

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NÍVEL DOUTORADO

DANIEL NERY DA CRUZ

**IMPLICAÇÕES DA VIDA HUMANA NA FILOSOFIA POLÍTICA DE H. ARENDT E
G. AGAMBEN**

SÃO LEOPOLDO – RIO GRANDE DO SUL
2018

DANIEL NERY DA CRUZ

**IMPLICAÇÕES DA VIDA HUMANA NA FILOSOFIA POLÍTICA DE H.
ARENDT E G. AGAMBEN**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), sob orientação do prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada no dia três de dezembro de 2018.

BANCA EXAMINADORA

DR. CASTOR MARI MARTÍN BARTOLOMÉ RUIZ (ORIENTADOR)

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

DR. JONNEFER FRANCISCO BARBOSA

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

DR. VINÍCIUS NICASTRO HONESKO

Universidade Federal do Paraná (UFPR)

DR. ADILSON FELICIO FEILER

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

DR. ÁLVARO LUIZ MONTENEGRO VALLS

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

São Leopoldo – Rio Grande do Sul
2018

C957i Cruz, Daniel Nery da.
Implicações da vida humana na filosofia política de H.
Arendt e G. Agamben / Daniel Nery da Cruz. – 2018.
229 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.
“Orientação do prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé
Ruiz.”

1. Agamben, Giorgio, 1942-. 2. Arendt, Hannah, 1906-
1975. 3. Biopolítica. 4. Ciência política – Filosofia. I.
Título.

CDU 1:32

AGRADECIMENTOS

Expresso minha gratidão à todas as pessoas que contribuíram para a concretização deste trabalho, especialmente:

Ao Professor Dr. Castor Bartolomé Ruiz (orientador), que com o seu amplo conhecimento filosófico, dedicação e paciência foi um guia para os rumos e esclarecimentos desta pesquisa.

Ao professor Dr. João Santos Cardoso, pelo incentivo e colaboração acadêmica desde a graduação, quando foi meu orientador.

Aos familiares e amigos que sempre me apoiaram em todas as fases deste projeto.

Aos colegas docentes e funcionários da Uefs pela amizade e apoio.

Ao Programa PROSUC/CAPES pelo suporte e financiamento desta pesquisa nesses quase 04 anos.

Ao auxílio da Kirche in Not, fomentadora desta pesquisa, apoiando na aquisição de materiais e na manutenção de diárias em participações de eventos acadêmicos.

Aos funcionários da secretaria do PPG em Filosofia Unisinos pelo atencioso acompanhamento dos processos acadêmicos.

A todos/as, meus sinceros agradecimentos!

RESUMO

O problema discutido nesta tese é a centralidade da vida e sua ligação com a política no pensamento de Agamben e Arendt. Agamben percebeu que Hannah Arendt não deu continuidade às suas pesquisas sobre a política, deixando uma lacuna, pois não fez a ligação entre a vida e o campo, ou seja, não estabeleceu vínculo entre a *zoé* e o espaço da exceção soberana. Por este viés, é possível indagar até que ponto a filosofia política de Agamben é influenciada e encontra sua fonte nas ideias políticas de Hannah Arendt. Com base nisso, analisamos a vida como problema sob o aspecto puramente biológico e suas implicações políticas. Consideramos que Agamben esboça o conceito de vida nua não como as formulações de Foucault, que trabalha a vida numa visão unificada, mas buscando inspiração, assim como Arendt, na filosofia grega antiga, que não tem uma única definição de vida, já que a vida é apresentada como *zoé* (vida natural), *bios* (vida política) e *bios theoretikos* (vida contemplativa). O tema deste projeto é, então, a questão da vida no pensamento político de Agamben e sua interpretação das reflexões de Arendt, relacionando-a com as noções de economia e de política. Dentro desta análise, verificamos ainda o vínculo existente entre *animal laborans*, desenvolvido pela teoria arendtiana, e o *homo sacer*, no pensamento agambeniano. É esclarecido ainda como cada autor investiga e desenvolve o conceito de sociedade e seu nexos com a noção de *oikonomia*. A hipótese central é que, a partir da análise dessas implicações, encontramos, nos dois autores, a possibilidade de uma política não mais atrelada aos dispositivos de captura da vida pela *oikonomia*, mas relacionada à potência da vida como uma categoria filosófica, de modo a criar uma ação que vai além das previsibilidades, pautada na autonomia (Arendt) e na *potência do não* (Agamben), construindo o horizonte *da política que vem*.

Palavras-chave: Agamben; Arendt; biopolítica; vida.

ABSTRACT

The problem discussed in this thesis is the centrality of life and its connection with politics in Agamben and Arendt thinking. Agamben realized that Hannah Arendt did not continue his research on politics, creating a gap, since she did not make the connection between life and the field, in other words, she did not establish a bond between *zoé* and the space of the sovereign exception. From this point of view, it is possible to investigate how much political philosophy of Agamben is influenced and finds connection in the political ideas of Hannah Arendt. Based on this, we analyze life as a purely biological problem and its political implications. It is considered that Agamben presents the concept of nude life not like Foucault's formulations, who understands life in a unified vision, but seeking inspiration, as well as Arendt, in ancient Greek philosophy, that does not have a single definition of life, since life is presented as *zoé* (natural life), *bios* (political life) and *bios theoretikos* (contemplative life). Then, the theme of this project is the issue of life in Agamben's political thinking and his interpretation of Arendt's reflections, relating it to economic and political notions. During this analysis, we also verify the link between *animal laborans*, developed by the Arendtian theory, and *homo sacer*, in Agambenian thought. Besides, it is clarified how each author investigates and develops the concept of society and its nexus with the notion of *oikonomia*. From the analysis of these implications, the central hypothesis, in both authors, is that the possibility of a policy no longer linked to the devices of capture of life by *oikonomia*, but related to the potency of life as a philosophical category, in order to create an action that goes beyond predictability, based on autonomy (Arendt) and the *potency of non* (Agamben), building the horizon of *politics which comes*.

Key words: Agamben; Arendt; biopolitics; life.

Sumário

1 INTRODUÇÃO	8
2 A VIDA ADMINISTRADA EM ARENDT	15
2.1 A ECONOMIA POLÍTICA E A ADMINISTRAÇÃO DA VIDA HUMANA EM HANNAH ARENDT	15
2.2 A VIDA E O TRABALHO: ANÁLISE CRÍTICA DE ARENDT A MARX	25
2.3 A VIDA DO ANIMAL LABORANS E DO HOMO FABER	42
3 A VIDA GOVERNADA EM AGAMBEN	51
3.1 A VIDA NA OIKONOMIA POLÍTICA	51
3.2 GENEALOGIA DA GOVERNAMENTALIDADE OIKONOMICA DA VIDA HUMANA	73
3.2.1 O GOVERNO PROVIDENCIAL DA VIDA	84
3.3 A VIDA INDIGNA DE SER VIVIDA: O CAMPO E O MUÇULMANO.	111
4 A VIDA E A POLÍTICA	124
4.1 A POLÍTICA EM ARENDT	124
4.2 A ATIVIDADE DO PENSAR E O JUÍZO POLÍTICO EM ARENDT	143
4.3 VONTADE, AÇÃO E INOPEROSIDADE DA VIDA HUMANA	158
4.4 A POLÍTICA EM AGAMBEN	177
4.5 A POLÍTICA, UMA FORMA-DE-VIDA	202
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	218
6 REFERÊNCIAS	223
6.1 REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS	224

1 INTRODUÇÃO

O objeto de investigação desta pesquisa é a vida e sua relação com a *oikonomia* como fundamento das teorias políticas de Hannah Arendt e Giorgio Agamben. Ao tratar sobre esse tema, buscaremos: esclarecer como as reflexões dos dois teóricos trazem nova luz para o entendimento da biopolítica no ocidente; e mensurar suas origens, extensões e limites. Em *A Condição Humana* (1958), Hannah Arendt articula uma reflexão sobre a temática da vida. Nesta tese, desenvolveremos a ideia de vida em Arendt com o intuito de compreender como suas análises influenciaram a formação do pensamento biopolítico e como sua pesquisa deu impulso para que Giorgio Agamben consolidasse suas críticas sobre a captura da vida pela política contemporânea. A partir dos resultados dessa análise, estaremos preparados para questionar se há a possibilidade de se pensar uma nova política, não mais articulada com as engrenagens e dispositivos de controle forjados pelas tradicionais arquiteturas do poder, nem uma política concebida como administração previsível das condutas dos seres humanos ou gestão controlada de seus comportamentos, algo comum aos modelos políticos contemporâneos que os autores pretendem criticar.

O tema desta investigação é a questão da vida no pensamento político de Agamben e sua interpretação das reflexões de Arendt, relacionando-a com as noções de economia e de política. A hipótese central é que, a partir da análise dessas implicações, encontraremos, nos dois autores, a possibilidade de uma política não mais atrelada aos dispositivos de captura da vida pela *oikonomia*, mas relacionada à potência da vida como uma categoria filosófica para criar uma ação que vai além das previsibilidades, pautada na autonomia (Arendt) e na *potência do não* (Agamben), constituindo o horizonte da *política que vem*.

Procurando esclarecer que a vida é o fio condutor desta tese para o entendimento da filosofia política de Agamben e Arendt, apresentamos seu conteúdo dividido em uma introdução e três capítulos brevemente expostos nesta seção introdutória. Após a introdução, no segundo capítulo, procuramos mostrar a distinção que os gregos antigos faziam entre os conceitos de *zoé* (vida natural) e *bios* (vida ético-política), ordem subvertida na modernidade, em que a política passou a expor a vida como protagonista.

Arendt problematiza a vida numa discussão que se fundamenta em um tripé: o *labor*, o trabalho e a ação. Essas ideias constituem a centralidade do “fazer humano” e são exploradas de maneira singular e realista, trazendo à consciência as manifestações mais fundamentais do humano. Hannah Arendt recorre ao conceito grego de *zoé* (vida natural) para mostrar como os clássicos diferenciavam *bios* (vida artificial, política), *oikos* e *polis*. Na *oikos*, vive-se a mera

reproduzibilidade da *zoé*. Na casa, governa-se a vida humana como mera vida natural. Nela, vigora a lei da natureza, e se administra seguindo as leis da natureza humana (*zoé*); enquanto que a *polis* é espaço da construção da *bios*.

Segundo Arendt, a modernidade constrói um espaço, além da *oikos* e *polis*, que existia na antiguidade: o social. A sociedade é criada como espaço administrativo da vida humana. É um espaço moderno, criado pela economia política, com objetivo de gerenciar a vida humana fora da política, ou seja, fora da isonomia e da autonomia dos sujeitos.

A promoção do social é, para Arendt, a ascensão da administração caseira, de suas atividades, de seus problemas e recursos organizacionais. Da mudança do mundo privativo para a exposição pública, não apenas a antiga divisão entre privado e político foi diluída, mas foi alterado também o significado dos dois termos.

A modernidade faz, então, a junção “economia política”, criando um espaço de desenvolvimento de técnicas governamentais com o objetivo de garantir as necessidades materiais da vida humana. Essa junção não faz sentido para os antigos, pois a economia, tal como a vida governada na *oikos*, administra a vida dos outros sob o princípio natural; já a política, ao contrário disso, era a forma não condicionada, autônoma, em que a liberdade reinava no espaço público.

A vida humana tornou-se, dessa forma, objeto de estratégia da política que a administra nos liames da sociedade moderna. Analisando essa conclusão nas pesquisas de Arendt, Agamben percebeu que a autora não deu continuidade ao seu estudo, deixando uma lacuna, pois não fez a ligação entre a vida e o campo, ou seja, não estabeleceu vínculo entre a *zoé* e o espaço da exceção soberana. Por isso, esta tese também busca verificar até que ponto a filosofia política de Agamben depende e encontra sua fonte nas ideias políticas de Hannah Arendt. É perceptível a influência do pensamento arendtiano na filosofia política de Agamben, entretanto, apenas isso não é suficiente para explicar as implicações teóricas e de como o biopoder contemporâneo reduz a vida humana a uma sobrevida, a vida nua. Além disso, apesar de trabalhar com metáforas oriundas do pensamento arendtiano, Agamben busca superar lacunas do pensamento político daquela pensadora que, embora tivesse identificado o processo que leva a vida biológica a ocupar o cenário político moderno, não deu seguimento ao estudo da relação desse processo com o poder totalitário. Partindo dessa leitura, a reflexão esclarecerá como Agamben vem dar completude à obra de Arendt, ao relacionar e desenvolver os temas do poder totalitário com a vitória do *animal laborans* e com a biopolítica e a tanatopolítica.

Conscientes dessa conjuntura, tendo a vida como centralidade da política contemporânea, realizaremos, ainda no segundo capítulo, uma analogia entre o *animal*

laborans, explorado por Arendt, e o *homo sacer* de Agamben, esclarecendo o elo entre essas duas figuras importantes, pois é nesse ponto de intersecção que Agamben acredita preencher a lacuna que, segundo ele, Arendt não completou, ou seja, a ligação entre a vida e o campo ou entre o *animal laborans* e o *homo sacer*, também representado na figura do refugiado e dos habitantes do campo de concentração. A própria relação apresentada por Agamben entre vida e totalitarismo gerou o *homo sacer*. Isso significa que, mesmo se quisermos separar ou distinguir o *animal laborans* do *homo sacer*, esbarraremos em um ser abandonado pelo espaço político e, ao mesmo tempo, incluído, pois o campo é a vida nua e seus habitantes se identificam com ele. Esse espaço foi criado pela política justamente para excluir os indesejáveis da vida pública.

No terceiro capítulo, é abordado o conceito de vida no pensamento político de Agamben, relacionando-a com as noções de economia e de política, tal como utilizadas por ele e por Hannah Arendt. Com a promoção do social, que, para Arendt, representa ascensão da administração caseira, de suas atividades, de seus problemas e recursos organizacionais, do mundo privativo para a exposição pública (política), houve uma mudança: não apenas a antiga divisão do privado e político foi diluída, mas também foi alterado o significado dos dois termos.

Retomando essa distinção entre *oikos* e *bios*, Agamben explora, em sua obra *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua* (1995), a relação entre política e vida. Ele denuncia que é necessário repensar a tradição da política ocidental sob a luz da relação entre poder soberano e vida nua. Há, então, uma ligação entre vida e poder soberano, ponto de intersecção que acreditamos existir entre o pensamento de Agamben e o de Hannah Arendt. A discussão, então, tem como fundo básico a vida já inserida em uma sociedade, forjada pela modernidade, que é regida pela economia política, posição, aliás, defendida tanto por Agamben quanto por Arendt.

Sobre a ligação do poder totalitário e a vida, Agamben se empenha em preencher essa lacuna deixada tanto por Foucault quanto por Arendt, pois ele acredita que ambos os teóricos deixaram sem resposta a questão da relação da vida biológica capturada pela política e o poder totalitário. Agamben ressalta que, no caso de Foucault, houve um enfoque nas formas modernas de poder, mas ele deixou de lado os conceitos jurídico-institucionais, como, por exemplo, o de soberania. Agamben, então, relaciona biopolítica e exceção na figura do campo como tentativa de ampliar os estudos de Arendt. O campo é o paradigma da política contemporânea, nele desenvolve-se a vida nua, ou seja, a vida do *homo sacer*. O conceito de vida sem valor (do *homo sacer*) é desenvolvido, no capítulo 3, para fazer a ligação entre a ideia de vida matável e administrada e o espaço do campo como o novo *nómos biopolítico*.

Ainda será objeto de investigação a captura de vida pelos dispositivos vinculados e forjados pelo pensamento biopolítico. Refletiremos, com a teoria agambeniana, sobre o

dispositivo da *oikonomia* trinitária via paradigma teológico. Assim, como o próprio Agamben afirma “A pesquisa sobre a genealogia – ou, como se dizia, sobre a natureza – do poder no Ocidente, iniciada há mais de dez anos com *Homo sacer*, chega, assim, a um desenlace, em todo caso decisivo.” (AGAMBEN, 2011a, p. 07).¹ A pesquisa é direcionada pela percepção de que a biopolítica tem conexão com a investigação da *oikonomia* como estrutura para entender a máquina governamental que nos revela a ideia do trono vazio (sem princípio ou arché) de Agamben e a proposta da *ação anárquica* em Arendt.

Ao mostrar, em *O reino e a Glória*, que a política no ocidente opera tendo como paradigma a *oikonomia* teológica, Agamben versa sobre a possibilidade de desativação da captura da vida humana e o aparecimento de uma nova política não mais administrativa e controladora. Ele esclarece essa ideia com o conceito de *inoperosidade* humana que traz, em seu bojo, a “potencialidade do não.” Por outro lado, Arendt trabalha com a ideia de “*ação anárquica*” ou “potência da ação”, ou seja, a ação é livre, não tem princípio, é autônoma e abre também a possibilidade de pensarmos a vida livre das correntes biopolíticas.

Para o quarto capítulo, aprofundaremos o tema *A vida e a Política*, dando continuidade às prévias reflexões iniciadas, no terceiro capítulo, sobre um espaço público além da administração da vida e da ideia da *política que vem* agambeniana, como possibilidade de escapar do dispositivo oikonomico, dando abertura para a *inoperosidade* humana.

Fundamentados sob a perspectiva arendtiana, recorreremos à política grega antiga como espaço puro onde a vida ativa é originária. Nesse capítulo, objetivamos ainda, dentro da relação entre vida e política, apontar as propostas políticas de Agamben e Arendt. O desenrolar das reflexões agambenianas sobre a política contemporânea versa sobre a inquietação que ele já aponta em sua obra “Estado de Exceção” e retoma em *O Reino e a Glória*, a saber: a construção de uma teoria da exceção, ou seja, a relação entre o dispositivo da exceção pelo qual o direito se refere à vida, incluindo-a por meio de sua própria suspensão. “Uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito.” (AGAMBEN, 2007a, p.12). É nesse espaço aberto entre direito público e fato político, como também entre ordem jurídica e vida, que encontramos as argumentações que sustentam a coluna vertebral da tese agambeniana. É preciso, então, descobrir essa zona incerta para compreender as implicações do poder no ocidente. Somente

¹ Conferir original do italiano: “L’inchiesta sulla genealogia - o, come un tempo si diceva, sulla *natura* — del potere in Occidente, cominciata ormai da piu di dieci anni con *Homo sacer*, giunge in questo modo a uno snodo in ogni senso decisivo.” (AGAMBEN, 2007e, p.09)

após essas investigações, será possível responder à pergunta posta por Agamben (2007a, p.12): “O que significa agir politicamente?”

No subtítulo 4.1, *A Política em Arendt*, destacaremos que ela também faz uma investigação sobre o conceito de guerra civil em sua obra *Sobre a Revolução*. Para Arendt, é preciso negar a naturalização da igualdade e qualquer forma de poder alienante. Quando a revolução é direcionada de uma forma em que não é a vida, mas os princípios e as instituições democráticas que são a centralidade, abre-se um espaço para o novo, o agir político ou o que denominamos de *ação anárquica*. Em *A condição humana*, Arendt já acentua que a vida foi eleita, na modernidade, como fundamento da política. Essa situação dá ao poder o caráter mecânico e repetitivo do processo biológico. A relação entre política e violência desperta em Arendt o interesse e a percepção de estudar os acontecimentos do século XX, como, por exemplo, o totalitarismo, os refugiados, o racismo etc. Os regimes totalitários são destituídos de poder, usam a força e, “em nome da vida, o homem foi submetido a um processo de seleção segundo o julgamento do que é indesejável e imprestável aos olhos do soberano” (NASCIMENTO, 2012, p. 157).

Para escapar dessa política que aprisiona, Arendt propõe um ambiente que revela a “potência da ação”, levando os homens a terem condições de lutar pelos seus direitos e expressar suas singularidades. A capacidade de se comunicar é denominada por Arendt como “capacidade de potência”. Essa potencialidade é revelada na ação. Assevera Arendt que “poder é sempre um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável, [...] o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos e desaparece no instante em que eles se dispersam” (ARENDR, 1984, p.212). Esse *poder de potência* pode ou não autorizar o comando do soberano. Ainda será desenvolvido o conceito de *Stasis* em Agamben, verificando também a crítica que ele faz a Arendt ao não esclarecer a diferença entre revolução e guerra, o que contribuiu para o não desenvolvimento de uma teoria stasiológica no Ocidente. Segundo ele, para alcançar com clareza o significado da *política que vem*, é necessário definir a difícil e estreita relação entre estado de exceção e guerra civil. O conceito de *stasis* ou guerra civil é o oposto do estado normal, pois se situa numa zona de indecisão, em que o poder estatal procura responder, por meio do estado de exceção, aos conflitos internos extremos. Agamben analisa, dessa forma, a instauração (por meio do estado de exceção) de uma guerra civil legal, inclusive no estado totalitário moderno, em que foi permitida a eliminação física de adversários políticos e de categorias de cidadãos que não agradavam ao sistema político. “Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos,

inclusive dos chamados democráticos. (AGAMBEN, 2007a, p. 13). É possível afirmar que o estado de exceção aparece como paradigma do governo dominante, na política contemporânea, em virtude do que Agamben define como uma “Guerra Civil Mundial”. Por isso, que é importante refletir sobre a apresentação do estado de exceção como uma forma indeterminada entre democracia e totalitarismo. Consciente de que o entendimento da biopolítica em Agamben encontra fundamento no conceito de *stasis*, analisaremos essa definição para esclarecer como o autor constrói uma reflexão *stasiológica* em seu livro: “Stasis. Guerra civil como paradigma político, Homo Sacer, II, 2”,

Na seção 4.2, refletiremos como Arendt explora a atividade do pensar ao mostrar que ela não pertence ao âmbito da política. Agamben, por sua vez, pensa ao contrário e mostra que o pensamento pertence ao espaço político. Já no tópico 4.3, investigamos as ideias de vontade, ação e *inoperosidade* no pensamento dos dois autores sob a perspectiva da política além da administração da vida. Essa análise se dará conforme a ação política em Arendt e corroborada, de certa forma, com a ideia de *potência do não*, desenvolvida por Agamben como tentativa de profanar os dispositivos produzidos pela biopolítica, inoperando-os e abrindo espaço à possibilidade de se pensar uma nova política fora dos mecanismos oikonomicos de captura da vida. No ponto 4.4, discutiremos a política em Agamben sob a ótica da teoria das *signaturas* como paradigma, uma visão política plasmada em uma perspectiva arqueológica. O método arqueológico agambenino para o problema da vida e da política como *forma-de-vida* ou da *política que vem* como tentativa de possibilitar uma abertura para uma nova forma de viver do humano.

No subtítulo 4.5, *A política, uma forma de vida*, será abordado que tanto a tese de Agamben quanto a de Arendt afluem de certo modo a uma mesma direção, mesmo que a teoria agambeniana siga o percurso via noção do *uso* e não da *ação anárquica* como propunha a ideia arenditiana. Enquanto Agamben propõe a *potência do não* ou *inoperosidade* como forma de abrir a possibilidade de se pensar uma nova política, não mais operada pela captura da vida pela *oikonomia*, Arendt versa também com o objetivo de pensar a política fora do paradigma oikonomico (em uma visão diferente da hobbesiana), não aceitando a origem da ação como a transferência mútua do poder natural e mostrando que é a própria ação em si, ou seja, as ações que os homens compartilham entre si, o seu próprio fundamento. Quando esse *poder de potência* não é resultado da ação coletiva dos humanos, não é mais potência, mas poder de violência, em que é empregado o uso da força e a restrição da liberdade. *A política, uma forma de vida* tem como objetivo ainda investigar quais rotas de fuga as duas teorias propõem para

substituir o modo de vida oikonômico de captura da vida, que a biopolítica impõe, e como essa reflexão poderá contribuir para o pensamento político contemporâneo.

2 A VIDA ADMINISTRADA EM ARENDT

Em 1958, Arendt publica *A Condição Humana*, que articula sua reflexão sobre a temática da vida. Para nosso propósito, desenvolveremos, nesta análise, a ideia de vida em Arendt com o intuito ainda de compreender como suas pesquisas influenciaram a formação do pensamento biopolítico. Embora ela não utilize o termo biopolítica, está inserido, em seus escritos, o cerne de sua constituição, o domínio da vida pela esfera política, como ratifica Quintana (2009, p. 186): "Embora Arendt nunca usou explicitamente o termo “biopolítica”, considerações sobre o totalitarismo e sua leitura crítica dos tempos modernos podem ser interpretados nesse sentido." Seu estudo deu impulso para que Giorgio Agamben desenvolvesse suas críticas sobre a captura da vida pela política contemporânea. Mesmo não utilizando o termo biopolítica, está inserido, no pensamento de Hannah Arendt, o cerne de sua constituição, do domínio da vida pela esfera política. Ela problematiza a vida numa discussão que tem como tripé o

labor, o trabalho e a ação. Estas ideias constituem a centralidade do “fazer humano” explorado de maneira singular e realista, trazendo a consciência das manifestações mais fundamentais do humano. A vida humana tornou-se objeto de estratégia da política, que a administra nos liames da sociedade moderna. Nesta discussão, procuro, então, refletir sobre o conceito de vida administrada em Hannah Arendt para, com isso, possibilitar a compreensão das influências do pensamento arendtiano na teoria filosófica e política de Giorgio Agamben e na própria biopolítica.

2.1 A economia política e a administração da vida humana em Hannah Arendt

Hannah Arendt (2007) desenvolve o conceito de economia (*oikos*) na *polis* grega, relacionando-o ao *domus* ou lar em Roma. A *Oikos* designava o espaço onde a vida humana era regida pelo princípio de desigualdade natural e onde se desenvolvia a reprodutibilidade da vida humana, garantindo sua sobrevivência. Com isso, as atividades na *oikos* eram voltadas para a reprodução e o trabalho. Na casa, existe o governo do pater famílias, o senhor da casa, aquele que administra os moradores. Tanto o conceito *oikos* como *domus* tem como característica a administração da vida humana. Outra característica é que, na casa (*oikos*), não há liberdade para ninguém, nem mesmo o senhor, pois todos estão obrigados ao trabalho para garantir a sobrevivência. Nesse sentido, a casa é o lugar onde se busca o suprimento para manter a vida, *zoé*.

A *zoé*, a vida em estado natural, diz respeito ao modo de ser para todos os seres vivos. Todos estão submissos à *zoé*, pois a ela se relaciona a própria sobrevivência. Ela é a vida animal e como tal inclui os humanos. Por isso, os gregos faziam uma diferença entre *zoé* e a *Bios*. Enquanto *zoé* é a vida em estado natural, relacionada à sobrevivência; a *bios* significava a vida qualificada politicamente (a vida ético-política, além da mera vida natural). Esta era, para os clássicos gregos, a verdadeira vida humana, a vida construída e constituída pelos valores e as práticas da ética e da política. Portanto, esse tipo de vida não se herda ao nascer e é característica de pessoas livres. Se, por um lado, a *zoé* é determinação por meio das leis naturais, a *bios* ultrapassa esse limite para alcançar a liberdade. *Bios* é a vida humana que se constrói além da mera *zoé*. A *bios* é uma vida que não se encontra de forma natural, senão construída. Ela era o desafio de todo ser humano livre para desenvolver em si mesmo. É uma criação e não se herda ao nascer. Ela é a característica essencial das pessoas livres. Sobre a distinção entre *bios* e *zoé* afirma Arendt:

A principal característica desta vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela, em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia; era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoé*, que Aristóteles se referia quando dizia que ela é, de certa forma, uma espécie de *práxis*. (ARENDDT, 2007, pp. 108-109).²

Dessa forma, a *zoé* indicava o espaço da determinação, em que a vida está obrigada a seguir as leis da sua natureza, pois, enquanto *zoé*, todos somos meros animais, não há liberdade. A *bios*, ao contrário, indicava a vida que os seres humanos podem construir para além da *zoé*, a fim de alcançarem a liberdade. “Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização não apenas se difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural, cujo centro é constituído pela casa (*oikoia*) e pela família.” (ARENDDT, 2007, p.33). Outro conceito usado pelos gregos era *aion*, que designava a vida eterna, a vida além da morte, não alcançada pelos homens.

Hannah Arendt recorre aos conceitos de *zoé* para mostrar como os clássicos diferenciavam *bios*, *oikos* e *polis*. “Na *oikos*, vive-se a mera reprodutibilidade da *zoé*. Na casa, se governa a vida humana como mera vida natural. Nela, como afirma Ruiz (2012), vigora a lei

² Conferir original do inglês: “The chief characteristic of this specifically human life, whose appearance and disappearance constitute worldly events, is that it is itself always full of events which ultimately can be told as a story, establish a biography; it is of this life, *bios* as distinguished from mere we, that Aristotle said that it “somehow is a kind of *praxis*.” (ARENDDT, 1998, p. 97).

da natureza, e se administra seguindo as leis da natureza humana (*zoé*); enquanto que a *polis* é espaço da construção da *bios*.

Os gregos, que não se resignavam a viver a mera vida natural dos animais, inventaram um espaço novo além da natureza da casa, a *polis*. A *polis* é o espaço onde se constrói a *bios*. Ele não é natural, é político. É um espaço onde não vigora o princípio da administração da vida, mas está regido pela deliberação de todos como sujeitos autônomos. A *polis* é um espaço público não submetido às leis da natureza humana. É o espaço da autonomia dos sujeitos, o espaço da isonomia entre eles. Na *polis* todos são iguais, nela não rege o princípio da desigualdade natural que impera na *oikos*. O espaço público se constrói sob o princípio da isonomia de todos os participantes. Nele não há chefe nem subordinados, nem senhor nem escravos, todos são, por princípio, iguais. (RUIZ, 2012)³.

Sabendo da tradicional oposição entre *vita activa* e vida contemplativa e o privilégio desta última em relação à primeira, Hannah Arendt (2007) inverte essa posição de privilégio valorizando mais a *vita activa*.⁴ Ela define que a expressão *vita activa* pretende designar 3 atividades humanas: 1) O *labor*, que corresponde ao processo no qual a condição humana é a própria vida; 2) O trabalho, que é a atividade que corresponde ao artificialismo e na qual a condição humana é a mundanidade; 3) a ação, que corresponde à condição humana da pluralidade. Essas três condições estão relacionadas às condições mais gerais da existência humana, a saber, o nascimento e a morte, a natalidade e a mortandade. O *labor* garante a vida da espécie e não apenas do indivíduo. “O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano.” (ARENDRT, 2007, p. 16). A ação se empenha em criar corpos políticos, e, de certa forma, o *labor* e o trabalho, assim como a ação, fundamentam-se na natalidade uma vez que têm como função preservar o mundo, produzindo um influxo de recém-chegados a este mundo na qualidade de estranhos, além de preservá-los e levá-los em conta.

O trabalho é a atividade que garante a subsistência da *zoé*, ligada à necessidade da natureza e caracteriza-se pelo modo de viver de qualquer ser vivo. Por essa razão, os gregos

³ RUIZ, Castor Bartolomé. **O advento do social: leituras biopolíticas em Hannah Arendt**. IHU On-Line. São Leopoldo – RS, Edição 392. 14/mai. 2012. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4432&secao=392. Acesso em 05 Nov. 2014.

⁴ Arendt afirma que, desde Platão, iniciou-se, na tradição, uma oposição entre *vita activa* e contemplação. Acreditava-se que o homem chegaria à verdade por meio da revelação, ou seja, contemplação, por isso, a *vita activa* era considerada inferior. O advento do cristianismo reforçou a contemplação como superior. Com o declínio da cidade-estado, a expressão *vita activa* perdeu o significado político passando a designar qualquer atividade das coisas deste mundo.

colocam o trabalho na esfera da *zoé*. Ele só permite a sobrevivência e nada mais, não cria outra forma de viver, isso traz uma consequência: o trabalho escraviza. Já o *labor* se direciona para a subsistência do processo vital no mundo humano. Diferentemente do trabalho, o *labor* está ligado ao ciclo natural da vida, de sua manutenção pelo uso da força.

Outra distinção relevante é o conceito de ação. Segundo Arendt (2007), esse conceito indica uma atividade que está além da mera sobrevivência do trabalho e da materialidade do *labor*. A ação possibilita a construção da relação para com o outro. Isso é realizado pela interação do *logos* e da *práxis*. A ação torna-se exequível pelo exercício público da palavra. “Com as palavras nos inserimos no mundo humano; e esta inserção é como um segundo nascimento, no qual conformamos e assumimos o fato original e singular do nosso aparecimento físico original.” (ARENDR, 2007, p.189). A palavra traz consigo a liberdade, a efetivação do ser livre vem pela palavra. Portanto, a ação é exercida no espaço público, sendo impossível sua realização na “*oikos*”.

Na casa, não existe a prática do diálogo, não há *logos* nem relação isonômica com o outro; nela opera a utilidade do governo que dirige. Na *polis*, o diálogo é essencial para possibilitar a ação. No espaço público, não há ação sem diálogo, e só pode utilizar o poder da palavra quem tem a natureza isonômica da cidadania. (RUIZ, 2012).⁵

Ao recapturar o conceito de vida, Arendt pontua que *labor* e trabalho não eram partes constituintes da *bios*, ou seja, do espaço construído artificialmente para resguardar os valores da ética e da política e, genuinamente, um modo de vida autônomo. Os gregos e Aristóteles, então, privilegiavam a organização política, pois ela era uma forma de vida escolhida livremente, bem mais que uma mera forma de ação necessária para manter os homens unidos e ordeiros.

Segundo Arendt (2007), a modernidade constrói um espaço, além da *oikos* e *polis*, que existia na antiguidade: o social. “No mundo moderno, as esferas social e política diferem muito menos entre si.” (ARENDR, 2007, p.42). A sociedade é criada como espaço administrativo da vida humana. É um espaço moderno, criado pela economia política, com objetivo de gerenciar a vida humana fora da política, ou seja, fora da isonomia e da autonomia dos sujeitos. (RUIZ, 2012).⁶

A isonomia garantia um tipo de igualdade, mas não porque todos os homens nascessem ou fossem criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens

⁵ Ibidem, p. 17.

⁶ Ibidem, p. 17.

eram por natureza não iguais e precisavam de uma instituição artificial, a pólis, que [...] os tornaria iguais. (ARENDR, 2007, p. 58).

A promoção do social é, para Arendt (2007), a ascensão da administração caseira, de suas atividades, de seus problemas e recursos organizacionais. Da mudança do mundo privativo para a exposição pública, não apenas a antiga divisão entre privado e político foi diluída, mas foi alterado também o significado dos dois termos. Sobre essa indistinção do público e privado na modernidade, identificada por Arendt, D'Entrevés descreve que:

A destruição da fronteira que separa o privado do público reduziu a política a um assunto de economia doméstica nacional, isto é, a uma atividade não mais caracterizada por ação, liberdade, participação e deliberação, mas por trabalho, necessidade, governo e administração burocrática. (D'ENTREVÉS, 1994, p. 59).

Arendt (2007, p. 42) deixa claro como as atividades do lar, do doméstico e do privado tornam-se agora pertencentes à esfera do social:

Esta funcionalização torna possível perceber qualquer grande abismo entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou de ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, a elevação do lar doméstico (*oikia*) ou das atividades econômicas ao nível público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes a esfera privada da família, transformaram-se em interesse coletivo. (ARENDR, 2007, p. 42).

Nesse sentido, a sociedade simboliza os que estão congregados para suprir suas necessidades que são administradas. A mola mestra que conduz a sociedade moderna é a reprodução da *zoé*, na linha da antiga *oikos*. Basicamente, Arendt quer dizer com isso que a sociedade moderna é de consumo e produção da vida. A modernidade faz a junção “economia política” e cria um espaço de desenvolvimento dos aparatos governamentais (técnicas) para garantir as necessidades materiais da vida humana. Neste sentido, é possível observar que há “um traço característico da política moderna desde o século XIX, qual seja, o paradoxo biopolítico da transformação da vida nua em bem supremo, acompanhado pela crescente desvalorização da vida humana e do próprio espaço político.” (DUARTE, 2010, p. 308).

Essa junção, para os antigos, não faz sentido. A economia, tal como a vida era governada na *oikos*, administra a vida dos outros sob o princípio natural, já a política era o contrário disso, era a forma não condicionada, autônoma, onde a liberdade reinava no espaço público.

Arendt destaca que há uma dificuldade para compreender essa nova forma de organização, pois, na antiga divisão política, era clara a distinção entre as esferas pública e privada, entre a *polis* e a esfera familiar, como também entre as atividades pertencentes ao mundo comum e as que pertenciam à manutenção da vida. Tal é a ideia administrativa da vida moderna que “em nosso entendimento, a linha divisória é inteiramente difusa, porque vemos o corpo de povos e comunidades políticas como uma família, cujos negócios diários devem ser atendidos por uma administração doméstica nacional e gigantesca.” (ARENDDT, 2007, p. 37).

Arendt revela que há um erro de interpretação contido na tradução latina de político como social. Esse erro se agrava no uso moderno e na moderna concepção de sociedade. As esferas da política e da família eram entidades separadas e diferentes, isso, no limiar da cidade-Estado antigo. “Mas a ascensão da esfera social, que não era nem pública nem privada, no sentido restrito do termo, é um fenômeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com o surgimento da era moderna e que encontrou sua forma política no Estado Nacional.” (ARENDDT, 2007, p. 37).

Segundo Arendt, nessa nova concepção, já não há mais ciência política, mas uma “economia nacional”, ou social, que indica uma administração doméstica coletiva, que é a própria sociedade ou o conjunto de famílias organizadas de modo economicamente constituído. “A sociedade é um espaço híbrido novo que conjuga, de um lado, a administração da vida humana como mera vida natural e, de outro, a negação da ação política.” (RUIZ, 2012).⁷ A forma política, nesse modo de organização, é denominada de “nação”. O termo “economia política”, então, não é compreensível no pensamento antigo, pois há uma contradição ao unir esferas completamente opostas, “pois o que fosse econômico, relacionado com a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie, não era assunto político, mas doméstico por definição.” (ARENDDT, 2007, p. 38).

Uma indagação que fica é saber o que impediu que a *polis* pudesse controlar a vida doméstica? Somente pelo fato de o homem não ser dono de uma casa, não podia ter acesso a nenhum lugar que lhe pertencesse. Assim, o homem sem lar não podia participar dos negócios do mundo. A esfera familiar era distinta da pública pela vivência dos homens juntos e pelas suas necessidades básicas. Sua força compulsiva era a própria vida.

Diferentemente da esfera familiar, a *polis* é o lugar onde somente se reconhecem os “iguais”. O núcleo familiar era caracterizado pela desigualdade. Ser livre significava não estar sujeito às necessidades da vida, nem ao comando de outro e também não comandar. Desse

⁷ Ibidem, p.17.

modo, na modernidade, há uma diferente compreensão da igualdade, que é relacionada com justiça. Para Arendt, na modernidade, as esferas públicas e políticas pouco diferem entre si.

A ascendência da sociedade é, então, o mesmo que a elevação da “*oikoiá*” à esfera pública coletiva. “No mundo moderno, as duas esferas constantemente recaem uma sobre a outra como ondas no perene fluir do próprio processo da vida.” (ARENDDT, 2007, p. 43). Interessante notar e ressaltar que, historicamente falando, o abismo entre esfera pública e privada vai até a Idade Média e só desaparece na modernidade. Uma das críticas mais acentuadas a Arendt aparece relacionada à preocupação temática em conservar, na sua produção, a distinção entre o público e o privado. Ela acredita que, quando o público é guiado pelo privado, a política desfoca para o âmbito privado e econômico e não há uma preocupação com o melhor para a comunidade. A política passa, então, a funcionar como administração doméstica, não tendo como objetivo a igualdade e liberdade, mas o cuidar dos afazeres cotidianos, promovendo a conformidade, quando deveria promover a distinção.

Segundo J. McGowan (1998), a separação do público e do privado dá a entender que muitos temas, considerados políticos, são excluídos da política, permanecendo na esfera privada. A Revolução Francesa é um exemplo disso, pois Arendt considera que a fome e a pobreza, nessa época, eram problemas sociais, não políticos, porque o governo não pôde solucionar de forma adequada a miséria privada do povo. Disso, conclui-se que, para Arendt, a fome é um problema pré-político, ou seja, deveria ser resolvido antes da esfera pública. Corroborando essa crítica a Arendt, é legítimo defender que a fome é um problema político de primeira ordem. Sob essa ótica, é interessante ressaltar que a ação política deveria ter a capacidade de inserir o problema em suas engrenagens para o benefício da comunidade. “A questão sobre se um problema é propriamente social (e, portanto, não digno de debate público) é frequentemente a questão política central”. (BERNSTEIN, 1986, p. 252). Nessa mesma ótica, concorda Maurizio Passerin D’Entrèves que Arendt não soube:

reconhecer que uma economia capitalista moderna constitui uma estrutura de poder, determinando a alocação de recursos e a distribuição dos ônus e benefícios. Ao se apoiar na analogia enganosa com a família, Arendt sustentou que todas as questões relativas à economia eram pré-políticas e, portanto, ignorou a questão crucial do poder econômico e da exploração. (D’Entrèves, 1994, p. 60).

Nessa esteira, Zaretsky também não concorda com Arendt ao afirmar que, “para qualquer grupo oprimido na sociedade moderna, as questões econômicas são fundamentais”. (ZARETSKY, 1997, p. 225). Essa crítica mostra que, em Arendt, há uma aparente falta de

preocupação em relação à desigualdade econômica e, por essa razão, muitas vezes, ela é considerada como conservadora e não a favor do Estado-Providência, uma vez que nesse tipo de organização se confundiria questões privadas com assuntos políticos. “De fato, Arendt pensava que determinadas formas de preconceito eram justificáveis desde que permanecessem sociais, e não políticas, tais como: poder sair de férias com os membros do próprio grupo étnico, ou a capacidade de formar associações privadas baseadas na etnicidade.” (FRY, 2010, p. 153). Para Richard J. Bernstein (2006), a definição de um problema, tanto público quanto privado, pode ser considerada uma questão política. Afirma ainda que o pensamento de Arendt, baseado nas distinções das duas esferas, é ilusório e que a alegação de que a Revolução Americana foi política, não social, é duvidosa.

Seyla Benhabib analisa que a distinção entre o social e o político, na modernidade, não faz sentido e que o pensamento de Arendt traz uma filosofia da origem ou do sentido originário que procura um ponto temporal privilegiado a fim de buscar o sentido verdadeiro dos fenômenos. Arendt teria se inspirado na concepção fenomenológica de Husserl e Heidegger que concebem que “a memória é a recordação mimética das origens perdidas dos fenômenos enquanto contidas em alguma experiência humana fundamental.” (BENHABIB, 1996, p. 77).

A distinção entre o social e o político não faz sentido no mundo moderno, não porque toda a política se tornou administração e porque a economia se tornou a quintessência pública, como pensa Hannah Arendt, mas principalmente porque a disputa para tornar pública alguma coisa é uma luta por justiça. (BENHABIB, 1996, p. 79).

Ainda pela ótica de Arendt, convém enfatizar a ideia de *polis* ressaltada pela filosofia política em Platão e Aristóteles⁸, que presumem uma origem histórica ligada às necessidades da vida, em que o fim (*telos*) da vida no lar está em função da “boa vida” na *polis*.

Não obstante, o passado de verdadeira experiência política, pelo menos em Platão e Aristóteles, continuava tão forte que jamais houve dúvida quanto à distinção entre as esferas da família e da vida política. Sem as necessidades da vida na família, nem a vida nem a boa vida é possível; a política, porém, jamais visa à manutenção da vida. No que tange aos membros da *polis*, a vida no lar existe em função da boa vida na *polis*. (ARENDR, 2007, p. 47).

⁸ “Segundo Arendt, a postura de Platão – e em menor escala, a de Aristóteles – estabeleceu o modelo segundo o qual a política deveria ser teorizada e lançou o fundamento para que a tradição ignorasse consistentemente a política e pensasse a política principalmente a partir de uma perspectiva mais teórica do que prática.” (FRY, 2010, p. 58).

A ascensão da sociedade na modernidade, ao absorver administração caseira em sua lógica, diluiu a antiga divisão entre o privado e o público, “mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis.” (ARENDDT, 2007, p.47). O que contribuiu para o declínio da família e sua absorção por grupos sociais.

Embora a ação (práxis) seja prerrogativa essencial do homem, Arendt observa que a sociedade, em todos os níveis, exclui a sua possibilidade. “A ação corresponde ao *zoon politikon*, o homem enquanto agente político capaz de se relacionar, através da palavra, com outros homens e, deste modo, estabelecer a esfera dos negócios humanos, o domínio público.” (VALERIO, 2013, p. 180). No lugar da ação, a sociedade explora e impõe regras aos seus membros para normatizá-los, abortando a ação espontânea. Ao negar a ação, a sociedade elimina a característica principal do espaço público, assumindo, com isso, traços da *oikos* doméstica que também negava a ação transformadora. Com o surgimento da sociedade de massas, a diversidade dos grupos foi absorvida por uma única sociedade e as unidades familiares foram absorvidas pelos grupos sociais.

Mesmo que Arendt não use o termo biopolítica em seus escritos, é evidente que, ao se referir à sociedade, traz consigo o controle dos membros de uma comunidade. Aí já está implícita uma coincidência com as técnicas de normatização apontadas por Foucault no desenvolvimento de seu pensamento biopolítico.

A igualdade, no mundo moderno, não passa de um reconhecimento político e jurídico significando que a sociedade conquistou a esfera pública. Para Arendt, essa igualdade moderna, que tem como base o conformismo, é possível por causa da substituição da ação como forma principal do homem se relacionar. Essa igualdade moderna é diferente dos antigos – da igualdade na cidade-estado grega.

Outro problema que surge, na sociedade, é a burocracia (governo de ninguém). Arendt ressalta que “qualquer vitória completa da sociedade sempre produzirá algum tipo de ficção comunística, cuja principal característica política será ser governada por uma mão invisível, isto é, por ninguém.” (ARENDDT, 2007, p. 54). A capacidade política de deliberar cede lugar à mera administração. Aqui temos a implantação do Estado burocrático e a substituição da ação pelo comportamento. Arendt admite que o advento da sociedade caracteriza-se pelo seu crescimento e por devorar as esferas mais antigas do político e do privado. O seu crescimento é incentivado pelo fato de que, por intermédio da sociedade, a vida foi realocada para a esfera pública.

O conceito de esfera social, que Arendt defende, recebe muitas críticas por estudiosos de sua obra. Habermas, por exemplo, sinaliza que, adotando uma rígida distinção e enxergando a confusão entre o político e o social, é normal encontrar essa relação entre Estado e economia na modernidade:

Um Estado, exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais; uma política, depurada das questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública, que independe da organização do bem-estar; um processo radical de formação democrática da vontade, que se abstém em face da repressão social. (HABERMAS, 1980, p. 110).

Mesmo com críticas a Arendt, sabe-se que Habermas tem influência de Arendt na formação da sua teoria desenvolvida no “agir comunicativo”, pois, quando o contrato (teoria contratualista) funda uma sociedade política, esse instante é marcado pela “criação de um espaço público no qual se exerce em primeiro lugar poder comunicativo.” (PINZANI, 2005, p. 179).

A identificação da esfera do social com a esfera do trabalho e das necessidades biológicas e de reprodução existencial em Arendt é problemática, uma vez que parece muito reducionista, mesmo que essa caracterização realmente faça parte desse âmbito. Nisso, concorda D’Entrevés, ao afirmar que “é totalmente imprópria como uma descrição das modernas formas industriais de produção, com suas altas taxas de acumulação de capital e seu alto nível de crescimento econômico.” (D’ENTREVÉS, 1994, p. 60). Para ele, então, Arendt corre o risco de, nessa identificação do social com as atividades econômicas de reprodução, negligenciar a constatação de que o modo de produção capitalista produz excedentes que escapam e vão além das necessidades reprodutivas. Ao defender essa postura, D’ Entrevés postula que Arendt faz-se “incapaz de reconhecer que uma economia capitalista moderna constitui uma estrutura de poder, determina a alocação de recursos e a distribuição de responsabilidades e recompensas.” (D’ENTREVÉS, 1994, pp. 60-61). É um engano a analogia que Arendt faz sobre a economia ao mantê-la no âmbito pré-político, ignorando que haja uma “relação entre poder econômico exploração.” (CORREIA, 2008, p. 106). Nesse sentido, fica a indagação: é realmente apenas para a manutenção da vida que o social e o econômico se estabelecem?

Por isso, é importante e central, nas análises arendtianas, a constatação de que do social é que a sociedade constitui a organização pública do processo vital. Isso encontra apoio no fato de que a nova esfera social transformou todas as comunidades modernas em sociedades de operários e de assalariados. Em outras palavras, essas comunidades concentram-se em torno da

única atividade necessária para manter a vida, o *labor*. Operários ou sociedades de operários são membros que consideram o que fazem um modo de garantir a própria subsistência e a vida de suas famílias. Por isso, ao recorrer ao exemplo da Revolução Francesa, Arendt quer demonstrar como uma sociedade, que tem como preocupação a manutenção da vida, do biológico, cria trabalhadores que se concentram nas necessidades biológicas em vez de preocupações “mais elevadas” como, por exemplo, a liberdade, que só pode ser compreendida por pessoas livres do *labor*. Margaret Canovan, umas das primeiras estudiosas a esclarecer problemas no âmbito do conceito de social em Arendt, demonstra que ela não explicou como as classes trabalhadoras e a alta sociedade têm culpa, ao mesmo tempo, sobre a questão da pobreza, por exemplo. De um lado, Canovan (1974) explicita que a problemática acontece quando o povo procura alcançar a alta sociedade, por essa promover a sociedade de massa e a conformidade. Há, então, uma tensão insolúvel na obra de Arendt que entendemos ser uma constatação natural. Cada autor apresenta seus limites teóricos, e não é por isso que invalida suas reflexões, pelo contrário, isso pode ser um motor que move mais investigações sobre a temática da biopolítica. Assim, Agamben também identificou lacunas tanto na obra de Arendt quanto na de Foucault, o que o impulsionou a desenvolver sua filosofia política.

2.2 A vida e o trabalho: análise crítica de Arendt a Marx

Arendt, ao criticar Karl Marx, esclarece a distinção entre *labor* e trabalho. Segundo seu ponto de vista, essa distinção passou despercebida, na história, pelos pensadores que dialogaram sobre o tema. Aparecem observações esporádicas, entretanto, elas “não chegaram a ser desenvolvidas nas teorias de seus autores -, quase nada existe para corroborá-la na tradição pré-moderna do pensamento político ou no vasto corpo das modernas teorias do trabalho.” (ARENDR, 2007, p. 90).

Mesmo com a pouca constatação de provas históricas, as línguas europeias, tanto as antigas quanto as modernas, recorrem a duas palavras de etimologias distintas para designar uma mesma atividade. Nessa esteira, Arendt direciona-se pela distinção que Locke faz entre “as mãos que trabalham e o corpo que labora.” (ARENDR, 2007, p. 90). Essa direção leva à distinção grega entre o artífice e os que atendem às necessidades do corpo. O certo é que, mesmo na antiguidade, não era clara a distinção entre trabalho e *labor*, não havia uma preocupação e, por isso, não foi examinada. Mas, por que essa distinção permaneceu ignorada? Esse desprezo é resultado da luta do homem contra a atividade que garante a necessidade da vida, o *labor*. De

um lado, não há interesse nem paciência pelo esforço e, por outro, cada vez mais aumenta o tempo e o interesse do cidadão pela *polis* e a sua atividade política.⁹

Os artesãos eram chamados de *banansoi*, ou seja, homens que só tinham como preocupação a sua ocupação e não a coisa pública. Arendt ressalta que, somente a partir do século V. a.C, é que, na *polis*, há a classificação das ocupações de acordo com a quantidade de esforço. Aristóteles, por sua vez, considerava mesquinhos os que se ocupavam dos ofícios que desgastavam o corpo, porém, mesmo lhes recusando cidadania, incluiu pastores e pintores na esfera pública, excluindo os camponeses e escultores.

Arendt chama atenção para a opinião de que ambos, o *labor* e o trabalho, eram vistos com desdém pela antiguidade pelo fato de apenas os escravos exercerem essas atividades. Isso é um preconceito dos historiadores modernos. Os antigos pensavam que era necessário ter escravos porque a própria vida exige isso da natureza.

Laborar significava ser escravizado pela necessidade, escravidão está inerente às condições da vida humana. Pelo fato de serem sujeitos às necessidades da vida, os homens só podiam conquistar a liberdade subjugando outros que eles, à força, submetiam à necessidade. A degradação do escravo era um rude golpe do destino, um fardo pior que a morte, por implicar a transformação do homem em algo semelhante a um animal doméstico. Assim, qualquer alteração na condição do escravo, como alforria, ou qualquer mudança de circunstâncias políticas gerais que elevasse certas ocupações a um nível de relevância pública, significava uma mudança na natureza do escravo. (ARENDR, 2007, pp. 94-95).¹⁰

A instituição da escravidão antiga não era fundamentada, como na modernidade, na mão de obra barata. O objetivo era excluir o *labor* da esfera do humano. Mas, o que mais importa em nossa avaliação, pela ótica arendtiana, é o fato de a distinção entre trabalho e *labor* ser ignorada na antiguidade. Havia, então, uma distinção entre o lar doméstico e a esfera pública. Arendt ainda reforça que, mesmo com o advento da teoria política, as distinções entre público e privado não foram devidamente enfatizadas. A ocupação política também foi rebaixada à

⁹ Havia, na Grécia antiga a distinção entre escravos, inimigos de guerra vencidos que eram levados para trabalharem nas casas dos vencedores (*dmoes*). Ali desenvolviam atividades para manutenção da casa, provendo o sustento de seus senhores (*oiketai*). Havia também os *demiourgoi*, que eram os outros operários do povo e tinham a liberdade de transitar nas duas esferas pública e privada.

¹⁰ Conferir original do inglês: “To work meant to be enslaved by necessity, and this enslavement was inherent in the conditions of human life. Because men were dominated by the necessities of life, they could win their freedom only through the domination of those whom they subjected to necessity by force. The slave's degradation was a blow of fate and a fate worse than death, because it carried with it a metamorphosis of man into something akin to a tame animal. A change in a slave's status, therefore, such as manumission by his master or a change in general political circumstance that elevated certain occupations to public relevance, automatically entailed a change in the slave's "nature.” (ARENDR, 1998, pp. 83-84).

necessidade e esta passou a ser o denominador comum das manifestações da *vita activa*. Ela descarta o auxílio do pensamento político cristão que permanece na mesma linha de distinção realizada pelos filósofos. Discutiremos esse ponto mais adiante com a posição de Agamben, que recorre ao pensamento cristão para fundamentar sua filosofia política. Uma das biógrafas de Arendt argumenta que:

H. Arendt se mostrava às vezes tão desesperada com o século XX, onde a obsessão com o trabalho e a produtividade parecem ter amiúde deixado ao homem – como diz ela – a desalentadora opção entre escravidão produtiva e liberdade improdutiva, e onde até mesmo o artesão desapareceu quase inteiramente de cena sob o impacto da produção em massa. (MAY, 1996, p. 75).

Com os modernos, há uma inversão de posição, em que ação e contemplação são modificadas em sua valoração. O trabalho (*labor*) é glorificado, e o *animal laborans* é promovido à posição ocupada anteriormente pelo *animal rationale*. Apesar dessas inversões, surpreende Arendt o fato da modernidade não produzir uma teoria que distinga com clareza o *animal laborans* do *homo faber*, ou seja, entre o *labor* e o trabalho. O que encontramos é a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, qualificado e não-qualificado e trabalho manual e intelectual. Entre essas distinções, Arendt considera que somente a estabelecida entre trabalho produtivo e improdutivo aprofunda a questão. Por isso, Arendt afirma que “a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e coerente de algo com que toda a era moderna concordava.” (ARENDRT, 2007, pp. 96-97). Ambos, Marx e Smith, estavam de acordo com o menosprezo pelo trabalho improdutivo, pois era uma perversão denominar como trabalho uma atividade que era indigna desse nome. O trabalho deve ser uma atividade que tem como finalidade enriquecer o mundo.

Arendt observa ser possível que Marx compartilhasse do desprezo que Smith tinha para com os criados, considerados como convivas ociosos que não contribuíam com nada em troca do seu consumo. Porém, é interessante analisar que, na antiguidade, o trabalho era identificado com a escravidão, considerando-se os criados servis, ou caseiros (*oiketai*), que visavam à subsistência, ou seja, eles não trabalhavam para produção, e a contribuição que eles deixavam em troca do seu consumo era a liberdade.

Desse modo, a distinção entre trabalho improdutivo e produtivo tem mais proximidade com a distinção entre *labor* e trabalho. Para Arendt, é típico do *labor* não deixar nada atrás de si, nele o resultado do trabalho é consumido de forma rápida. Não é sem motivo que, na

modernidade, houvesse um entusiasmo e um fascínio pela produção, nunca vistos pela humanidade. A tendência era, então, “encarar todo *labor* como trabalho e falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo para eliminar totalmente o *labor* e a necessidade.” (ARENDDT, 2007, p. 98).

É perceptível, então, que o *labor* foi emancipado, saindo do anonimato e ganhando visibilidade na esfera pública. Karl Marx entende que a atividade do trabalho (*labor*), independente de circunstâncias históricas e sua atuação na esfera pública, contém produtividade própria, mesmo que seus produtos sejam fúteis e efêmeros, ou seja, de pouca duração. Arendt enfoca que essa produtividade não reside nos produtos do *labor*, mas na força do homem. Essa força não se esvai depois que ela produz os produtos necessários à subsistência, há sempre um excedente, e é esse excedente que Marx procura entender, pois ele constata que o operário produz mais que o necessário para sua sobrevivência, quer dizer, ele tem capacidade de produzir um excedente de força de trabalho humano. A produtividade é explicada não pelo trabalho, mas pelo excedente de força do trabalho. Sendo esse termo introduzido por Marx como epicentro do desenvolvimento de sua análise econômica, Arendt ressalta o que Engels observa sobre o assunto a ponto de dizer que, a partir desse conceito, Marx deu mais originalidade ao seu pensamento e ao seu sistema. De um lado, temos, então, a produtividade do trabalho, que sempre introduz novos objetos; de outro, a produtividade do *labor*, que se limita apenas a produzir objetos, pois sua intenção está direcionada para manutenção da própria reprodução. Importante observar que, como sua força não é escassa, após produzir o que necessita para a sua manutenção, ela é usada para a reprodução de mais de um processo vital, porém, nunca produzirá outra coisa senão vida.

Dada a existência do indivíduo, a produção da força de trabalho consiste em sua manutenção ou reprodução. Para manter-se, precisa o indivíduo de certa soma de meios de subsistência. O tempo de trabalho necessário à produção da força de trabalho reduz-se, portanto, ao tempo de trabalho necessário à produção desses meios de subsistência, ou o valor da força de trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários à manutenção de seu possuidor. A força de trabalho só se torna realidade com seu exercício, só se põe em ação no trabalho. Através da sua ação, o trabalho, despende-se determinada quantidade de músculos, de nervos, de cérebro etc., que se tem de renovar. Ao aumentar esse dispêndio, torna-se necessário aumentar a remuneração. Depois de ter trabalhado hoje, é mister que o proprietário da força de trabalho possa repetir amanhã a mesma atividade, sob as mesmas condições de força e saúde. A soma dos meios de subsistência deve ser, portanto, suficiente para mantê-lo no nível de vida normal do trabalhador. (MARX, 2008, p.197).

Disso podemos inferir que os trabalhadores não recebem pelo valor da produção dos produtos, mas apenas aquilo que é suficiente para sua manutenção. Ainda, “mediante violenta opressão numa sociedade de escravos, ou mediante a exploração na sociedade capitalista da época de Marx, pode ser canalizada de tal forma que o *labor* de alguns é bastante para a vida de todos.” (ARENDDT, 2007, p. 99).

Será esse realmente o ponto de vista da era moderna? Para Arendt, sim, daí o seu interesse nos estudos de Marx, pois a vida é o elemento central dessa constatação, e é precisamente isso que, na condição humana, é avaliado. O desenvolvimento de sua filosofia política parte também dessa base marxista do trabalho, porém entenderemos que há pontos de concordância e discordância na obra de Arendt sobre as ideias de Marx. Veremos quais, no decorrer desta reflexão. “Marx – sempre, segundo Arendt – praticamente reduz o homem à dimensão trabalho, concebe o homem como um *animal laborans*: como um ente econômico cujo diferencial em relação aos animais é, basicamente, a sua força de trabalho (labor power).” (DANTAS, 2013, p. 05).

Considerando a máxima de Marx de que “todo trabalho é produtivo e improdutivo”. Com essa nova consciência, aquela antiga distinção entre realização de tarefas servis, (que não deixam nada para trás de si, ou seja, não produzem) e o produzir coisas que durem e que possam ser acumuladas, perde seu valor. Com essa nova formatação, Arendt pode constatar do ponto de vista social, ou seja, com a ideia de sociedade moderna, que há uma identificação desta com o processo vital da humanidade. Segundo Arendt, é, nessa sociedade completamente socializada, que tem como foco apenas a sustentação do processo vital, que são orientadas as teorias de Marx. Eis aqui, já evidente, sua postura diante da configuração desta constatação. E isso parece angustiar Arendt, ao afirmar que, com essa postura, a distinção entre *labor* e trabalho seria extinta completamente e todo trabalho se transformaria em *labor*, pois as coisas seriam balizadas não pela perspectiva do humano enquanto humano (qualidade humana e objetiva), mas pela perspectiva da força do trabalho, ou seja, pelas funções do processo vital.¹¹

Sobre a distinção entre trabalho qualificado e não-qualificado, Arendt denota que as distinções para Marx são de caráter secundário. Qualquer atividade exige certo grau de qualificação, por mais simples que seja. Na modernidade, a qualificação adquiriu importância para a moderna divisão do trabalho, e atividades conferidas às pessoas especializadas tornaram-se vitalícias. A atividade é dividida em quantas partes possíveis para que essas tantas partes

¹¹ Nesse processo, há o encobrimento das relações entre os homens em favor da relação entre as coisas. O comportamento do trabalhador para com a coisa produzida é alheio, ou seja, o objeto torna-se independente de quem o produziu e da vida humana.

minúsculas sejam divididas entre os operários qualificados. Para Arendt, Marx acertou ao afirmar que essa divisão tende a abolir completamente o trabalho qualificado. O que vai ser comercializado no mercado não é a qualificação individual, mas a força de trabalho, o *labor*. Ela ainda explica que a ideia de trabalho não-qualificado já é uma contradição, pois todo trabalho exige algum grau de qualificação. A distinção em si é válida somente para o *labor*, “e a tentativa de utilizá-la como principal sistema de referências já indica que a distinção entre trabalho e labor foi abandonada em favor do labor.” (ARENDDT, 2007, p.101).

Arendt ainda mostra a categoria entre trabalho intelectual e manual.¹² A conexão entre essas duas atividades, segundo ela, é também o processo do *labor*. O processo de pensar torna-se ainda mais complicado, pois não deixa atrás de si nenhuma coisa tangível, ou seja, o processo de pensar é ainda menos produtivo que o *labor*. O processo de pensar por si mesmo não é materializado em objetos. “Sempre que o trabalhador intelectual deseja materializar seus pensamentos tem que usar as mãos como qualquer outro trabalhador.” (ARENDDT, 2007, pp. 101-102). Talvez fique mais claro entender com essa analogia supondo que estou apenas pensando em escrever esta tese, sem ainda utilizar nada além da mente para tanto. Nesse nível, ainda não materializei meus pensamentos. No momento em que começo a digitar estas páginas, inicio o processo de trabalhar, ou seja, estou materializando meus pensamentos utilizando minhas mãos para escrever esta tese, ou um livro, um artigo, uma revista. Bem, é isso que Arendt, em consonância com o pensamento de Marx, quer aludir: que o processo de pensar e o processo de trabalhar são duas atividades distintas e que nunca vão coincidir. O estudo feito pelo artesão, antes de iniciar a obra, é o estágio mais imaterial.

Na antiguidade, temos um desprezo pelo *labor*, uma desconfiança pelo doloroso esforço. Na modernidade, há a glorificação do *labor*, louvado por causa da produtividade. Ambas as teorias, segundo Arendt, baseiam-se na atitude subjetiva ou na atividade do trabalhador. Certa dessa condição, com a preocupação em distinguir *labor* e trabalho, distinção desprezada pelos teóricos do assunto, Arendt traz a discussão sobre a durabilidade, a permanência da coisa no mundo:

Parece que a distinção entre labor e trabalho, que nossos teóricos tão obstinadamente desprezaram e nossas línguas tão aferradamente conservaram, torna-se realmente apenas uma diferença de grau quando não se leva em conta

¹² O trabalho manual exige esforço físico e habilidade com as mãos, já o trabalho intelectual é caracterizado como a capacidade de desempenho mental. A origem entre trabalho intelectual e manual é encontrada na idade média, porém sua distinção é desenvolvida na idade moderna. Historicamente, na modernidade, toda ocupação deveria mostrar-se útil para a sociedade, como a ocupação mental levantava dúvidas, naturalmente os intelectuais queriam demonstrar sua utilidade e serem considerados membros da população trabalhadora

o caráter de coisa produzida – sua localização, sua função e a duração de sua permanência no mundo. A distinção entre um pão, cuja longevidade no mundo dificilmente ultrapassa um dia, e uma mesa, que pode facilmente sobreviver a gerações de convivas, é sem dúvida muito mais óbvia e decisiva que a diferença entre um padeiro e um carpinteiro. (ARENDDT, 2007, p. 105).¹³

Como observamos, Arendt aponta que há uma discrepância entre a linguagem falada (objetiva), direcionada no sentido de mundo, e as teorias que usamos para compreender o mundo subjetivamente. A linguagem e as experiências humanas existentes na linguagem e não na teoria, fazem-nos compreender o mundo, dentre elas a *vita activa*. Assim, os produtos do trabalho – e não os do *labor* – garantem a permanência e durabilidade das coisas do mundo. Aliás, sem isso, o próprio mundo não seria possível. Entre essas coisas duráveis, encontram-se os bens de consumo. Que são coisas, produzidas pelo *labor* e exigidas pelo corpo, mas que não têm estabilidade, pois são direcionadas para o consumo imediato. Segundo Arendt, elas desaparecem num ambiente de coisas, que não são consumidas, mas usadas, e, à medida que as usamos, nos habituamos e nos acostumamos. Coisas, bens e homens habitam, então, um mesmo mundo e criam uma familiaridade “O que os bens de consumo são para a vida humana, os objetos de uso são para o mundo do homem.” (ARENDDT, 2007, p. 106). Resumindo, de um lado temos bens de consumo e objetos de uso. Estes com certa durabilidade, aqueles consumidos quase que imediatamente.

Diferentemente dos bens de consumo e dos objetos de uso, os produtos da ação e do discurso são, por si mesmos, destituídos de tangibilidade, menos duráveis e mais fúteis do que os que são produzidos para o consumo. Segundo Arendt, a realidade dos produtos da ação e do discurso depende da pluralidade humana, ou seja, da constante presença dos outros, que possam atestar, ouvir e ver. “A ação, o discurso e o pensamento têm muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem com o trabalho ou o labor. Em si, não produzem nem geram coisa alguma: São tão fúteis quanto a própria vida.” (ARENDDT, 2007, p.106). Para que a ação, o discurso e o pensamento se tornem coisas mundanas (feitos, fatos, eventos, organizações de pensamentos ou ideias), é preciso que sejam vistos, ouvidos e lembrados para depois serem transformados em coisas, coisificados, como, por exemplo, esta tese que escrevo, um livro, uma arte poética, uma escultura, um monumento ou registro documental. Isto se apoia, então, em

¹³ Conferir original do inglês: “It seems that the distinction between labor and work, which our theorists have so obstinately neglected and our languages so stubbornly preserved, indeed becomes merely a difference in degree if the worldly character of the produced thing—its location, function, and length of stay in the world—is not taken into account. The distinction between a bread, whose “life expectancy” in the world is hardly more than a day, and a table, which may easily survive generations of men, is certainly much more obvious and decisive than the difference between a baker and a carpenter.” (ARENDDT, 1998, pp. 93-94).

duas bases: 1) Todo o mundo fatural dos negócios humanos depende da presença dos outros; e 2) A transformação desses elementos em coisas, ou seja, a mudança do intangível ao tangível. As atividades da ação do discurso e do pensamento dependem da lembrança e da reificação da lembrança para que possam existir.

As coisas de consumo estão sempre condenadas ao desaparecimento: elas vêm e vão, são produzidas e consumidas de acordo com o ritmo cíclico da vida. Nascimento e morte são características do processo vital. Na visão de Arendt, a vida segue uma trajetória linear, e a vida humana tem como característica principal o fato de, em si mesma, ser plena de eventos que são narrados como histórias e estabelecem uma biografia. “Era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoé*, que Aristóteles se referia quando dizia que ela é, de certa forma, uma espécie de práxis.” (ARENDDT, 2007, p. 109). Nesse ponto, ação e discurso estão ligados de forma íntima à ideia grega de política.

Na visão de Arendt, Marx, ao definir o trabalho como o metabolismo do homem com a natureza, deixa claro que o compreende de forma fisiológica. O ciclo eterno da vida biológica gera dois estágios (trabalho e consumo). A base desse ciclo é o consumo e, conseqüentemente, a atividade que garante ou provê o consumo é o *labor*. O resultado da produção do *labor* é destinado à alimentação do processo da vida, e a regeneração do consumo faz regenerar o processo da vida, reproduzindo, assim, “nova força de trabalho” que possa sustentar o corpo para retornar à atividade laboral. A própria necessidade de subsistir direciona o *labor* e o consumo.

Segundo Correia, ao falar sobre esse processo da natureza, do trabalho e consumo “Marx fala de metabolismo, enfatiza Arendt, pensa de fato fisiologicamente: está em questão o processo vital circular no qual o trabalho sacia as necessidades vitais, ao produzir bens de consumo que regeneram o processo vital, e, finalmente, reproduz força de trabalho.” (CORREIA, 2013, p. 215). Concordamos ainda com a interpretação de Correia (2013), quando se refere ao pensamento arendtiano e afirma que, na solidão do próprio metabolismo, cada indivíduo humano converte-se em *animal laborans*, ou seja, em apenas mais uma das espécies que habitam a terra.

Para Arendt, a partir de Locke, descobriu-se que o *labor* é a fonte de toda a propriedade que a promoção do próprio *labor* o colocou em uma posição privilegiada. Essa elevação foi prosseguida por Smith que afirmou ser o *labor* fonte de toda riqueza. Porém, foi com o sistema do *labor* de Marx que o *labor* foi tratado como tal. Locke preocupava-se em instituir a propriedade privada; Smith, com a explicação do livre acúmulo da riqueza. Mas, para Arendt, somente Marx estava preocupado com a ideia de o *labor* em si ser a fonte da capacidade humana

de construir um mundo: “ou, antes, o motivo mais óbvio pelo qual esses grandes autores não se deram conta delas – é o fato de que equacionam o trabalho com o *labor*, de certa forma que atribuem ao *labor* certas qualidades que somente o trabalho possui.” (ARENDRT, 2007, p.113). Esse equacionamento leva Arendt a fazer críticas também à Veblen que, segundo ela, está na lista de grandes absurdos provocados pela má interpretação dos conceitos. Veblen afirma que “a prova duradoura do trabalho produtivo é o seu produto material – quase sempre um artigo de consumo.”¹⁴ Arendt analisa que essa prova duradoura é destruída quando consumida, e isto, em termos de *labor*, acontece de forma imediata, pois o produto está para ser consumido para a subsistência, para a manutenção da vida.

Arendt ainda formula outra crítica a Marx, dessa vez em desacordo com ele, pois segundo ela, ao insistir que o trabalho termina com o produto final, ele acaba esquecendo a própria formulação ou definição desse processo como metabolismo entre o homem e a natureza. Nesse processo, o produto é incorporado de forma imediata, consumido e destruído. Quer dizer: se destruído, a própria força de trabalho, que o próprio Marx apontou, não deixa esgotar o processo cíclico e vital do organismo.

Para Arendt, a atitude de Marx, em relação ao trabalho e ao seu pensamento, sempre foi equivocada. “Embora o trabalho fosse uma eterna necessidade imposta pela natureza e a mais humana e produtiva das atividades do homem, a revolução, segundo Marx, não se destinava a emancipar as classes trabalhadoras, mas emancipar o homem do trabalho.” (ARENDRT, 2007, p.116). Para ele, apenas quando o trabalho é suprimido, é possível o acesso à liberdade, ou seja, é possível vencer a necessidade. A liberdade inicia quando o trabalho termina, pois este é imposto pela necessidade. De acordo com Arendt, essas são contradições do pensamento de Marx, que costumam aparecer nos grandes escritores. É interessante notar que, mesmo encontrando essas contradições no pensamento de Marx, Arendt reforça que a definição de *animal laborans* está em todos os estágios da sua obra. Definição que levará o homem a uma sociedade em que não será mais necessário esse poder desenvolvido pela manutenção do *animal laborans*. E, nesta configuração, surge um dilema: o que é mais interessante escolher, a escravidão produtiva ou a liberdade improdutiva?

A modernidade produziu algumas superstições como “dinheiro gera dinheiro” e poder gera poder. Arendt aponta que isso ocorre porque está fundamentada na metáfora da fertilidade da vida. Assim, é possível observar que, de todas as atividades do homem, apenas o *labor* é interminável, pois está acompanhando a própria vida, que não se define por decisões

¹⁴ Citação na obra de Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure* de 1917, p. 44.

voluntárias. Assim, Marx fundamenta toda sua teoria na concepção de trabalho (*labor*) e procriação, apresentando-as como modalidades do mesmo processo da fértil vida. Para ele, o trabalho era a própria reprodução da vida do indivíduo e a procriação a produção de outras vidas para garantir a vida da espécie. “Portanto, o trabalho em Marx – pensa Arendt – é algo parcial, corresponde a apenas um tipo de trabalho, àquele mais ligado à reprodução animal da espécie.” (DANTAS, 2013, p. 06).

Marx desenvolveu, em torno disso, o que ele chama de trabalho abstrato, a força de trabalho ou *labor power*. O excedente de trabalho é a quantidade de *labor power* produzido depois que os meios para a manutenção da vida foram produzidos.

Marx, então, reduz a humanidade a algo como força de trabalho:

A diferença entre a vida humana e a animal seja a *ratio*, ou o pensamento; que, o homem, nas palavras de Hegel, seja ‘essencialmente espírito’. Para o jovem Marx, o homem é essencialmente um ser natural dotado da faculdade da ação, [...] e sua ação permanece “natural” porque ela consiste no trabalho – o metabolismo entre o homem e a natureza; Em seguida, a mesma Arendt acrescenta que Marx confirma que a humanidade do homem consiste em sua força ativa e produtiva, que em seus aspectos mais elementares chama de força de trabalho. (WAGNER, 2000, p. 91).

Há, então, em Marx uma inversão de ordem hierárquica. “E é esta nova hierarquia das aptidões humanas, estabelecida por Marx que estará no coração da crítica de Arendt a ele, inclusive porque naquela hierarquia está presente a percepção de Marx sobre a sociedade moderna.” (DANTAS, 2013, p. 06). Arendt mostra, então, que Marx reduz o homem ao *animal laborans*, ou seja, ao *labor*. Por *labor*, entende-se o trabalho não-qualificado, direcionado para a produção do que é necessário para a manutenção da vida, da espécie. Segundo o pensamento de Arendt sobre Marx, o trabalho corresponde a apenas um tipo de trabalho, ligado à reprodução animal e manutenção da espécie.

Contraopondo essa interpretação (de Arendt sobre Marx) da redução do homem a apenas a reprodução animal, encontramos, na obra *A Ideologia Alemã*, que essa atividade (o trabalho) verdadeiramente humana é também produção da história, logo, é impossível ler a passagem a seguir e não identificar uma definição de *animal laborans*:

O primeiro pressuposto de toda a história humana é naturalmente a existência de indivíduos humanos vivos. (...) Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião, pelo que se queira. Eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir os seus meios de vida, um passo condicionado pela sua organização corporal. Ao produzirem os seus meios de vida, os homens produzem indiretamente a sua vida material mesma. O modo pelo qual os homens produzem os seus meios de vida depende

inicialmente da constituição mesma dos meios de vida encontrados aí e a ser produzidos. Este modo da produção não deve ser considerado só segundo o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele já é antes uma maneira determinada de atividade desses indivíduos, uma maneira determinada de manifestar em a sua vida, um modo de vida determinado. Os indivíduos são assim como manifestam a sua vida. O que eles são coincide, portanto com a sua produção, tanto com o que produzem quanto também com o como produzem. Portanto, o que os indivíduos são depende das condições materiais da sua produção. (MARX & ENGELS, 1983, p. 187).

Também, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, reafirma:

Claro que o animal também produz. Constrói um ninho, moradas para si, tal como a abelha, castor, formiga, etc. Só que produz apenas o que precisa imediatamente para si ou seu filhote; produz unilateralmente, ao passo que o homem produz universalmente; produz apenas sob o domínio da necessidade física imediata, ao passo que o homem produz mesmo livre da necessidade física imediata e só produz verdadeiramente sendo livre da mesma; só produz a si mesmo, ao passo que o homem reproduz a natureza inteira; o seu produto pertence imediatamente ao seu corpo físico, ao passo que o homem se defronta livre com o seu produto. (...) Por ela [a produção do homem] a natureza aparece como a sua obra e a sua realidade efetiva. O objeto do trabalho é portanto a objetivação da vida genérica do homem: ao se duplicar não só intelectualmente tal como na consciência, mas operativa, efetivamente e portanto ao se intuir a si mesmo num mundo criado por ele. (MARX & ENGELS, 1983, pp. 156-157).

Segundo Arendt, Marx abandona essa concepção do homem, pois ele não deixa muito clara a distinção do ser humano com o animal. Chega a citar um parágrafo de *O Capital*, em que, na sua visão, Marx já não se refere mais ao trabalho, mas à obra. Marx aqui já não se referia ao trabalho, mas à obra na qual não estava interessado. Arendt recorre ao capítulo V, da seção III, no primeiro livro de *O Capital*, para chegar a essa conclusão, pois ali encontraremos uma análise mais completa do entendimento de Marx sobre o trabalho útil, ou o trabalho humano. Vejamos o que ela exprime sobre a distinção entre o homem e o animal:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existia na imaginação do trabalhador e, portanto, idealmente. (ARENDDT, 2007, pp. 149- 150).

Sobre essa mesma questão, Magalhães (1985), em um texto crítico sobre Arendt e Marx, traz os seguintes questionamentos: Por que motivo Arendt afirma não se tratar aqui da própria concepção de Marx do trabalho, quando ele a explicita justamente em todo este capítulo? O processo de trabalho [*Arbeits-Prozess*], tal como foi concebido por Marx, caracteriza-se pela unidade do trabalho intelectual e corporal, do trabalho consciente e de sua realização material, unidade que o trabalho assalariado vai justamente separar. A que teoria ou a que concepção do trabalho, em Marx, Arendt refere-se então? Ao fato de que o trabalho tornou-se, na produção capitalista, trabalho assalariado, trabalho alienado? – o que Marx critica sem cessar. Tal é a problemática que a reflexão de Arendt nos apresenta, que parece haver uma má interpretação sobre o conceito de trabalho em Marx. Na mesma direção, é possível concordar com Sheldon Wolin ao argumentar que Arendt:

nunca conseguiu compreender a lição básica ensinada não apenas por Marx, mas também pelos economistas clássicos, de que uma economia não é meramente trabalho, propriedade, produtividade e consumo: é uma estrutura de poder, um sistema de relações contínuas em que o poder e a dependência tendem a tornarem-se cumulativos e as desigualdades são reproduzidas em formas cada vez mais sofisticadas. (WOLIN, 1983, pp. 09-10).

“A era moderna travou suas batalhas em nome da vida, da vida da sociedade.” (ARENDDT, 2007, p. 122). Com essa máxima apresentada por Arendt, é evidente que a política, na modernidade, está para a vida, a administração doméstica dos seus indivíduos, sendo o corpo o mais privado no processo vital, incluindo a fertilidade, e como tal, a sociedade legitima essas atividades que o próprio processo vital impõe. Arendt ressalta que, dessas atividades, o *labor*, por se caracterizar como atividade, e não mera função, é a menos privada, a única que passa a sensação de que não deve ser escondida (ressaltando que isso é possível na sociedade moderna). Assim, afirma Arendt:

Se, no começo do século (com Nietzsche e Bergson), a vida e não o trabalho foi proclamada criadora de todos os valores, esta glorificação da mera dinâmica do processo vital aboliu aquele mínimo de iniciativa presente até mesmo em atividades que, como o labor e a procriação, são impostas ao homem pela necessidade. (ARENDDT, 2007, p.129).

O problema apontado por Arendt reside na dificuldade de se construir um espaço comum, pois esse domínio do processo vital traz como consequência a socialização desse processo. Isso significa que nem mesmo a substituição do indivíduo pela sociedade coletiva é

capaz de eliminar a privacidade da experiência dos processos do corpo, onde se manifesta a vida e a atividade do *labor*. Arendt ainda alerta que nem a abundância dos bens nem a redução do tempo gasto no *labor* trarão como resultado a fundação de um mundo comum. A ausência de um lugar físico privativo (para se esconder da esfera comum) não torna o *animal laborans* menos privado. Marx, na visão de Arendt, acertou quando predisse que a decadência da esfera pública é a consequência do desenvolvimento das forças produtivas da sociedade. Os homens socializados, tendo sido libertados do trabalho usufruiriam a liberdade em suas atividades privadas, cada vez mais isoladas. A atividade do *labor*, que mantém a vida, é indiferente ao mundo, é como se ele não existisse. Então, para Marx, a humanidade socializada é composta de pessoas isoladas do mundo, não importando se são escravos domésticos (submissos pela violência imposta por terceiros) ou pessoas livres que exercem deliberadamente suas funções.

Enquanto o *animal laborans* ocupar o domínio público, enquanto ele continuar de posse dele, não existirá, para Arendt, um domínio verdadeiramente público, mas meramente um âmbito de atividades privadas. Porém, segundo Raymond Aron, no seu *Essai sur les libertés* (1976, p. 42-44), não é assim que Marx pensa:

No ponto de partida, Marx não quer voltar atrás no que diz respeito às conquistas da Revolução Francesa, ele quer consumi-las. Democracia, liberdade e igualdade, estes valores se impunham, com evidência, a ele. O que causa indignação a Marx, é que a democracia seja exclusivamente política, que a igualdade não fosse além do boletim de voto, que a liberdade, proclamada pela Constituição não impedirá a sujeição do proletário ou as doze horas de trabalho das mulheres e das crianças. (...) Se as liberdades políticas e pessoais foram nomeadas por ele de informações, não era porque ele as recusava, mas sim porque elas lhe pareciam desprezíveis enquanto as condições reais de existência impedissem a maioria dos homens de usufruir autenticamente esses direitos subjetivos. Criar uma sociedade na qual todos os homens pudessem, durante toda a sua existência, realizar efetivamente o ideal democrático, era essa, sem dúvida, a utopia em direção pelo qual o pensamento do jovem Marx caminhava. (...) Não o esqueçamos: Marx sempre reconheceu o risco de sujeição que a recusa de estabelecer uma discriminação entre a sociedade civil e a sociedade política continha. (ARON, 1976, pp. 42-44).

O caminho percorrido pelo pensamento de Marx parece não ser o mesmo que Arendt aponta. O *animal laborans*, completa Arendt, não foge do mundo, mas dele é expelido, pois ele está aprisionado na privatividade do seu próprio corpo. Desta constatação, fica claro que a satisfação das necessidades não pode ser compartilhada com ninguém de forma completa. Interessante notar que, na antiguidade, os escravos trabalhavam para arcar com o ônus do consumo de uma casa e não produzir para uma sociedade. Os instrumentos utilizados para

suavizar o esforço não são produtos do próprio *labor*, mas do trabalho, eles pertencem ao universo dos objetos, não do uso. Através do uso desses objetos, a força humana é multiplicada e até mesmo quase que substituída. Esses instrumentos também multiplicam a fertilidade do *animal laborans* e, de certa forma, produzem abundância de bens de consumo.¹⁵

Arendt ainda explora a divisão do trabalho, que segundo seu pensamento, resulta diretamente do processo do *labor* e não deve ser confundido com a especialização do trabalho. O que tem em comum entre a especialização do trabalho e a divisão do *labor* é apenas o princípio geral de organização. Esse princípio, em si mesmo, não tem nada a ver com o trabalho e o *labor*, mas tem sua origem na esfera da vida política. Os homens, organizados politicamente, vivem e agem conjuntamente e podem ocorrer tanto a especialização do trabalho como a divisão do *labor*. Na especialização do trabalho, exigem-se diferentes habilidades que são reunidas em conjunto. Sua natureza se baseia no produto já acabado. Já a divisão do *labor* verifica, de forma qualitativa, todas as atividades isoladas e não exige nenhuma qualificação. Arendt (2007, p.135) ressalta que essas atividades “não têm uma finalidade em si mesmas, mas representam, de fato, somente certas quantidades de *labor power* somadas umas às outras de modo puramente quantitativo.” Por exemplo, três ou mais homens reúnem sua força de *labor power* uns com os outros como se fosse um só que executasse.

Na divisão e organização do trabalho na sociedade moderna, é constatado o acúmulo ilimitado de riqueza. O problema é como acomodar esse consumo individual. Arendt ainda indica que a humanidade, como um todo, está longe de alcançar o limite da abundância e, nesse caso, a solução é tratar objetos de uso como se eles fossem bens de consumo. Assim, por exemplo, uma cadeira teria sua durabilidade reduzida tanto quanto o rápido consumo de uma camisa. “Esta forma de tratar as coisas do mundo é perfeitamente adequada ao modo como elas são produzidas. A revolução industrial substituiu todo artesanato pelo *labor*.” (ARENDR, 2007, p.137). O resultado desse acontecimento foi que os produtos do mundo moderno foram transformados em produtos do *labor*. O destino desses produtos é o consumo, ao contrário dos produtos do trabalho destinados a serem usados. A aceleração da taxa de uso dos objetos é um movimento devorador que nos leva a consumir “nossas casas, nossos móveis, nossos carros, como se estes fossem as boas coisas da natureza que se deteriorariam se não fossem logo

¹⁵ Arendt recorre à explicação grega, baseando-se em Aristóteles para entender que o processo vital é uma atividade interminável e que o instrumento que se assemelha a ele é um *perpetuum mobile*, ou seja, o *instrumentum vocale* (escravo) que contém vida e é ativo quanto o organismo a que serve. Por isso, os escravos não podem ser substituídos por instrumentos ou ferramentas feitas pelo artífice. Esses Instrumentos são de ordem secundária para a atividade do labor.

trazidas para o ciclo infundável do metabolismo do homem com a natureza.” (ARENDR, 2007, p.138).

A conclusão de Arendt é que o mundo produzido pelo *homo faber*, que estabelecia a permanência, estabilidade e durabilidade, foi substituído em benefício da abundância almejada pelo *animal laborans*. Assim, a sociedade contemporânea é composta de operários, porque apenas o *labor* produz abundância. Ela afirma também que transformamos o trabalho em *labor*, dividindo-o em minúsculas partículas até forjar a divisão do trabalho que tem como intenção eliminar a “estabilidade *inatural*”, para abrir as comportas ao *labor power*.

Labor e consumo são, então, dois estágios de um mesmo processo imposto pelas necessidades da vida, em que a vivência humana é formada pela sociedade de operários (*laborers*, ou homens que laboram). Essa sociedade, segundo Arendt, não surgiu da emancipação das classes trabalhadoras, mas da elevação da atividade do *labor* bem antes da emancipação política dos trabalhadores. O mais importante não é o feito de que, pela primeira vez, operários são admitidos como cidadãos com direitos iguais na esfera pública, mas, “que quase conseguimos nivelar todas as atividades humanas, reduzindo-as ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância.” (ARENDR, 2007, p.139). O próprio sustento é o que todos devem almejar independentemente do que se faça. Em consequência, sustenta Arendt, todas as profissões sérias são chamadas de trabalho. Enquanto que aquelas atividades que não são necessárias para a vida do indivíduo e que não contribuem para o processo vital da sociedade, são classificadas como lazer. O *labor* não se igualou à atividade da *vita activa*, mas não tem como negar o seu predomínio.

Arendt afirma que as artes da violência, das guerras, da pirataria e do poder absoluto foram convertidas a serviço dos vencedores ocasionando o retorno da necessidade em seu nível mais elementar. Na era moderna, a glorificação do *labor* reduziu o uso de instrumentos de violência nas relações humanas e os substituiu estendendo a todos as obrigações das classes servis.

É como se a crescente eliminação da violência no decorrer de toda era moderna tenha quase automaticamente dado acesso ao retorno da necessidade em seu nível mais elementar. O que já sucedeu uma vez em nossa história, nos séculos do declínio do Império Romano, pode estar acontecendo novamente. Também naquela época o *labor* tornou-se ocupação das classes livres, somente para levar a estas as obrigações das classes servis. (ARENDR, 2007, p.142).

Nessa investigação, Arendt problematiza a questão da liberdade, pois indaga: como fica esse âmbito uma vez que o domínio da necessidade, a emancipação do *labor* é real? A liberdade está submissa à necessidade? Segundo Arendt, Marx percebeu esse problema, por isso, ele insistiu quando afirmou que o objetivo da revolução não era a emancipação das classes trabalhadoras, mas a libertação do homem em relação ao trabalho. Isso, para Arendt, parece utópico e constitui o único elemento utópico no pensamento de Marx. “O consumo isento de dor e de esforço não mudaria, apenas aumentaria o caráter devorador da vida biológica, até que uma humanidade, inteiramente libertada dos grilhões da dor e do esforço, pudesse livremente consumir o mundo inteiro e reproduzir diariamente tudo o que desejasse consumir.” (ARENDR, 2007, p. 144). Arendt desconfia desse consumo sem dor e sem esforço e, nisso, discorda profundamente de Marx. Segundo sua visão, se o homem alcançasse realmente esse nível de consumo livre da dor e do esforço provocados pela necessidade, haveria uma quantidade muito elevada de mercadorias, de coisas que apareceriam e desapareceriam a cada instante no processo vital da sociedade. E isso não é relevante para a sociedade, pois seria um temerário dinamismo de um processo vital inteiramente motorizado:

O perigo da futura automação não é tanto a tão deplorada mecanização e artificialização da vida natural, quanto o fato de que, a despeito de sua artificialidade, toda a produtividade humana seria sugada por um processo vital enormemente intensificado e seguiria, sem dor e sem esforço, o seu ciclo natural eternamente repetido. (ARENDR, 2007, pp.144-145).

Com isso, as máquinas, em ritmo acelerado de produção, aumentariam de forma intensificada o ritmo natural da vida, porém não teriam o poder de alterar, apenas potencializar a ação destruidora contra a durabilidade, principal característica da vida em relação ao mundo.

Outra crítica de Arendt a Marx é em relação à esperança que ele tinha de que as horas vagas algum dia emanciparão os homens da necessidade tornando produtivo o *animal laborans*, alimentado por uma filosofia mecanicista. A força de trabalho do homem nunca se perde e, se não for usada nas tarefas pesadas, será utilizada em tarefas mais nobres. Aliás, emancipar os homens dessas horas de trabalho, esse é o cerne que conduz a essa crítica. Segundo Magalhães (1985), a grande contradição que atravessa toda a obra de Marx, segundo Arendt, seria a seguinte: embora o trabalho tenha sido definido por Marx, por um lado, como uma eterna necessidade imposta pela natureza, a revolução se destinava, por outro lado, diz ele, a emancipar o homem do trabalho. O que parece claro é o fato de que, em nenhum momento, Max definiu o homem como um *animal laborans* – ele parte da produção dos homens, que é determinada socialmente e, nisso, ele não tem como proposta para esses homens uma sociedade livre do

trabalho, que não seria mais necessário. “ele propõe, isto sim, nesse trecho do Livro Terceiro de O Capital, uma sociedade na qual os homens estariam libertos do trabalho alienado.” (MAGALHÃES, 1985, pp. 42-43). Desse modo, concordando com a ótica de Magalhães, recorrendo à ideologia Alemã podemos identificar como Marx realmente não define o homem como *animal laborans*, mas como ser social que, desde o início, não age apenas sobre a natureza:

A produção da vida, tanto da própria pelo trabalho quanto da alheia pela procriação, aparece agora já de imediato como uma relação dupla – de um lado como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que com isto se entende a cooperação de vários indivíduos, não importando sob que condições, de que modo e para que finalidade. Depreende-se disto que um determinado modo de produção ou estágio industrial está sempre unido a um determinado modo de cooperação ou estágio social, este modo de cooperação sendo ele mesmo uma força produtiva, [depreende-se disto] que a quantidade das forças produtivas acessíveis aos homens condiciona o estado social e que portanto a história da humanidade precisa ser trabalhada e estudada sempre em conexão com a história da indústria e da troca. (...). Os homens têm história porque tem que produzir a sua vida, e a tem que produzir de modo determinado: isto está dado por sua organização física; da mesma maneira que a sua consciência. (MARX, 1982, pp. 1060-1061).

Arendt considera falaz e ilusória essa posição de Marx (A revolução do trabalho, interpretada por ela, como emancipação, livre de trabalho), uma vez que, quase cem anos depois dele, tornou-se perceptível que o *animal laborans* jamais gasta suas horas vagas em outra coisa senão consumir. Arendt pondera que o fato de o *animal laborans* refinar e direcionar seu consumo não apenas para as necessidades, visando as “superfluidades” da vida, isso não mudará o efeito de uma sociedade organizada nesse modelo, pois é eminente o grande perigo em que tudo nesse mundo vai se tornar objeto de consumo, ou seja, a aniquilação de tudo através do consumo.

Outra constatação feita por Arendt é a de que o domínio do *animal laborans*, isto é, a sua emancipação da esfera pública traz como consequência o esvaziamento do espaço público, pois enquanto o *animal laborans* estiver de posse dessa esfera não haverá um espaço verdadeiramente público, mas atividades privadas exibidas em público. *Labor* e consumo trazem como resultado um grande problema: a infelicidade universal e a exigência de que o *animal laborans* alcance essa felicidade quando os processos vitais de “exaustão e regeneração” estiverem em equilíbrio. A Deficiência de *labor*, ou seja, a falta de *labor* suficiente para manter uma sociedade de operários gera um sintoma, a infelicidade em massa. “Pois segundo o *animal*

laborans – e não o artífice nem o homem de ação – jamais exigiu ser feliz ou pensou que homens mortais pudessem ser felizes.” (ARENDDT, 2007, p.147).

Arendt ainda chama a atenção para o perigo da realização do *animal laborans*: a economia se tornou uma economia de desperdício, ou seja, todas as coisas devem ser devoradas e descartadas de forma mais rápido possível, senão o processo chega ao fim repentinamente. Outro perigo que uma sociedade assim pode trazer é o deslumbre do *animal laborans* diante da grande abundância e fertilidade, pois, preso num interminável processo, é incapaz de reconhecer sua própria futilidade, “a futilidade de uma vida que não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir após terminado o labor.” (ARENDDT, 2007, p.148).

2.3 A vida do animal laborans e do homo faber

Nesta exposição, pretendo realizar uma análise dos conceitos de *animal laborans e homo faber* em Hannah Arendt. Após esse percurso e tendo chegado à conclusão de que a vida é o novo protagonista da política contemporânea, entenderemos que o processo biológico do trabalho, próprio do *animal laborans* dirimiuiu na modernidade o processo de fabricação do *homo faber*.

O conceito *homo faber*, em sua origem latina, significa “aquele que trabalha sobre”, ou seja, o que faz algo com materiais. Contrariamente, o *animal laborans* labora e mistura-se com os materiais. O *homo faber* é, então, o que fabrica uma vasta variedade de objetos e constitui, segundo Arendt, o artífice humano. Outra constatação para Hannah Arendt é a de que “o declínio do espaço público, da ação, da política e do exercício da cidadania, enquanto, manifestações da liberdade política consolidaram-se na modernidade com a ascensão do *homo faber*.” (BAZZANELLA, 2010, p. 94).

De acordo com Arendt, a questão da durabilidade do mundo constitui elemento para entender a relação do homem e seus artefatos. O artífice humano não tem uma durabilidade absoluta. “O uso que dele fazemos, embora não o consuma, o desgasta.” (ARENDDT, 2007, p.149). Analisando os efeitos da cultura de massa, Hannah Arendt afirma que “o mundo, o lar feito pelo homem, construído na terra e fabricado com o material que a natureza coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas.” (2007, p. 147).

Na visão de Baudrillard, o consumo é próprio da sociedade contemporânea. Na Teoria da classe ociosa, Veblen dá legitimidade a isso, num processo que vem desde a Revolução

Industrial na Inglaterra. “Isso acontece hoje não por haver mais volume de bens no mercado nem para satisfação das necessidades, mas pela conversão do objeto em signo.” (BAUDRILLARD, 2002, p. 207). Isso significa dizer que o objeto de consumo é personalizado e, uma vez nesse estado, é consumido. Vale ressaltar que o termo é utilizado no duplo sentido da palavra, ou seja, “efetuar” e “suprimir”. Os objetos são utilizados e logo são substituídos por outros signos (imagens): “Toda essa indústria se especializa na aceleração do tempo de giro por meio da produção e venda de imagens.” (HARVEY, 1992, p.262).

O consumismo de massa acelera a produção dos objetos. Essa aceleração tem como efeito a perda do valor de uso do objeto, ou seja, sua durabilidade e seu descarte. “Sua mera abundância os transforma em bens de consumo. A interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo [...]” (ARENDDT, 2007, p. 138). O ciclo das coisas feitas pelo homem segue uma lógica interminável, ou seja, mesmo que a pessoa não use ou consuma um objeto, ele retornará ao processo natural do qual foi retirado. Segundo Arendt, o uso desgasta a durabilidade e não o próprio objeto. Esta durabilidade tem como marca a independência das coisas em relação aos humanos, seus produtores e usuários. Essa independência dá ao objeto resistência ao modo destruidor e voraz dos seus usuários. É importante, então, na visão arendtiana essa relação do homem com os artificios, pois as coisas têm como função estabilizar a vida humana.

A fabricação dos objetos, das coisas, é o trabalho do *homo faber*, que consiste em reificação. A transformação da matéria bruta, como, por exemplo, uma pedra, tem como finalidade a violação que se encontra inerente ao processo de fabricação. *O homo faber*, então, é o criador do artifício humano e também um destruidor da natureza. Assim, “o *animal laborans* que, com o próprio corpo e a ajuda de animais domésticos, nutre o processo da vida, pode ser amo e senhor de todas as criaturas vivas, mas é ainda servo da natureza e da terra; só o *homo faber* se porta como amo e senhor da terra.” (ARENDDT, 2007, p.152). Essa violência criativa demonstra a força humana desenvolvida pelo *homo faber* e o oposto do processo doloroso do simples *labor*. A orientação do trabalho de fabricação segue um modelo para construir o objeto. Arendt diz que esse modelo pode ser em forma de uma imagem na mente ou um desenho esboçado. Através do trabalho esta imagem já adquire certa materialização provisória. A fabricação encontra-se fora do alcance de quem fabrica e os operários não conhecem o nome ou a função da peça que foi produzida pelas suas máquinas.

Desse modo, para Arendt, é impossível ao *animal laborans*, no seu processo de manutenção da vida, a reificação:

O que nos chama a atenção é o verdadeiro abismo que separa todas as sensações corporais, prazer ou dor, desejos e satisfações – sensações tão privadas que não podem ser adequadamente expressas, e portanto absolutamente impossíveis de reificação – das imagens mentais, tão fácil e naturalmente reificáveis que não podemos conceber uma cama sem, antes, ter alguma imagem, alguma ideia da cama ante os olhos de nossa mente, nem podemos imaginar uma cama sem recorrer a alguma experiência visual de coisas reais. (ARENDDT, 2007, p.154).

Há um fato interessante no processo de fabricação: essa imagem mental ou modelo de que estamos falando não desaparece depois que o produto está pronto. Ele continua da mesma forma e pode ser usado em um processo infinito de fabricação. Arendt ressalta que essa multiplicação potencial do trabalho difere em princípio da repetição que caracteriza o *labor*. Essa repetição é própria do ciclo biológico, permanecendo, assim, submissa a ele, por isso, as necessidades não têm como característica a duração por muito tempo. Por outro lado, a multiplicação parte de algo que já tem existência e o multiplica dando status de relativa duração, permanência no mundo. Então, temos que, em primeiro lugar, essa qualidade de modelo que tem permanência e que é multiplicado, inicia antes do processo de fabricação e permanece depois do término e, em segundo, que esse modelo continua sobrevivendo a todos os objetos de uso e ajudando em sua criação.

Sobre o emprego da doutrina dos universais de Platão, Arendt lembra que ele foi o primeiro a empregar o conceito de ideia (eidos, formato, forma) no ambiente filosófico. Suas experiências eram baseadas nas experiências de *poiesis*, ou seja, mesmo fundamentando seu pensamento na filosofia, ele busca exemplos no âmbito da fabricação. E, assim, enaltece Arendt, Platão tinha desejo de dar plausibilidade ao que dizia: uma ideia única, eterna e imutável. Essa ideia é o modelo imutável, isso implica que “a partir da permanência e da unicidade do modelo segundo o qual muitos objetos perecíveis podem ser produzidos.” (ARENDDT, 2007, p.156).

Arendt discorda de Platão, declarando que a política que se baseia em uma ideia da verdade comete injustiça contra os diversos membros da comunidade ao reduzir suas crenças políticas a meras opiniões subjetivas que podem ser ignoradas, e é decididamente antidemocrática. (FRY, 2010, p. 62).

Arendt reforça a afirmação acima na seguinte passagem:

Eu não penso, como se diz muitas vezes, que o conceito de ideia fosse antes de tudo um conceito de padrões e medidas, nem que sua origem fosse política.

Mas essa interpretação é perfeitamente compreensível e justificável, uma vez que o próprio Platão foi o primeiro a usar as ideias com finalidades políticas, isto é, a introduzir parâmetros absolutos na esfera dos assuntos humanos, onde, sem esses parâmetros transcendentais, tudo é relativo. Como o próprio Platão costumava assinalar, nós não sabemos o que é a grandeza absoluta, mas apenas experimentamos algo como maior ou menor em relação a outra coisa. (ARENDDT, 2007, pp.48-49).

Preso ao processo natural do corpo, o *labor* caracteriza-se por não ter começo nem fim, já a fabricação tem um começo e também um fim, isso a distingue de todas as outras atividades do homem. Interessante que a ação, diferentemente de tudo, tem um começo, mas não um fim definido. Com essa constatação, todo objeto de uso construído pelas mãos humanas pode ser destruído por elas mesmas, pois essas coisas não têm tanta urgência no processo necessário da vida já que o seu fabricante pode, a qualquer momento, destruí-las. Assim, o *homo faber* torna-se amo e senhor de si mesmo, ele não está condicionado à coisa que fabricou, ele pode até mesmo destruí-la. Ao *animal laborans* não se aplica a mesma regra, pois ele é dependente das necessidades. Também não se aplica ao homem da ação, pois, afirma Arendt, “que sempre depende de seus semelhantes. A sós, com a imagem do futuro produto, o *homo faber* pode produzir livremente; e também a sós, contemplando o trabalho de suas mãos, pode destruí-lo livremente.” (ARENDDT, 2007, pp. 173-174).

Os instrumentos fabricados pelo *homo faber* aliviam e diminuem o peso mecanizando o *labor* do *animal laborans*. Esses instrumentos são feitos não por necessidade, mas por livre iniciativa. Os instrumentos e ferramentas constituem o caráter do mundo artificial humano, esses mesmos instrumentos, quando utilizados nos processos do *labor*, não têm o mesmo efeito, não constituem o caráter mundano, mas são realmente as únicas coisas tangíveis que ficaram isentas do processo devorador do consumo. Então, para o *animal laborans*, o que representa a durabilidade e estabilidade são os próprios instrumentos que utiliza. Partindo desse pressuposto, Arendt conclui que, numa sociedade de operários, os instrumentos podem assumir perfeitamente o caráter ou função mais que apenas instrumental. Assim, ela relata que as constantes queixas na sociedade moderna dos homens que são escravos das máquinas e que servem a elas têm fundamento na condição do *animal laborans*. A distinção entre meios e fins, típicas das atividades do *homo faber*, não têm sentido no universo do *animal laborans*, pois os instrumentos (fabricados pelo *homo faber*) que vieram em seu auxílio perdem seu caráter instrumental no ato do uso.

Na instância das necessidades da vida e também na esteira da permanência do *labor*, “como parte integrante e ao qual jamais transcende, é ocioso fazer perguntas que pressupõem

categorias de meios e fins – como, por exemplo, se os homens vivem e consomem para ter forças para trabalhar ou se trabalham para ter os meios de consumo.” (ARENDRT, 2007, p. 158). No ritmo do processo do *labor* corporal, em um movimento ordenado com os instrumentos, é desaparecida a diferença entre o homem e a ferramenta e, com isso, o movimento e o ritmo imposto aos operários presidem o processo de *labor* e do trabalho à maneira do *labor*. O movimento da máquina é que impõe o ritmo ao corpo e não o contrário. Desde a revolução industrial, com a emancipação do trabalho e o domínio das máquinas em substituição às ferramentas manuais, o *animal laborans* vive nesse mundo de máquinas.

Com o intuito de averiguar a interação entre o homem e a máquina e a substituição de instrumentos e utensílios por máquinas, Arendt elenca os três estágios do desenvolvimento da tecnologia desde a era moderna. No primeiro estágio, temos a invenção da máquina a vapor que impulsionou a revolução industrial propriamente dita. Nesse estágio, ainda havia a imitação de processos naturais e o uso de forças naturais. As minas de carvão (que geravam matéria prima para o funcionamento da máquina) eram mais novidade do que a própria descoberta da máquina a vapor.

O segundo estágio traz a energia como vetor de desenvolvimento técnico. Diferentemente da fase anterior, esta já não pode ser considerada como uma continuação dos antigos ofícios. É nesse estágio que, segundo Arendt, é desenvolvida a capacidade de desencadear “processos naturais nossos que jamais teriam ocorrido sem nós” e isso, “ao invés de defender cuidadosamente o artifício humano contra as forças elementares da natureza, mantendo-as o mais possível à parte do mundo feito pelo homem, canalizamos essas forças, juntamente com o seu poder elementar, para o próprio mundo.” (ARENDRT, 2007, p. 161). Essa fase realmente provocou uma grande revolução na fabricação, pois com o processo de linha de montagem integrou o que antes era separado na manufatura.

O terceiro estágio é o mais recente na linha da evolução. A automação é o vetor dessa fase que consiste no movimento “autopropelido”, ou seja, fora do alcance da interferência voluntária ou intencional. A diferença entre operação e produto é obsoleta e sem sentido.

Nesse universo, podemos lembrar que o *homo faber*, o fazedor de instrumentos, inventa os utensílios para construção de um mundo e não para servir ao processo vital do homem. Por isso, Arendt alerta que as categorias do *homo faber* e de seu mundo não se aplicam ao ambiente desenvolvido pela automação, pela terceira fase tecnológica. A questão posta não se reduz àquela que nos induz a pensar se somos senhores ou escravos das máquinas, mas se as máquinas estão a serviço do mundo e de suas coisas ou se, em meio aos seus processos automáticos, elas passaram à dominação chegando, até mesmo, na destruição do mundo e de

suas coisas. Assim, nesse processo que automatizou a manufatura, é colocada em xeque e eliminada a premissa de que as coisas do mundo devem ter dependência das intenções ou desígnios do homem “e ser construídas segundo padrões humanos de utilidade e beleza.” (ARENDDT, 2007, p. 165). Arendt afirma que no lugar de utilidade e beleza (critérios mundanos) passa-se a produzir coisas que têm sua forma determinada pela operação da máquina. Então, resumindo, podemos observar que, de um lado, temos as funções básicas (funções naturais do copo, do processo vital do homem) e, de outro, o produto em si depende exclusivamente da capacidade das máquinas. Eis a inversão, na distinção entre meios e fins, típica das atividades do *homo faber*: a projeção de objetos é direcionada agora para a capacidade operacional das máquinas e não mais se projeta máquinas para a produção de objetos. Essa categoria de meios e fins não faz sentido nesse meio de máquinas.

Na sociedade de operários, é criado um pseudomundo, o mundo das máquinas, que substitui o mundo real, não sendo capaz de oferecer aos mortais a tarefa primordial do artifício humano, que é dar aos homens mortais um abrigo com uma permanência e estabilidade maior que o próprio homem. Sobre esse domínio e independência da tecnologia esclarece Arendt:

Os processos naturais de que se alimenta emprestam-lhe uma finidade cada vez maior com o próprio processo biológico, de sorte que os aparelhos, que antes manejávamos tão livremente, começam a parecer carapaças, partes tão integrantes do nosso corpo como a carapaça é parte integrante do corpo da tartaruga. Do ponto de vista desses acontecimentos, a tecnologia realmente já não parece ser produto de um esforço humano consciente no sentido de multiplicar a força material, mas sim uma evolução biológica da humanidade na qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas, de maneira crescente, para o ambiente do homem.” (ARENDDT, 2007, p.166).

Aparentemente o que é afirmado acima mostra uma posição pessimista em relação à rompedora força da tecnologia não mais como um esforço consciente do homem, Arendt, porém, “alega que o modo pelo qual mais pessoas poderiam ser libertadas do *labor*, a fim de participar da política, dá-se mediante os avanços na tecnologia, em vez de maior opressão das pessoas.” (FRY, 2010, p. 164). Com a intervenção do *homo faber* e seus instrumentos, é possível que o fim justifique os meios, uma vez que a violência cometida contra a natureza tem como objetivo a construção do mundo artificial. Na cadeia de fabricação, é justificada a violência contra uma árvore para a retirada da madeira que será utilizada para a construção de uma mesa ou de qualquer outro produto. É o produto final que determina como será organizado o processo do trabalho e tudo que é necessário para que ele tenha êxito. Por outro lado, em relação ao produto,

salienta Arendt, mesmo que esse seja um fim em relação aos meios pelos quais foi produzido, ele nunca chega a ser um fim em si mesmo por causa da sua característica de objeto de uso.

O utilitarismo sistemático do *homo faber* se desenvolve na capacidade de perceber a diferença entre utilidade e significância. Isto é expresso, na linguagem, pela diferença entre o “para que” e “em nome de que”. “Assim, o ideal de aquisição que governa as sociedades comerciais -, já não é, realmente, uma questão de utilidade, mas de significância.” (ARENDR, 2007, p. 167). Então, nessa lógica, o *homo faber* “em nome” da serventia faz seu julgamento levando em conta tudo em termos de “para que”. Arendt alerta para esta perplexidade do utilitarismo, pois ele cai na cadeia interminável de meios e fins sem alcançar nenhum princípio que justifique a categoria de meios e fins, que é a própria utilidade. Partindo dessa ideia, o “para que” torna-se o conteúdo do “em nome do que” e, por isso, Arendt quer dizer que a utilidade, quando promovida à significância, gera a ausência de significado. Somente é possível quebrar essa cadeia de meios e fins e evitar que os fins se tornem meios a serem usados, se se declarar que determinada coisa é um fim em si mesma. Neste mundo do *homo faber*, é complicada essa compreensão do fim em si mesmo, tudo é compreendido em termos de uso, ou seja, como instrumento para a obtenção de outra coisa, com essa interpretação, até mesmo o próprio significado, considerado como “fim em si mesmo” não pode ser compreendido pelo *homo faber*.

Os instrumentos e utensílios que o *homo faber* utiliza para a construção do mundo são, para o *animal laborans*, o seu próprio mundo e o próprio significado deste mundo (que não está ao alcance do *homo faber*) que, para o *homo faber*, é, em si mesmo, paradoxal. Arendt aponta que a solução para este dilema da ausência de significado da filosofia estritamente utilitarista é o afastamento do mundo objetivo das coisas de uso, voltando a atenção para a subjetividade da própria utilidade. “Só em um mundo estritamente antropocêntrico, onde usuário, isto é, o próprio homem, é o fim último que põe termo à cadeia infindável de meios e fins pode a utilidade como tal adquirir a dignidade de significação.” (ARENDR, 2007, p.168). Mas, esse utilitarismo antropocêntrico não evita a tragédia da própria atividade do *homo faber*, ou seja, a degradação do mundo das coisas que é o fim e o produto final de sua intenção. Não somente a natureza, mas também as coisas “valiosas” para o *homo faber* tornam-se simplesmente meios, perdendo com isso seu intrínseco valor.

O *homo faber*, então, rebaixa todas as coisas ao nível de meios, o que acarreta a perda do seu valor intrínseco e independente. O fato de essa perda de valor da terra, em geral, e de toda natureza gerada por elas (as coisas) não possuírem ou não serem dotadas de reificação, é resultado do trabalho. Essa desvalorização do mundo e da natureza ou a ausência de significado

em que todo fim pode se tornar meio, não procede do processo de fabricação, pois pela ótica da fabricação, o objeto finalizado é um fim em si mesmo, uma espécie de entidade que tem existência própria, independente.

Arendt esclarece que os gregos antigos temiam esta desvalorização do mundo e seu inseparável antropocentrismo. Isso é possível perceber através do famoso argumento de Platão contra Protágoras que considera o homem como mensura, cujo famoso axioma considerava o homem a medida de todas as coisas de uso, das que existem e da inexistência das que não existem. Por esse exemplo e pela postura contrária de Platão, talvez seja possível compreender esse temor grego e, até mesmo, antever as consequências que poderiam ocorrer ao se considerar o *homo faber* como a mais alta possibilidade humana. Independente de se Protágoras disse ou não esta frase, “o que importa é que Platão percebeu desde que, quando se faz do homem a medida de todas as coisas de uso (*chremata*), estar-se correlacionando o mundo com o homem – usuário e fazedor de instrumentos e não com o homem orador, pensador ou o homem de ação.” (ARENDR, 2007, p.171). Este homem – usuário ou fabricante de instrumentos em que tudo é um meio para um fim tem em mente não apenas fazer o homem a medida de todas as coisas que dependem dele para existir, mas expande também esse domínio para tudo o que existe.

Excluindo algumas diferenças entre a era moderna e a antiga, com o intuito de investigar o papel do homem e sua limitação entre vida pública e privada, Arendt ressalta que, na antiguidade, eram conhecidos alguns tipos de comunidades humanas em que nem o cidadão da *polis* nem a *res publica* estabeleciam à esfera pública e seu conteúdo. O homem comum, nessas comunidades, tinha a vida limitada a trabalhar para o povo, ele era como uma espécie de demiurgo, “um homem que trabalha para o povo em contraposição ao oiketes, que era um trabalhador doméstico e, portanto, escravo.” (ARENDR, 2007, p. 173). A diferença dessas comunidades é que, nelas, a ágora, o espaço público, não era para o encontro entre cidadãos, mas para a troca de mercadorias, ou o mercado dos artífices e sua comercialização. O que nos interessa, então, com esta análise sobre o *homo faber* e o *animal laborans*? Porque há uma grande e importante informação e diferenciação entre esses dois: o *homo faber*, ao contrário do *animal laborans*, constrói um mundo somente seu, ele é capaz de ter a sua própria esfera pública, mesmo que essa não seja uma esfera política. Este lugar, esta esfera pública do *homo faber*, é o mercado de trocas onde ele exhibe seus produtos e ainda recebe os elogios e a estima que merece. No seu isolamento, alheio ao mundo, o *animal laborans* não é capaz de construir um mundo público. O *homo faber* só consegue se relacionar com as pessoas pela troca de coisas, mas ele fabrica seus produtos no isolamento, pois precisa estar sozinho para concentrar, projetar

e fabricar o objeto que será negociado. Arendt comenta que a privacidade, exigida no início da modernidade, como direito supremo era para que cada membro da sociedade pudesse ter a garantia de produção, sem isolar-se, o homem não poderia trabalhar.

O que marca o fim do domínio do *homo faber*, nos primeiros estágios da era moderna, é a ascensão do *labor*, da sociedade de operários. Agora não mais o *homo faber* é o protagonista, mas o *animal laborans*. Como consequência, foram substituídos o orgulho pelo consumo ostensivo. Nesse meio de trocas, as pessoas não são vistas mais como pessoas, mas como donos de mercadorias ou como proprietários delas. Nesta sociedade, a principal atividade política é a troca de produtos. Com isso, os proprietários de mercadorias tornam-se donos de sua força de trabalho. Em cima dessa verificação, Marx desenvolve sua teoria de alienação. Os homens perdem o valor de homens em si e são rebaixados a mercadorias. Opostamente, a sociedade de operários julga as pessoas pelas funções que exercem no processo do trabalho.

3 A VIDA GOVERNADA EM AGAMBEN

Nesta seção, será desenvolvido o conceito de vida no pensamento político de Agamben relacionando-a com as noções de economia e de política, tal como utilizadas por ele e por Hannah Arendt. A promoção do social é, para Arendt (2007), a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais, do mundo privativo para a exposição pública (política). Com essa mudança, não apenas a antiga divisão do privado e político foi diluída, mas também foi alterado o significado dos dois termos.

Nesse sentido, a sociedade simboliza os que estão congregados para suprir suas necessidades que são administradas pela biopolítica. O que impulsiona a sociedade moderna é a reprodução da *zoé* no espaço da antiga *oikos*. Basicamente Arendt quer dizer, com isso, que, em sua estrutura, a sociedade moderna é de consumo e produção. A modernidade faz a junção “economia política” e cria um espaço de desenvolvimento dos aparatos governamentais (técnicas) para garantir as necessidades materiais da vida humana. Essa junção para os antigos não faz sentido, pois a economia era definida como a vida governada na *oikos*, ou administrar a vida dos outros sob o princípio natural. Já a política, ao contrário disso, era a forma não condicionada, autônoma, onde a liberdade reinava no espaço público. Aqui, encontra-se um ponto que é importante para investigar as diferenças e semelhanças entre Arendt e Agamben: o conceito de *economia* e sua relação com a política. Isso será verificado para direcionar melhor o objetivo desta pesquisa, que traz a questão da vida como ponto inicial das investigações de Arendt e também de Agamben. Destas análises, teremos um esclarecimento das influências e divergências com as noções de economia e a política em ambos os autores.

3.1 A vida na *oikonomia política*

Com o propósito de uma nova leitura para a pesquisa em biopolítica, Agamben retoma a distinção entre *oikos* e *bios* em sua obra *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua* (1995), explorando a reação entre política e vida. Também em *Meios sem Fim* (1996), ele denuncia que é necessário repensar a tradição da política ocidental sob a luz da relação entre poder soberano e vida nua. Com essa consciência agambeniana, problematizaremos, a partir de agora, a relação entre vida e poder soberano, ponto de intersecção que acreditamos existir entre o pensamento de Agamben e o de Hannah Arendt, que será estudada aqui como fonte de inspiração da ideia política daquele, como já mencionamos. A discussão, então, tem como fundo básico a vida já inserida em uma sociedade, forjada pela modernidade, que é regida pela economia política, posição, aliás, defendida tanto por Agamben quanto por Arendt.

Agamben, ao analisar os termos gregos *bios* (a vida política e ética) e *zoé* (O simples fato de viver), inicia sua investigação, como já havia feito, sublinhando Arendt na *Condição humana* (1958). Os gregos distinguiam e também mantinham separadas as duas esferas. O lugar da *zoé* é a casa (*oikia*) e o da *bios* a *polis* (cidade). Conforme Castro (2013, p. 58), “assinala Agamben, o que puseram de manifesto as análises de Michel Foucault e de Hannah Arendt, é que “com a modernidade, o objeto próprio da política já não é a *bios*, mas a *zoé*.”

Agamben pontua que de fato Foucault, através dos conceitos de biopolítica e biopoder, referencia o processo pelo qual, por meio da formação dos Estados Nacionais, a política ficou encarregada da vida biológica das pessoas. Também Arendt já havia expressado em *A Condição Humana* que a vida biológica ocupou o centro do cenário político. Ambos, segundo Agamben, mostraram como a politização da *zoé* determinou as transformações políticas na antiguidade. Um fato que chama a atenção de Agamben é que Hannah Arendt não vinculou suas análises da condição humana com as reflexões realizadas sobre o totalitarismo do século XX. Por outro lado, tampouco Foucault investigou as análises do poder estendendo-as aos campos de concentração e de extermínio que, segundo ele, são os locais por excelência da biopolítica.

Por outro lado, já no fim dos anos cinquenta (ou seja, quase vinte anos antes de *La volonte de savoir*) Hannah Arendt havia analisado, em *The human condition*, o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno. Era justamente a este primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna. Que a pesquisa de Arendt tenha permanecido praticamente sem seguimento que Foucault tenha podido abrir suas escavações sobre a biopolítica sem nenhuma referência a ela, e testemunho das dificuldades e resistências que o pensamento deveria superar nesse âmbito. E justamente a essas dificuldades devem-se provavelmente tanto o fato de que, em *The human condition*, a autora curiosamente não estabelece nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica), quanto a circunstância, também singular, de que Foucault jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: O campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos. (AGAMBEN, 2007b, pp. 11-12).

Agamben se propõe, como tarefa, preencher essa lacuna deixada tanto por Foucault quanto por Arendt, pois, acredita ele, que ambos os teóricos deixaram sem resposta a questão da relação da vida biológica capturada pela política e o poder totalitário. Agamben ressalta que, no caso de Foucault, houve um enfoque nas formas modernas de poder, mas ele deixou de lado os conceitos jurídico–institucionais, como, por exemplo, o de soberania.

Essa preocupação chama a atenção, pois encontramos a gênese do pensamento de Agamben especialmente nos dois autores. E, de acordo com Castro, o retorno nas pesquisas de Arendt e Foucault é imprescindível para a compreensão da biopolítica e da soberania:

Retomar as investigações de Foucault e Arendt, enfrentando o núcleo comum no qual se cruzam as técnicas políticas e as formas de subjetivação, implica, então, analisar a relação entre biopolítica e soberania, o modo em que a vida nua está inscrita nos dispositivos do poder soberano. [...]. Em outros termos, é a relação entre política e vida o que está em jogo na passagem da voz à linguagem, da *phoné* ao *logos*. (CASTRO, 2013, p. 59).

Agamben sustenta, então, que a pesquisa deve seguir da seguinte maneira:

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *polis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo e, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. (AGAMBEN, 2007b, p.16).

Assim, também afirma Oliveira:

É no horizonte dessas questões, herdadas tanto de Foucault quanto de Hannah Arendt, que Agamben buscará investigar aquilo que, não mais nos termos apenas de Foucault (biopolítica), mas em seus próprios termos (politização da vida nua), constitui “o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. (OLIVEIRA, 2011).¹⁶

Essa distinção entre *bios* e *zoé*, base do pensamento de Agamben e Arendt, é questionada, em alguns estudos recentes, por pesquisadores especialistas em grego antigo, como é o caso de Laurent Dubreuil em seu artigo *De la vie dans la vie: sur une étrange opposition entre zoé et bios* e de James Gordon em *Bare Life and Politics in Agamben's Reading*

¹⁶ OLIVEIRA, Luciano. **A herança foucaultiana de Agamben**. 2011: Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/a-heranca-foucaultiana-de-agamben/>. Acesso em: 18 Mai. 2016.

of Aristotle. Segundo esses autores, não existe, na língua grega, a distinção entre *bios* e *zoé*, como é referida nas obras de Arendt e Agamben. O termo *bios* não é reservado para seres humanos e nem é exclusividade da política. *Bios* também é um termo usado para os animais. O termo pode ter o sentido de vida em oposição à morte. Dubreuil (2005) e Finlayson (2010) afirmam que os dois termos podem ter sentidos alternados, *zoé* pode ter um significado mais amplo e *bios* mais restrito.

Nesse sentido, “embora nem Debreuil nem Finlayson mencionam, também devemos notar que as expressões *zoé politiké* e "economia política", eles sim, existem no idioma grego; mas muito raro e eles não aparecem em autores da era clássica. (CASTRO, 2012, p. 53). Finlayson (2010) argumenta ainda que a distinção não é clara na *Política* de Aristóteles e que afirmar isso, leva a uma contradição no pensamento do filósofo. “A vida natural não pode ser excluída da vida política, porque o homem é por natureza político. A vida simples é, com efeito, a causa eficiente da pólis”. (FINLAYSON, 2010, pp. 112-113).

Apoiado na crítica de Dubreuil y Finlayson à Agamben e Hannah Arendt sobre a distinção entre *zoé* e *bios*, Castro (2012) afirma que esses autores têm razão quando afirmam que a *bios* não está necessariamente reservada aos seres humanos e que ambos os termos podem ser intercalados. Há dificuldades mesmo na interpretação, ao nosso modo de ver, inclusive na distinção entre *bios* e *zoé*, ao referir-se como vida animal e humana, na teoria política de Aristóteles.

Embora o significado dessas duas expressões seja frequentemente intercambiável, uma diferença de significado entre elas pode, às vezes, ser estabelecida. A *Bios* está frequentemente ligada ao mundo da própria humanidade e, de preferência, significa a duração da vida e o modo de vida. (RITTER apud CASTRO, 2012, p.55).¹⁷

Mesmo tendo consciência dessa querela, continuamos a investigar a linha de distinção entre *bios* e *zoé*, em que Agamben considera que Arendt não fez a ligação entre vida e poder totalitário, e assume como tarefa realizar o que ficou incompleto nela. Neste ponto da tese, observaremos como Agamben deu seguimento às investigações biopolíticas a partir dessa querela espontânea. Essa investigação nos conduzirá a entender a relação entre economia e política nos dois autores. Aliás, partindo dessa verificação, entenderemos uma grande parte da teoria biopolítica agambeniana.

¹⁷ Tradução nossa.

Agambém então faz a ligação da vida ao poder totalitário, trazendo uma novidade em relação à Arendt ao integrar política soberana e economia política, pois Arendt separou a análise do *animal laborans* e o totalitarismo. Agamben chegou a essa constatação desenvolvendo o conceito de vida nua, ou seja, ligando *animal laborans* ao campo, ao poder soberano, forjando a figura do *homo sacer* como metáfora do indivíduo produzido pela biopolítica. Assim, no início de *Homo sacer*, Agamben (2007b, p. 16), estabelece que “protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a vida matável e insacrificável do *homo sacer*, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar.” Essa figura do *homo sacer*, oriunda do direito romano arcaico, dá nome à “vida nua” porque mantém correlação com o poder soberano e entrou na zona de indistinção. “Para Agamben, a investigação exposta em *homo sacer* pode ser resumida em três teses: 1) a relação política original é o *bando*, 2) a função do poder soberano é a produção da vida nua e 3) é o campo e não a cidade, o paradigma biopolítico do ocidente.” (CASTRO, 2013, pp. 73-74).

Já Arendt, no início da *Condição humana* (1958), afirma que o que ela propõe é uma reconsideração da condição humana, refletir sobre o que estamos fazendo. “O que estamos fazendo é, na verdade, o tema central deste livro, que aborda somente as manifestações mais elementares da condição humana.” (ARENDR, 2007, p.13). Arendt parece limitar a centralidade da obra nas atividades do *labor* e da ação. “Sistematicamente, portanto, o livro limita-se a uma discussão do *labor*, do trabalho e da ação que constituem os três capítulos centrais.” (ARENDR, 2007, p. 13). Ela afirma que, com a expressão *vita activa*, pretende designar essas atividades, ou seja, o *labor*, o trabalho e a ação. Portanto, a condição humana tem como temática o problema da vida.

Agamben, por sua vez, ressalta que Arendt percebeu esse primado da vida natural sobre a ação política remontando a transformação e decadência do espaço público na sociedade moderna. Agamben (2007b) salienta que Hannah Arendt entendeu os campos de concentração, que ele os chama de vida nua, como laboratórios para experimentação do poder totalitário, do domínio total, fim que é atingido devido às condições extremas de inferno construído pelo homem. Mas, na verdade, a situação é o inverso do apresentado por ela, pois foi “a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo), que legitimou e tornou necessário o domínio total.” (AGAMBEN, 2007b, p. 126). A política, na contemporaneidade, até então conhecida como totalitária, tornou-se, nessa perspectiva, integralmente em biopolítica.

Esse aspecto, defende Agamben (2007b), ficou incompleto em Arendt, porque ela não fez a conexão do *animal laborans* com o tema do totalitarismo. É, nesse ponto, que ele, ao

aproximar-se do pensamento arendtiano, pretende avançar, desenvolvendo a relação que existe entre o *animal laborans* e a biopolítica. Assim, confirma Castro (2013, p. 68) que “por outro lado, mencionava também a falta de uma perspectiva biopolítica na análise dos estados totalitários em H. Arendt.” Portanto, ainda que exista semelhança entre sua concepção política e a de Arendt, Agamben a entende de modo inverso, uma vez que o domínio total é legitimado pela transformação da política em vida nua e não o contrário, como propunha Arendt. Democracia e totalitarismo, nesse sentido, estão interligados. A biopolítica e a vida nua são a face da mesma moeda, pois, segundo Agamben (2007b), o que aconteceu na experiência dos campos de concentração continua acontecendo na democracia contemporânea, que se tornou um campo de concentração disfarçado.

“O campo, como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente sobre o Estado de Exceção) surgirá como o paradigma oculto da modernidade, do qual deveremos aprender a reconhecer as metamorfoses e os travestimentos.” (AGAMBEN, 2007b, p.129). Portanto, o campo tornou-se o paradigma da política contemporânea, ou seja, “(...) um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo.” (GODOY, 2013, p. 43).

Enquanto Agamben, com a imagem do campo, relaciona a democracia ao totalitarismo, Arendt estabelece clara distinção entre essas duas formas de governo, como explica Frateschi:

Arendt afirma que na ditadura e nos regimes totalitários a única alternativa que nos resta, como é aniquilado o espaço para o discurso político, é um diálogo interno que resguarda, para o indivíduo, a capacidade de julgar por si mesmo e, portanto, resistir à barbárie dominante e ao mal extremo. Através do diálogo interno a pessoa pode julgar o que ela entende por bem e por mal, e, assim, não agir conforme as outras pessoas que estão perpetrando o mal. Já em situações democráticas existe o espaço para a convivência com os outros e para que os homens exerçam o discurso no espaço público, assim o juízo pode ser construído a partir do diálogo e se abre a possibilidade de que cada um leve em consideração a perspectiva de todos os outros envolvidos, o que Arendt denomina mentalidade alargada. (FRATESCHI, 2011).¹⁸

Portanto, apesar das diferenças entre os dois pensadores, e de ir além de H. Arendt, encontramos em Agamben várias metáforas que o ligam ao pensamento arendtiano, como a metáfora do campo e a do refugiado, que funcionam como ferramentas que ele utiliza para seu diagnóstico sobre a política contemporânea, que tem no *campo* o seu paradigma. Para chegar

¹⁸ FRATESCHI, Yara Adario. **Democracia e Ditadura no Brasil: por que perpetuar a ditadura?** Revista Fevereiro, São Paulo, n. 5, set. 2011. Disponível em: <<http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=05&t= 14>>. Acesso em 20 Out. 2014.

ao entendimento da relação entre biopolítica e totalitarismo (objetivo de Agamben em *homo sacer*), que não foi desenvolvida por Arendt, é preciso primeiramente trilhar o caminho que conduz à compreensão da noção de soberania no conceito de *bando* para depois, em um segundo momento, abordar a vida como objeto do *bando*, ou seja, a ideia de vida sagrada ou abandonada. Com esse traçado, entenderemos aquela lacuna que, segundo Agamben, Arendt não preencheu: o nexo entre biopolítica e totalitarismo. Três argumentos centrais da política contemporânea serão utilizados por Agamben para desenvolver a confecção dessa ponte de ligação, são eles: os direitos do homem, a política eugenésica do nacional socialismo e a discussão sobre a tanatopolítica ou a noção de morte. Com esse debate, aparecerá, de forma clara, o campo como paradigma político da modernidade. Destacaremos e discutiremos as influências e contribuições de Arendt no percurso dessa reflexão agambeniana.

Agora, investigaremos sobre a noção de soberania e sobre o conceito de *bando*, pela importância que ambos têm no conceito de *homo sacer* de Agamben. Agamben parte da ideia de exceção soberana para assinalar, em que sentido, a soberania forja o limite do ordenamento jurídico. Assim, ele recorre a esta passagem de Schmitt:

A exceção é aquilo que não se pode reportar; ela subtrai-se a hipótese geral, mas ao mesmo tempo torna evidente com absoluta pureza um elemento formal especificamente jurídico: a decisão. Na sua forma absoluta, o caso de exceção se verifica somente quando se deve criar a situação na qual possam ter eficácia normas jurídicas. Toda norma geral requer uma estruturação normal das relações de vida, sobre as quais ela deve encontrar de fato aplicação e que ela submete a própria regulamentação normativa. A norma necessita de uma situação média homogênea. Esta normalidade de fato não é um simples pressuposto que o jurista pode ignorar; ela diz respeito, aliás, diretamente a sua eficácia imanente. Não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos. Primeiro se deve estabelecer a ordem: só então faz sentido o ordenamento jurídico. E preciso criar uma situação normal, e soberano e aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato. Todo direito e "direito aplicável a uma situação". O soberano cria e garante a situação como um todo na sua integridade. Ele tem o monopólio da decisão última. Nisto reside a essência da soberania estatal, que, portanto, não deve ser propriamente definida como monopólio da sanção ou do poder, mas como monopólio da decisão, onde o termo decisão é usado em um sentido geral que deve ser ainda desenvolvido. O caso de exceção o torna evidente de modo mais claro a essência da autoridade estatal. Aqui a decisão se distingue da norma jurídica e (para formular um paradoxo) a autoridade demonstra que não necessita do direito para criar o direito ... A exceção é mais interessante do que o caso normal. Este último nada prova, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra: a regra mesma vive só da exceção ... Um teólogo protestante que demonstrou de que vital intensidade seria capaz a reflexão ainda no século XIX, disse: a exceção explica o geral e a si mesma. E se desejamos estudar corretamente o geral, é preciso aplicarmo-nos somente em torno de uma real

exceção. Esta traz tudo a luz muito mais claramente do que o próprio geral. Lá pelas tantas ficaremos enfadados com o eterno lugar-comum do geral: existem as exceções. Se não podem ser explicadas, nem mesmo o geral pode ser explicado. Habitualmente nos apercebemos da dificuldade, pois se pensa no geral não com paixão, mas com uma tranquila superficialidade. A exceção ao contrário pensa o geral com enérgica passionalidade. (SCHMITT, 1992, pp. 39-41).

A partir desta extensa passagem, Agamben explicita que o paradoxo da soberania é aquele no qual o soberano está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico. E o soberano é aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e, ao mesmo tempo, suspender a validade do ordenamento. Por isso, Agamben concorda com Schmitt, quando afirma que "ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa." (SCHMITT, 1992, p. 34). Partindo desta premissa, o soberano é aquele que tem o poder legal de se colocar fora da lei. Assim, Agamben formula outras conclusões: "a lei está fora dela mesma"; "Eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei." Eis o paradoxo da soberania. O que está em jogo, na questão da exceção soberana, para Schmitt, é a própria condição de possibilidade da validade da normatização jurídica e, juntamente, o sentido da autoridade estatal.

Segundo Agamben, a exceção é uma espécie de exclusão, um caso que é excluído da norma geral. A exceção se caracteriza como aquilo que, mesmo estando excluído, não está fora da relação com a norma, "ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma de suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta." (AGAMBEN, 2007b, p. 25). O estado de exceção é, então, a situação que ocorre quando a ordem é suspensa. A exceção é, por conseguinte, capturada de fora para dentro e não apenas excluída. O ordenamento jurídico político tem como base esta estrutura de inclusão daquilo que é, ao mesmo tempo, expulso.

Agamben denomina "relação de exceção" a esta forma de relação que inclui excluindo. O estado de exceção é o limiar entre a situação normal e o caos, entre o que está fora e o que está dentro, garantindo as complexas relações que tornam possível a validade da ordem. A exceção soberana, para Agamben, trafega como zona de indiferença entre natureza e direito e pressupõe da referência jurídica na forma de sua suspensão.

Em toda norma que comanda ou veta alguma coisa (par exemplo, na norma que veta o homicídio) está inscrita, como exceção pressuposta, a figura pura e

insancionável do caso jurídico que, no caso normal, efetiva a sua transgressão (no exemplo, a morte de um homem não como violência natural, mas como violência soberana no estado de exceção). (AGAMBEN, 2007b, p. 28).

Na teoria dos conjuntos, podemos recorrer à ideia de contido, por exemplo: B está contido em A quando todos os elementos são daquele conjunto. Agamben lembra que existe na teoria dos conjuntos ainda uma situação em que um termo pode pertencer a um conjunto sem estar incluído nele ($B \in A$). A exceção, para Agamben, configura-se como uma forma de pertencimento sem inclusão. O soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente, na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a "estruturação normal das relações de vida" de que a lei necessita." (AGAMBEN, 2007b, p. 33).

Agamben inicia o esclarecimento sobre a captura da vida e sua normatização pelo ordenamento jurídico, pela estrutura da exceção soberana: o direito tem caráter normativo, e "norma" (no sentido próprio de "esquadro") não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, *normatizá-la*. (AGAMBEN, 2007b, p. 33).

Nesse objetivo de normatização da vida, a ordem jurídica não é apresentada como sanção de um fato transgressivo, mas "constitui-se, sobretudo, através do repetir-se do mesmo ato sem sanção alguma, ou seja, como caso de exceção. Este não é uma punição pelo primeiro, mas representa a sua inclusão na ordem jurídica, a violência como fato jurídico primordial." (AGAMBEN, 2007b, p. 33). Neste sentido, para Agamben, a exceção é a forma originária do direito.

Segundo Agamben, a sanção não é a chave da captura da vida pelo direito, mas a culpa. Isso significa que está incluído, através de uma exclusão, e está relacionado com aquilo do qual se foi excluído:

A culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa. Esta é a razão última da máxima jurídica - estranha a toda moral - segundo a qual a ignorância da norma não elimina a culpa. Nesta impossibilidade de decidir se a culpa que fundamenta a norma ou a norma que introduz a culpa, emerge claramente à luz da indistinção entre externo e interno, entre vida e direito que caracteriza a decisão soberana sobre a exceção. A estrutura "soberana" da lei, o seu particular e original vigor tem a forma de um estado de exceção, em que fato e direito são indistinguíveis (e decido, todavia, ser decididos). (AGAMBEN, 2007b, p. 34).

Assim, a vida, que está implicada no direito, pressupõe a exclusão inclusiva, ou um limiar onde ela está dentro e fora ao mesmo tempo do ordenamento jurídico. Esse limiar, segundo Agamben, é o lugar da soberania. Então, temos que a regra vive somente da exceção. “O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta.” (AGAMBEN, 2007b, p. 34). Neste sentido, por si mesmo, o direito não tem existência, o seu ser, segundo Agamben, é a própria vida dos homens. A decisão soberana traça esse limiar de indiferença (externo e interno, inclusão e exclusão) no qual a vida é excepcionada no direito.

A exceção é, então, uma estrutura da soberania e, por isso, assevera Agamben:

A soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere a vida e a inclui em si através da própria suspensão. (AGAMBEN, 2007b, p. 35).

Agamben retoma uma sugestão de Nancy e utiliza o termo *bando*¹⁹, a potência da lei ou *dynamis* (potência que não se realiza em ato). Essa potência se mantém na própria privação, caracterizando-se por poder aplicar-se desaplicando-se. Com isso, Agamben afirma que a relação de exceção é uma relação de *bando*. A partir deste ponto, como afirmamos anteriormente, exploraremos o segundo traçado que Agamben usa para tentar preencher aquela lacuna que Hannah Arendt não preencheu. Aquele que é banido pela lei não é colocado para fora e nem indiferente a ela, mas é apenas abandonado por ela. Ao abandonar o indivíduo, a lei o expõe e o coloca em risco no limite em que vida e direito externo e interno confundem-se.

Agamben explora o paradoxo da soberania fazendo uma leitura do célebre fragmento de Píndaro (fragmento 169) que diz: “O *nómos* soberano de todos, dos mortais e dos imortais, conduz com mão mais forte, justificando o mais violento, o julgo pelas obras de Hércules”. A partir deste fragmento, Agamben perpassa a antiguidade e também autores contemporâneos como Schmitt, Hobbes e Strauss. No *nómos* soberano, Píndaro afirma que há uma união entre violência (*bía*) e justiça (*diké*). Quando no trecho diz que “a lei conduz com mão mais forte”, o significado é que a soberania não elimina o paradoxo da lei. Sem a violência, há uma carência de potência. Por esse motivo, no pensamento de Hobbes, como asseverou Strauss, o estado de

¹⁹ No alemão antigo, o termo *bando* significa tanto a exclusão de uma comunidade como o comando e a insígnia do soberano.

natureza não pode ser uma etapa que foi superada pela inauguração do estado civil. O soberano conserva então o direito de exercer a violência.

O que mostrou Schmitt, por sua parte, é que a zona de indistinção entre violência e direito entre *nómos* e *physis*, a que dá lugar o paradoxo da soberania, superou todos os confins espaço-temporais, tornando – se co-extensiva ao estado de direito. (CASTRO, 2013, p. 62).

Refletindo sobre a relação entre poder constituinte e poder constituído, Agamben dedica muitas páginas do *homo sacer* a um clássico problema ontológico da relação entre potência e ato. Assim, ele afirma que a relação de ato e potência é semelhante ao da relação entre poder constituinte e poder constituído. Desse modo, a ideia de um poder constituinte que não se dissolva completamente no poder constituído é semelhante à ideia de uma potência que não esgota toda sua energia ou seu poder na passagem ao ato. Esse aspecto da potência é denominado por Aristóteles de *Potência do Não* (desenvolveremos melhor essa ideia primordial para o pensamento de Agamben em outra seção).

Na quarta parte de *homo sacer* Agamben exemplifica a relação entre *bando* soberano e messianismo, a partir da interpretação de uma passagem de Kafka. Eis: “Nada é certamente não a recusa do guardião – impede ao camponês de entrar pela porta da lei, senão o fato de que esta porta está sempre aberta e de que a lei não prescreve nada”

Sobre isso, afirma Agamben:

Vista sob esta perspectiva, a lenda kafkiana expõe a forma pura da lei, em que ela se afirmar com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada, ou seja, como puro *bando*. O Camponês é entregue a potência da lei, porque esta não exige nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura. (AGAMBEN, 2007b, p.57).

Pelo que vimos, até aqui, o esquema da exceção soberana baseia-se na lei que se aplica desaplicando-se e mantém, em seu *bando*, abandonando-o, ou seja, deixando fora de si. A porta aberta inclui excluindo e exclui incluindo. Segundo Agamben, este é o ponto original e raiz verdadeira da lei. Afirma Agamben que a interpretação dada por Scholem sobre a história Kafkiana de uma lei vigente (uma pura forma de lei que obriga a nenhum conteúdo programado) é contraposta por Benjamin no que diz respeito ao seu conceito de messianismo que tem

entendimento como estado de exceção efetivo. Comentando essa avaliação, pondera Castro (2013, p. 64), “enquanto uma lei sem significado tende a coincidir com a vida, no estado de exceção efetivo, o que proclama o Messias, a vida transforma-se inteiramente em lei.”. O que o Messias (o camponês de Kafka) teria de fazer é encerrar ou pôr fim a uma lei que se apresenta carecendo de significado. Por isso, Agamben (2007b, p. 59) assevera: “Qual é, de fato, a estrutura do *bando* soberano senão aquela de uma lei que vigora, mas não significa? Assim, é geral a vivência dos homens na terra guiados sob o *bando* de uma lei que se mantém como “ponto zero” em seu conteúdo, incluindo-os em uma relação de abandono. Agamben denuncia, assim, que há uma crise de legitimidade em todas as culturas em que a lei vigora como pura nada da revelação.

Agora, podemos passar para o segundo momento da reflexão para entender e abordar a vida como objeto do *bando*, ou seja, a ideia de vida sagrada ou abandonada. Agamben inicia a segunda parte de *homo sacer* citando o verbete *sacer mons* do tratado sobre o significado das palavras de Festos. Segundo ele, esse verbete conservou a memória de uma figura do direito romano arcaico que ligou, pela primeira vez, a sacralidade a uma vida humana. Essa figura é bem controversa por manifestar uma característica bastante contraditória. Partindo das reflexões de Bennett (observando a definição de Festos), que considera ver, no *homo sacer*, a mais antiga do direito penal romano e a sua contraditória característica do termo que, ao mesmo tempo, indica e nega a própria coisa implícita nele. Em outras palavras, isso significa que, ao mesmo tempo que sanciona a sacralidade de uma pessoa, automaticamente autoriza sua morte. Na prática, isso indica o assassinato de uma pessoa livre. A contradição ainda é mais notável pelo fato de que aquele homem, que qualquer um podia matar sem punição, não podia ser morto pelas formas legais sancionadas pelo rito. Assim, explica Agamben (2007b, p. 80-81): “aquilo que é *sacer* já está *sob* posse dos deuses, e é originalmente e de modo particular propriedade dos deuses íferos, portanto não há necessidade de torná-lo tal como uma nova ação”

O mistério está no fato de que o *homo sacer* pode ser morto por qualquer um sem que haja sacrilégio. O que temos é que há a impunidade de sua morte e o veto de sacrifício. As questões a seguir mobilizam Agamben a indagar mais sobre o *homo sacer*:

No interior daquilo que sabemos do ordenamento jurídico e religioso romano (tanto do *ius divinum* quanto do *ius humanum*), os dois traços parecem, com efeito, dificilmente compatíveis: se o *homo sacer* era impuro (Fowler: tabu) ou propriedade dos deuses (Kerenyi), por que então qualquer um podia mata-lo sem contaminar-se ou cometer sacrilégio? E, se por outro lado, ele era na realidade a vítima de um sacrifício arcaico ou um condenado a morte, por que

não era *fas* leva-lo a morte nas formas prescritas? O que é, então, a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacriticabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino? (AGAMBEN, 2007b, p. 80).

Agamben admite que estamos diante de um “conceito limite” do ordenamento social romano e confessa que é muito difícil explicá-lo satisfatoriamente, permanecendo no interior do *ius divinum* e do *ius humanum*. Ele admite ser capaz de lançar luzes sobre a problemática e não resolver a especificidade do *homo sacer*. A intenção de Agamben é, então, tentar interpretar essa figura e se dela é possível lançar luz sobre “uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico.” (AGAMBEN, 2007b, p. 81).

O *homo sacer*, diante desta posição, encontra-se numa configuração de dupla exceção que abrange tanto o *ius humanum* quanto o *ius divinum* (profano e religioso). “A estrutura topológica, que essa dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exceção e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana. (AGAMBEN, 2007b, p. 90). Do mesmo modo, como na exceção soberana, a lei aplica-se desaplicando-se ao caso excepcional (retirando-se dele), também, no caso do *homo sacer* (sagrado e pertencente a Deus como vida insacriticável), inclui-se, na comunidade, na forma de matabilidade. Temos, então, que a vida insacriticável, contudo matável, é a vida sacra. “A vida do *homo sacer*, a vida nua, é a vida da qual se pode dispor sem necessidade de celebrar sacrifícios e sem cometer homicídio.” (CASTRO, 2013, p. 64). A morte do *homo sacer* não é classificada nem como homicídio nem sacrilégio, ele não se inclui nem no *sacrum facere* nem na ação profana. A esse respeito podemos concordar que:

Essa vida nua, vida que pode ser eliminada sem cometer homicídio e sem ser sacrificada, foi para a era clássica do *ius publicum* europeu aquela que não podia reconhecer como “homem”, o índio americano; vidas nuas, são os imigrantes que entram numa área de vazio jurídico porque não podem ser reconhecidos como “europeus”; Vidas nuas eram os judeus que não podiam ser reconhecidos a partir da identidade ariana, nem em geral, e isso era o que os deixava mais expostos, em nenhuma identidade de estado. (PORRAS, 2006, p. 53).²⁰

Como já sabemos, Agamben mostrou que, no âmbito do agir humano, existe uma esfera que é a decisão soberana que, no ato de suspensão da lei, no estado de exceção, faz surgir a vida nua. Neste caso, Agamben propõe pensar se as estruturas da soberania e da *sacratio* não estão,

²⁰ Tradução nossa.

de certo modo, interligadas? A resposta a essa investigação é que, com essa conexão, surge o *homo sacer* como figura originária da vida presa no *bando* soberano que conserva a memória da exclusão originária, pela qual é constituída a esfera política. Deste modo, é possível concordar que “o espago político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio.” (AGAMBEN, 2007b, p.91).

O argumento, que procede dessa premissa, afirma que é a soberania a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem haver celebração de algum sacrifício, e a vida que foi capturada nessa esfera é sacra. Essa vida sacra, que deveria ser colocada contra o poder soberano, fazendo valer todos os seus direitos fundamentais, é expressa, ao contrário, na sujeição a um poder de morte. Ela está exposta na sua inseparável relação de abandono. “A sacralidade da vida é, então, uma produção política ou, para expressá-lo em outros termos, a contraparte do poder soberano, da *vitae necisque potestas* (poder de vida e de morte).” (CASTRO, 2013, p. 65).

A partir da obra de Ernst Kantorowicz (que publicou a obra *The king's two bodies, a study in mediaeval political theology*) sobre a doutrina dos dois corpos do rei, Agamben direciona-se ao ritual funerário dos imperadores romanos. No caso das cerimônias fúnebres dos reis franceses, pelas quais a efigie de cera do soberano era exposta e tratada, em tudo, como a pessoa viva do rei, a imagem de cera também era “tratada como um doente que jazia sobre o leito. Matronas e senadores estavam alinhados de ambos os lados, os médicos fingiam apalpar o pulso da efigie e prestar cuidados, até que, depois de sete dias, a imagem morria.” (KANTOROWICZ. 1987, p.366).

Agamben assevera que Kantorowicz está certo ao afirmar que a presença da efigie era relacionada com perpetuidade da dignidade dela, que não morre nunca (logo após esse rito a imagem era queimada). O interesse de Agamben para com essa figura do corpo do rei é a relação que pode ser feita com a figura do *homo sacer*, pois um ritual como esse, em que uma imagem é tratada como uma pessoa viva, e depois solenemente queimada, faz lembrar uma zona obscura e incerta. O corpo do rei parece se aproximar “até o ponto de quase confundir-se com ele, do corpo matável e insacrificável do *homo sacer*.” (AGAMBEN, 2007b, p. 101), principalmente com a noção de soberania que não morre ao morrer o soberano, um indício importante da insacrificabilidade da vida soberana, que, no outro extremo, equipara-se à vida do *sacer*.

Um trabalho publicado em 1929 e retomado em 1972 (*Archiv fur Religionwissenschaft*) por Elias Bickermann dará o ponto de apoio a Agamben para reforçar sua tese. Assim, afirma Agamben:

Em 1972, voltando ao problema depois de mais de quarenta anos, Bickermann relaciona o funeral imaginário imperial com o rito que deve ser cumprido por aquele que, antes de uma batalha, devotou-se solenemente aos deuses Manes e não morreu em combate. E é aqui que o *corpus* do sob era no e do *homo sacer* entram em Ulna zona de indistinção na qual parecem confundir-se. (AGAMBEN, 2007b, p. 103).

Desse modo, a figura do *homo sacer* é relacionada à do devoto, que consagra sua própria vida aos deuses íferos para salvar a cidade de algum perigo. Ambos, *homo sacer* e o devoto estão votados à morte e pertencem aos deuses. Mas, quando esse devoto sobrevive à comunidade fica diante de uma situação embaraçosa. Por isso, a indagação de Agamben: qual o estatuto deste corpo vivente, que não parece mais pertencer ao mundo dos vivos? O sobrevivente é excluído tanto do mundo dos vivos como dos mortos e é assim porque é *sacer*. “Ele não pode em nenhum caso ser restituído ao mundo profano porque foi justamente graças ao seu voto que toda a comunidade pode escapar à ira dos deuses”, assim afirma Schilling, (1971, p. 956). Deste modo, a imagem, como vimos, faz sentido, pois tem a função de unir tanto o corpo do soberano como o do devoto.

No caso da ausência do cadáver, por algum motivo, como mutilação, por exemplo, é permitido que um colosso substitua o cadáver sob determinadas condições, realizando assim um funeral vicário. Claro que, no caso do sobrevivente, não se pode falar de ausência de cadáver, pois não houve, literalmente falando, cadáver. Mas, no caso do *homo sacer*, é mais complexo ainda, pois a “vida do *homo sacer* assemelha-se àquela de um devoto sobrevivente, para o qual não seja mais possível nenhuma expiação vicária, nem substituição alguma por um colosso.” (AGAMBEN, 2007b, p. 106). Porém, o corpo do *homo sacer*, matável e insacrificável, é, segundo Agamben, penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte, que não é um cumprimento de um voto, mas é absoluta e incondicionada. Por isso, a vida sacra é consagrada sem nenhum sacrifício e muito além de qualquer cumprimento. O importante para Agamben ao recorrer a essa figura do *homo sacer*, fazendo analogias com outras figuras é o fato de poder mostrar que essa vida tenha, desde o início, um caráter eminentemente político e que faz uma ligação com o poder soberano. Por isso, a recorrência ao ritual do corpo do rei, em que ele é apresentado tendo uma vida natural e uma vida sacra em um só corpo. Esta última

vida sobrevive à primeira. Assim, explica Agamben, o nexos entre o *homo sacer* e o soberano sob a ótica desses dois tipos de vida: o que define o devoto sobrevivente “o *homo sacer* e o soberano em um único paradigma é que nos encontramos sempre diante de uma vida nua que foi separada de seu contexto e, sobrevivendo, por assim dizer a morte, e, por isto, incompatível com o mundo humano.” (AGAMBEN, 2007b, p. 107).

Agamben ainda recorre a uma confrontação de Jhering entre as figuras do *homo sacer* e a do *wargus* (o homem lobo) e o *friedlos* (o sem paz do direito germânico antigo). Assim, comenta Castro: nesse caso, o maior aporte de Agamben não consiste em pôr em relevo essa relação, “mas na consequência que extrai dela a respeito da leitura da obra de Hobbes ou, mais precisamente, da expressão hobbesiana *homo homini lúpus* (o homem é para o homem um lobo), com a que descreve o estado de natureza.” (CASTRO, 2013, p.67).

Nesse estado, o homem é para o homem um *homo sacer*, todos podem dispor da vida dos outros, pois não cometeram nenhum delito, nenhum homicídio e sem necessidade de celebrar sacrifícios. Agamben interpreta a obra de Hobbes, nesta perspectiva, analisando que não é o contrato social que inaugura a potestade da soberania, mas a própria sobrevivência do estado de natureza. Sustenta ainda que a violência, provinda deste estado, não está fundamentada no pacto, mas na inclusão exclusiva da vida nua no Estado. Todos esses termos (do corpo do rei, do *fredlos*, do *wargus*, do homem lobo) que mantém um nexos com o *homo sacer*, ou seja, a quem foi banido da comunidade. A estrutura do *bando*, então, mantém unidos a vida nua e o poder soberano. É a partir desse nexos que acreditamos agora confeccionar uma ponte na lacuna deixada por Arendt e que Agamben diz preencher, ou seja, a ligação entre biopoder e totalitarismo (e com este desponta a figura do *campo*, espaço criado pelo totalitarismo).

Após esses termos desenvolvidos até aqui, iremos continuar a pesquisa na direção de fazer aparecer a figura do espaço do campo como paradigma político da modernidade. Para chegar a esse paradigma, Agamben desenvolve uma reflexão sobre os direitos do homem. Seu ponto de partida é um estudo realizado por Hannah Arendt sobre o assunto. Essa reflexão, que faz parte da declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789, inscreve-se na passagem do antigo regime de soberania para a soberania nacional. “Nela, mais que da proclamação de direitos extrajurídicos e supra-históricos para limitar o alcance das normas do direito positivo, o essencial é a inscrição da vida na estrutura dos Estados modernos [...]” (CASTRO, 2013, p. 69).

Agamben recorre à metáfora do refugiado que, por sua vez, se relaciona ao *campo* de concentração e tem parentesco com a ideia de paradigma da condição do refugiado desenvolvida por Hannah Arendt.

Hannah Arendt intitulou o quinto capítulo do seu livro sobre o imperialismo, ao problema dos refugiados, "o declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem". Esta singular formulação, que liga os destinos dos direitos do homem aqueles do Estado-nação, parece implicar a ideia de uma íntima e necessária conexão, que a autora deixa, porém, injulgada. (AGAMBEN, 2007b, p.132).

Em 1943, Arendt escreveu um artigo para uma revista judaica, o *Menorah Journal*. O título do artigo era *Nós os Refugiados* e relatava a situação dos judeus em busca de refúgio em outras nações para sobreviver. Assim, também a influência arendtiana aparece nas ideias do *muslin*, *estado de exceção* e da biopolítica desenvolvidos por Agamben. Em um texto intitulado *Mais Além dos Direitos do Homem*, ele descreve as investigações de Arendt sobre a figura do refugiado e verifica semelhanças com o próprio *homo sacer*.

A figura do refugiado é descrita como aquele que perdeu todo direito e que vive à procura de assimilar uma nova identidade nacional. Para Agamben, faz sentido analisar a situação dos imigrantes, pois a questão torna-se cada vez mais atual. A pertinência da figura do refugiado, para Agamben, não é só por sua atualidade sociológica, mas porque o refugiado é hoje o limiar em que a soberania mostra seus limites e seu esgotamento na figura do Estado-nação moderno e no modelo de cidadania nacional por ele criado. O problema não atinge apenas a Europa, mas o declínio do Estado-nação. Para ele “[..] o refugiado é talvez a única figura do povo pensável em nosso tempo [...] a única categoria na qual hoje consentimos vislumbrar as formas e os limites de uma comunidade *política que vem*. Essa, então, é também uma figura central (o refugiado) para entender como o autor desenvolve sua filosofia política.

O Estado-Nação fracassou com as políticas de organização dos refugiados. Muitas nações, que os haviam naturalizados como cidadãos, revogaram milhares de pessoas desnaturalizando-as e desnacionalizando-as como foi o caso da França, em 1915, da Bélgica, em 1922, da Itália, em 1926, etc.

O ponto em que Arendt chama a atenção de Agamben é este: cada vez mais os refugiados não representam mais casos individuais, mas um fenômeno de massa. E, alerta que, mesmo com as mais solenes referências aos direitos do homem e do cidadão, os Estados e as organizações são incapazes de lidar e resolver o problema de maneira adequada.

À formulação acrescenta Agamben, “o declínio do estado nação e o fim dos direitos do homem” mostra um paradoxo interessante: justamente a figura que o Estado deveria ter encarnado os direitos do homem por excelência, o refugiado, constitui a crise radical desse conceito. Acrescenta Arendt (1989), que o conceito de direitos humanos com base na suposta existência de um ser humano como tal entrou em colapso, em ruínas, tão logo aqueles que professaram encontrarem pela primeira vez diante dos homens que haviam perdido todas as outras qualidades e relação específica, exceto o fato de serem humanos. Aquelles direitos sagrados e inalienáveis do homem revelaram-se por completo sem proteção. Arendt ressalta o problema do indivíduo nesse Estado de exclusão e alerta que é a vida, sem seus direitos, que é produzida pela política contemporânea:

Despojado de direitos políticos, o indivíduo, para quem a vida pública e oficial se manifesta sob o disfarce da necessidade, adquire o novo e maior interesse por sua vida privada e seu destino pessoal. Excluído da participação na gerência dos negócios públicos que envolvem todos os cidadãos, o indivíduo perde tanto o lugar a que tem direito na sociedade quanto a conexão natural com os seus semelhantes. Agora, só pode julgar sua vida privada individual comparando-a com a dos outros, e suas relações com os companheiros dentro da sociedade tomam a forma de concorrência. Numa sociedade de indivíduos todos dotados pela natureza de igual capacidade de força e igualmente uns dos outros pelo Estado, que regula os negócios públicos e os problemas de convívio sob o disfarce da necessidade, somente o acaso pode decidir quem vencerá. (ARENDR, 1989, pp. 170-171.).

Para Agamben, essa ideia já se encontra implícita na própria declaração de 1789, pois, na declaração dos direitos do homem e do cidadão, não fica claro se são duas realidades ou se o segundo termo já implica as qualidades contidas no primeiro.

Os direitos do homem representam, em verdade, sobretudo a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua (a criatura humana) que, no Ancien Régime pertencia a Deus e, no mundo clássico, era claramente distinta (como zoé) da vida política (bios). (AGAMBEN, 2010a.).

Na citação acima, Agamben resume sua formulação de vida nua, ponto de exploração do Estado Contemporâneo. A vida é inserida no ordenamento estatal. Agamben traz o problema do indivíduo, a partir das reflexões de Hannah Arendt, que afirma, em *A Condição Humana*, ser precisamente a vida individual que passa a ocupar a posição antes ocupada pela vida do corpo político. E insiste que “Hannah Arendt não vai além de poucos essenciais acenos ao nexo entre direitos do homem e Estado Nacional, e a sua indicação permaneceu assim sem

seguimento.” (AGAMBEN, 2007b, p. 134). Agamben (2007b) observa que as declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação.

“Para Agamben, dois fenômenos acentuados ao longo do século XX, mostram com toda clareza que o que está em jogo na questão dos direitos humanos é, precisamente, a articulação entre o homem e o cidadão.” (CASTRO, 2013, p. 69). É perceptível que esse é o ponto sobre o qual Agamben acredita estar lançando luzes que, na pesquisa de Arendt, para ele permanece sem seguimento, isso significa que a vida, enquanto *zoé*, é inserida nos dispositivos do Estado-nação, dentre eles, o jurídico. Assim, é costurada toda ideia sobre a vida, enquanto *zoé* e *bios*, quando o Estado-Nação desponta como terreno e estrutura de legitimação da soberania:

Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoe* da vida política (*bios*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania. (AGAMBEN, 2007b, p.134).

A declaração dos direitos do homem é onde é efetuada a passagem da soberania antiga, fundamentada no divino, para a soberania nacional. Aí é desenvolvida e assegurada a *exceptio* da vida na nova ordem estatal que sucede o antigo regime. Nessa nova organização, o súdito é transformado em cidadão, significando o nascimento, ou seja, a “vida nua natural como tal torna-se aqui pela primeira vez (com uma transformação cujas consequências biopolíticas somente hoje podemos começar a mensurar) o portador imediato da soberania.” (AGAMBEN, 2007b, p.135).

Para Agamben, a compreensão da política contemporânea só é possível após levar em consideração o cidadão, a questão do nascimento e a declaração dos direitos. As convulsões do sistema geopolítico europeu que forjaram a Primeira Guerra Mundial fazem emergir uma crise do Estado-Nação que levará ao surgimento do fascismo e nazismo que, segundo Agamben, são dois movimentos biopolíticos que fazem da vida natural o local por excelência da decisão soberana. Assevera Agamben:

E quando, como tem já acontecido hoje, a vida natural for integralmente incluída na pólis, estes limiares irão se deslocar, como veremos, além das sombrias fronteiras que separam a vida da morte para a identificarem um novo morto vivente, um novo homem sacro. (AGAMBEN, 2007b, p. 138).

Concordando com essa análise da decisão soberana que gera o *morto-vivo*, podemos nos referir a um fato recente, recordado por Slavo Zizek sobre o destino dos homens detentos, no ano de 2005, em Guantánamo. Um dos argumentos de justificação de aceitabilidade ético-legal para aquela prisão era o de considerar que eles "eram aqueles a quem as bombas deixaram de matar," uma vez que foram alvos das bombas americanas e sobreviveram a tais bombardeios por acidente, juntando o fato de que aquela operação era militar e legítima, não poderiam ter condenação pelo que foi feito com eles após terem sido prisioneiros.

Esse raciocínio revela mais do que pretende revelar: ele coloca o prisioneiro quase literalmente na posição de morto vivo, alguém que, de certa maneira, já está morto (tendo sido destituído de seu direito à vida pelo fato de ter sido alvo legítimo de um bombardeio assassino). Assim, ele e outros prisioneiros semelhantes hoje são casos do que o filósofo político italiano Giorgio Agamben descreveu como "homo sacer", aquele que pode ser morto com impunidade, já que, aos olhos da lei, sua vida já deixou de ter validade. (ZIZEK, 2007, p. 03).

Esses homens estão legalmente mortos e biologicamente vivos, ou seja, situados no espaço entre duas mortes, pois, segundo Zizek, seguindo a linha de pensamento de Agamben, esses homens ocupam a posição de *homo sacer*. "Agindo como potência legal, se seus atos deixaram de ser cobertos e limitados pela lei operam num espaço vazio que é sustentado pela lei, mas não é regulamentado pelo Estado de Direito." (ZIZEK, 2007, p. 03).

A figura central que ocupa o Estado é o domínio do sujeito, da sua vida privada, ao ponto de a soberania estatal ter o poder de colocá-lo em situação de exceção. Assim, Agamben mostra que o refugiado é, como sugere "Hannah Arendt, "O homem dos direitos", a sua primeira e única aparição real fora da máscara do cidadão que constantemente o cobre." (AGAMBEN, 2007b, p. 138). O refugiado faz surgir, neste sentido, a vida nua, ou melhor, ele próprio é a vida nua. Por isso, assim como Agamben, consideramos importante a análise da figura do refugiado por intermédio de Arendt para entendermos o funcionamento da biopolítica:

É necessário desembaraçar resolutamente o conceito do refugiado (e a figura da vida que ele representa) daquele dos direitos do homem, e levar a sério a tese de Arendt, que ligava os destinos dos direitos aqueles do Estado-nação moderno, de modo que o declínio e a crise deste implicam necessariamente o tonar-se obsoletos daqueles. (AGAMBEN, 2007b, p. 141).

O refugiado é, então, considerado um conceito limite que coloca em crise as categorias fundamentais do Estado-Nação. Por isso, Agamben, inspirado nos escritos de Arendt sobre os

judeus refugiados de guerra, traz o refugiado para dentro da reflexão política, como paradigma da dominação do Estado, uma vez que o aparelho estatal tem soberania de conceder e retirar o status de cidadão. “O ponto de partida é uma reflexão de Arendt sobre a figura dos refugiados.” (CASTRO, 2013, pp. 69-70). Agamben (2007b, p. 133) declara, então, que “o paradoxo do qual Hannah Arendt aqui parte é que a figura - o refugiado - que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos, assinala em vez disso a crise radical deste conceito.” Mas quem é essa figura, e por que ela traz tantos questionamentos e torna-se paradigma da política contemporânea? Esclarecer essas indagações é fundamental para a compreensão da reflexão política em Agamben. O refugiado é a figura que rompe a continuidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade, pondo em crise a ideia de soberania moderna. Assim, Agamben, recorrendo a Arendt explica:

Neste sentido, ele é verdadeiramente, como sugere Hannah Arendt, "o homem dos direitos", a sua primeira e única aparição real fora da máscara do cidadão que constantemente o cobre, mas justamente por isto, a sua figura é tão difícil de definir politicamente. (AGAMBEN, 2007b, p.138).

É compreensível, por isso, que muitos países europeus tenham permitido, através de normas (como as leis de Nuremberg), que desnaturalizem e desnacionalizem cidadãos em massa a partir de 1915. Essa regra era seguida pelos nazistas, por exemplo, pois somente depois de terem sido desnacionalizados, os hebreus podiam ser levados aos campos de extermínio. Desse modo, podemos entender que o cidadão foi transformado em *homo sacer* pela estrutura soberana da biopolítica contemporânea.

Como ressaltamos anteriormente no início desta seção, após desenvolver o tema sobre os direitos do homem, a pesquisa direcionará para o surgimento da figura do espaço do campo como paradigma político da modernidade. É importante entender agora como Agamben relaciona biopolítica e exceção, na figura do campo, como tentativa de ampliar os estudos de Arendt.

Agamben (2007b, p. 175) define o campo como “o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra.” Para chegar a essa definição, é preciso entender os eventos que aconteceram dentro desse espaço, que supera o conceito jurídico de crime e, por isso, se diferencia qualitativamente da prisão. Mas, para Agamben, mais importante do que definir o campo pelos eventos que ali acontecem é nos perguntarmos antes: O que é um campo, qual a sua estrutura jurídico-política e por que semelhantes eventos puderam ter lugar ali? Segundo ele, é com essa indagação que seremos conduzidos a ver o campo não como um fato

histórico e uma anomalia pertencente ao passado, mas de forma oculta ele é o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos. Podemos observar, então, que até mesmo o regime democrático é produtor desse espaço.

Agamben relata que há um nexos constitutivo entre estado de exceção e campo de concentração. Recorrendo à constituição alemã, ele esclarece:

Havia, entretanto, uma importante novidade. O texto do decreto que, do ponto de vista jurídico, baseava-se implicitamente no art. 48 da constituição ainda vigente e equivalia, sem dúvida, a uma proclamação do estado de exceção ("Os artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153 da constituição do Reich alemão - proferia o primeiro parágrafo - estão suspensos até nova ordem") não continha, porém, em nenhum ponto a expressão *Ausnahmezustand*. (AGAMBEN, 2007b, p.175).

O presidente do Reich poderia, em caso de a segurança pública e a ordem serem perturbadas por ameaças, tomar decisões necessárias para o reestabelecimento. Com esse objetivo, provisoriamente pode-se suspender, de forma provisória, os direitos fundamentais contidos nos artigos citados acima. Desse modo, o governo de Weimar (1919 a 1924) proclama várias vezes o estado de exceção. Claro que o estado de exceção se prolongou por um período de tempo determinado, por exemplo, de setembro de 1923 a fevereiro de 1924. Com a tomada do poder pelos nazistas, em 28 de fevereiro de 1933, houve a suspensão, por tempo indeterminado, dos artigos que garantiam a liberdade pessoal.

O estado de exceção é, então, entendido não mais como uma situação provisória e externa de perigo e passa a ser confundido com a própria norma. Agamben explica que esse nexos, entre estado de exceção e campo de concentração, não pode ser subestimado, pois a proteção da liberdade é desligada do estado de exceção no qual se fundamentava e deixava em vigor na situação normal. Neste sentido, o campo é realmente o espaço que se abre quando o estado de exceção torna-se regra.

No *campo*, o estado de exceção, que era uma suspensão temporal com base em uma situação de emergência de perigo, adquire normalidade, permanecendo, entretanto, fora do ordenamento normal. Na mais completa indeterminação e com sua absoluta independência do controle judiciário e também do ordenamento jurídico normal, o estado de exceção foi confirmado pelo regime nazista. Constata-se que não havia uma instrução ou uma norma jurídica para a origem dos campos.

A situação paradoxal do campo também chama a atenção de Agamben (2007b, p.76), pois: "É preciso refletir sobre o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço de exceção: ele

é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo.”

Assim, definindo e tendo chegado à figura do campo, através da suspensão dos direitos fundamentais, Agamben entende que a biopolítica e a exceção estão interligados. Desse modo, a vida nua passa a ser reproduzida dentro do campo, que é transformado em paradigma da política contemporânea. No próximo tópico, discutiremos essa relação da vida e o campo ainda tendo como intenção a compreensão deste espaço como ampliação da pesquisa de Arendt, mas já observamos que Agamben fez a ligação da vida ao poder totalitário, integrando política soberana e economia política, diferentemente de Arendt, que separou a análise do *animal laborans* e o totalitarismo. Agamben constatou essa lacuna e, como vimos, desenvolveu o conceito de vida nua, ou seja, ligou o *animal laborans* ao *campo*, ao poder soberano, forjando a figura do *homo sacer* como metáfora do indivíduo produzido pela biopolítica.

3.2 Genealogia da governamentalidade oikonomica da vida humana

Percorremos a reflexão, até o momento, a partir da inserção da vida como protagonista da política contemporânea, realizando uma analogia entre o *animal laborans*, desenvolvido por Arendt e o *homo sacer* por Agamben. Passamos a investigar como Agamben sofreu influência dessa constatação arendtiana no desenrolar de sua tese sobre a política contemporânea, tendo como base essa análise biopolítica que, segundo ele, passou despercebida por Arendt, por ela não realizar a ligação da administração da vida com o Totalitarismo. É no contexto dessa lacuna que estamos entendendo, em nossas indagações, o fio condutor desta investigação. A partir dele, estamos compreendendo como os dois autores contribuem para o debate sobre a política contemporânea, partindo da vida como questão primordial. Isso traz consigo uma vasta discussão que se estende aos direitos do homem e do cidadão e à ideia de captura de vida pelos dispositivos vinculados e forjados pelo pensamento biopolítico. Refletiremos, nesta seção, sobre o desdobrar destas questões anteriores sob a teoria agambeniana acerca do dispositivo da *oikonomia* trinitária via paradigma teológico. Assim como o próprio Agamben afirma, “A pesquisa sobre a genealogia – ou, como se dizia, sobre a natureza – do poder no Ocidente, iniciada há mais de dez anos com *Homo sacer*, chega assim a um desenlace, em todo caso decisivo.” (AGAMBEN, 2011a, p. 07). Ciente dessa afirmação, conduziremos a pesquisa na percepção de que os pontos anteriores, desenvolvidos até aqui, encontram conexão com a investigação da *oikonomia* como estrutura para entender a máquina governamental, que nos revela a ideia do trono vazio do poder moderno, sem princípio ou arché de Agamben e a

proposta da *ação anárquica* em Arendt. Pretendemos analisar as intersecções do pensamento político dos dois autores também com o desenvolvimento dessa reflexão.

Assim, podemos observar também que há uma intersecção entre a problemática da economia política, trazida por Agamben, e a problemática da economia política de Arendt, embora com registros genealógicos diferentes, mesmo que com conclusões muito semelhantes. Nessa esteira, será possível aclarar a relação Agamben/Arendt através da economia política e dos modos como a vida humana é tornada governável, administrada.

Em *O reino e a glória*, Agamben relaciona o conceito de economia, como foi desenvolvido pela teologia cristã, ao fundamento do discurso da economia política. “A formulação desta distinção entre teologia política e teologia econômica é uma hipótese paradigmática – usando a linguagem agambeniana – e não histórica.” (ARAYA, 2014, p.518).²¹ Trata-se de uma investigação que tem como objetivo “a tentativa de reconstruir a genealogia de um paradigma que [...] exerceu influência determinante sobre o desenvolvimento e ordenamento global da sociedade ocidental.” (AGAMBEN, 2011a, p. 09).²² “Trata-se, precisamente de uma genealogia do governo e da economia.” Naquela pesquisa, ele investiga os dois paradigmas modernos, que, ao mesmo tempo, são conexos e desconexos. A filosofia política da soberania e a economia política do governo que derivam da teologia cristã foram ambas secularizadas e transferidas para a figura do Estado. Para Ruiz²³, “as teorias da soberania modernas derivam de uma teologia política que secularizou o poder soberano de Deus e o transferiu para a figura do Estado mantendo intacto o paradigma da transcendência, o que torna a soberania moderna uma teologia política.” Agamben (2011a) sustenta que a ideia moderna de economia deriva da *oikonomia* teológica, que se caracteriza como ordem divina e imanente. Desse modelo, deriva a biopolítica moderna, como afirma Ruiz²⁴, “a economia política e as formas de administração e governo da vida que proliferam por todos os âmbitos institucionais contemporâneos.” Agamben (2011a) afirma que a genealogia teológica da economia se encontra revestida da própria noção de vida humana e sua difusão social. A noção teológica de *oikonomia* da salvação tem como ideia fundamental o homem criado a imagem e semelhança

²¹ Tradução nossa.

²² Conferir original do italiano: “All’ inizio della ricerca sta il tentativo di ricostruire la genealogia di un paradigma, che, benché sia di rado stato tematizzato come tale al di fuori dell’ ambito strettamente teologico, há esercitato un’ influenza determinante sullo sviluppo e sull’ assetto globale della società occidentale”. (AGAMBEN, 2007e, p. 13).

²³ RUIZ, Castor Bartolomé. **Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo**. IHU On-Line. São Leopoldo – RS, n. 413, ano XIII. 01/abril. 2013. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4862&secao=413.

Acesso em 29 Out. 2014.

²⁴ Ibidem.

de Deus, fazendo parte de uma economia trinitária. Assim, explica CASTRO (2013, p.107), referindo-se ao “reino e a glória”:

Agamben remonta-se, de fato, aos primeiros séculos do cristianismo, para buscar, a partir dos tratados de teologia em que se elaborou conceitualmente o dogma da Trindade (um único Deus em três pessoas), o paradigma teológico da economia e do governo. Como expressa com toda clareza o subtítulo da obra, trata-se de uma genealogia teológica do governo e da economia. (CASTRO, 2013, p.107).

Para Agamben (2011a), a *oikonomia* teológica é a matriz da economia moderna, pois ambas derivam conhecimentos e métodos para governar a vida do homem. O conceito de *oikonomia* foi acometido de diversas interpretações ao longo da história, porém manteve intacta sua forma originária de articulação da administração da vida.

Sob a ótica de Araya em *Biopoder y teología económica. Revisión crítica de las propuestas de Giorgio Agamben*, falta clareza na proposta de Agamben ao tratar sobre a ideia de governo no paradigma teológico-trinitário e a ligação deste com a noção de economia moderna:

Ainda não está claro em que sentido haveria uma idéia de governo na teologia trinitária e se essa noção de governo realmente autoriza, ou não, os elos entre a idéia moderna de economia - particularmente a economia política que é a que tem preocupado a Foucault - e a ideia específica de governamentalidade que seriam, o ponto de chegada da análise de Foucault. (ARAYA, 2014, p. 511).²⁵

Porém, podemos enxergar para além da crítica acima que, mesmo partindo das análises de Foucault, assim também como acontece com Arendt, Agamben recorre e ao mesmo tempo é capaz de ter uma autonomia sobre sua teoria política, mostrando clareza em seus argumentos e trazendo sua contribuição ao debate. Desse modo, ao falar sobre a governamentalidade, Agamben tem intenção de mostrar, com um método próprio (embora, como já dissemos, recorra aos autores citados), como relata Ruiz²⁶, “a *oikonomia* teológica se colocou como sua questão central a necessidade de compatibilizar o plano da salvação de Deus sobre o mundo (*oikonomia*) com o respeito à liberdade humana e a sua natureza de ser livre.” Agamben (2011a, p. 06) cita uma frase de Leibniz: “governa tudo irresistivelmente, mas com brandura e sem violência, de modo que o homem crê seguir sua vontade enquanto executa a de Deus,” para arrematar que

²⁵ Tradução nossa.

²⁶ *Ibidem* p. 74.

esta mesma questão é central e encontra-se na economia moderna. Os desejos da população passam a ser, então, objeto da economia política. Uma das mudanças da economia política foi a substituição do governo de Deus pelo do Estado e mercado. Na *oikonomia* teológica, prevalece a pergunta de como Deus governa respeitando a liberdade das pessoas. Com a transferência dessa responsabilidade para a economia política, a questão que prevalece é como governar as pessoas tendo como ponto de partida a natureza, ou seja, os desejos, medos, ansiedades, expectativas, anseios da população.

Saber administrar as vontades e direcioná-las a cumprir metas, faz uma boa administração econômica política. Voltando àquela distinção feita pelos gregos entre *bios* e *zoé*, e retomada por Hannah Arendt e Agamben, é preciso lembrar que, também na economia teológica, a vida é o objeto principal, mas não se identifica nem com *zoé* nem com *bios* e sim *zoé aionios*, ou seja, vida eterna.

Como já foi realçado, Hannah Arendt afirma que a *oikonomia* antes existente no mundo privado passa para a exposição pública na forma de sociedade. Aqui temos uma importante avaliação da aproximação e distanciamento entre Agamben e Arendt. Nas discussões de Agamben, entram as ideias de teologia e vida eterna para explicar as características da política moderna. Assim, Agamben (2011a, p. 08), afirma que “o trono vazio, símbolo da glória, é o que deve ser profanado para dar lugar, para além dela, a algo que, por ora, podemos apenas evocar com o nome de *zoé aiónios*. A *zoe aionios* (vida eterna) como foi analisada por Arendt desde os gregos não pertencia ao mundo dos humanos, somente os deuses tinham essa dádiva.”

Para entender o conceito de *zoe aionios* que Agamben expõe, partimos então, da soberania que captura a vida humana na forma de vida nua (*homo sacer*). A economia captura, ou pretende capturar, não a mera vida biológica do animal vivente, nem sequer a mera vida nua do *homo sacer*, mas as expectativas de vida geradas pelo ser humano, ou seja, o sentido da vida é alvo dos dispositivos de controle biopolítico, pois, ao controlar o sentido do viver, controla-se o conjunto das motivações humanas; ao controlar as motivações, conseguirá dirigir os comportamentos. Essa seria a *zoe aionios* (secularizada) que a economia pretende capturar nos dispositivos de governo e que Agamben assimila à vida eterna, porque é o sentido último da vida que se torna alvo do poder.

Com intuito de entender a relação e contribuição do termo de imortalidade com a política, Arendt versa sobre o seu significado. Para ela, “imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses no olimpo.” (ARENDR, 2007, p. 26). Contra essa vida perpétua da natureza e dos deuses, isenta de morte e velhice, temos a vida dos homens mortais, os únicos

mortais num universo imortal, porém não eterno. Os homens estão em cotejo com a vida dos deuses imortais, não submissos a um Deus eterno.

Os homens são os únicos mortais, pois, ao contrário dos animais, por exemplo, sua existência não é condicionada apenas como membros de uma espécie cuja imortalidade tem garantia pela procriação. “É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico.” (ARENDDT, 2007, p. 27). O homem então, para Arendt, vai na contracorrente, pois sua vida intercepta o movimento circular da vida biológica.

Os mortais têm como grandeza e diferencial a habilidade de construir coisas, produzir objetos, ou seja, obras, feitos, palavras que, segundo Arendt, mereciam pertencer e, até certo ponto, pertencem à eternidade. Através dessas coisas, os mortais encontram seu lugar num universo de imortais com exceção deles mesmos. Os homens têm então a capacidade de realizar feitos imortais, pois deixam atrás de si “vestígios imorredouros” atingem o seu próprio tipo de imortalidade, demonstrando sua natureza divina.

A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana. Para Hannah Arendt, “só os melhores, que constantemente provam ser os melhores – e que «preferem a fama imortal às coisas mortais» –, são realmente humanos; os outros, porque satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais.” (ARENDDT, 2007, p. 28).

Arendt alerta que é, em Platão, que a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistos como inerentemente contraditórios e em conflito com a luta pela imortalidade, ou seja, o modo de vida do cidadão, o *bios politikos*. A experiência que o filósofo tem do eterno, que é, para Platão, *arrheton* (indizível) e, para Aristóteles, *aneu logou* (sem palavras) não pode ocorrer dentro dos negócios dos homens, ou seja, em sua pluralidade. Na alegoria da caverna de Platão, podemos notar que o prisioneiro, ao se libertar, deve permanecer de forma singular, ou seja, não sai acompanhado nem seguido. A experiência do eterno é, então, uma espécie de morte. Por isso, Arendt chama a atenção para o fato de que a experiência do eterno, diferentemente da experiência de imortal, não pode ser convertida em nenhum tipo de atividade nem corresponder como tal. Em relação a *polis*, os filósofos duvidam da possibilidade da imortalidade e, até mesmo, da permanência.

A *theoria*, ou “contemplação”, é a designação dada à experiência do eterno, em contraposição a todas as outras atitudes que, no máximo, podem ter a ver com a imortalidade. Talvez a descoberta do eterno, feita pelos filósofos, tenha sido favorecida pelo fato de que eles, muito justificadamente, duvidavam das possibilidades da pólis no tocante à imortalidade ou, até mesmo, à permanência e, talvez, o choque de tal descoberta tenha sido tão grande que “eles

não puderam deixar de olhar como vaidade ou vanglória qualquer busca de imortalidade, o que certamente os colocava em franca oposição à antiga cidade – estado e à religião que a inspirava.” (ARENDR, 2007, p. 29).

Arendt alerta ainda que, com a queda do Império Romano, ficou demonstrado que nenhuma obra produzida pelas mãos humanas pode ser imortal. Juntamente com a promoção do evangelho cristão que, em seu bojo, traz a crença em uma vida individual eterna, esses fatores tornaram fútil e sem necessidade qualquer busca pela imortalidade na terra. Desse modo, conseguiram transformar a *vita activa* e a *bios politikos* em servos da contemplação. Arendt (2007, p. 30) chama a atenção para o fato de que nem mesmo a com a ascensão do secular na “era moderna e a concomitante inversão da hierarquia tradicional entre ação e contemplação foram suficientes para fazer sair do oblívio a procura da imortalidade que, originalmente, fora a fonte e o centro da *vita activa*.” Assim, temos a diferença, nos gregos, entre imortalidade e eternidade. Imortalidade é privilégio dos deuses, os homens podem aspirar à eternidade, através da glória, segundo os gregos.

Veremos, mais adiante, que para Agamben a contemplação é tida como “*inoperosidade interna*”, ou seja, é uma operação que consiste em tornar inoperosa toda forma de agir e de fazer. Nessa lógica, funciona-se a política ocidental. Através da *inoperosidade* é possível criar uma linha de fuga de cooptação utilitária que a economia pretende para toda vida humana, ou seja, a pretensão econômica de capturar a vida humana de modo pleno, modelando o sentido da própria vida e sua pretensão de eternidade, pode ser neutralizada pela potência que o ser humano tem de des-funcionalizar o recurso utilitarista da vida humana.

Assim como Arendt, Agamben também investiga o conceito de eternidade como *zoé aionios* (vida eterna). O conceito de glória é um dispositivo que se encontra na majestade do trono vazio. O objetivo deste dispositivo é capturar dentro da máquina governamental, a *inoperosidade* que, segundo Agamben, é o último mistério da divindade. “E a glória é tanto glória objetiva, que exhibe a *inoperosidade* divina, quanto glorificação, em que também a *inoperosidade* humana celebra seu sábado eterno.” (AGAMBEN, 2011a, p. 159).²⁷

O dispositivo da glória coincide, então, com o profano e pode ser pensado como paradigma epistemológico para o conhecimento do poder central. Não é à toa que os rituais da doxilogia cerimonial são tão pomposos, luxuosos e essenciais para o poder. Nesta instância, está a questão da captura da *inoperosidade* central da vida humana. A vida humana é potencialmente

²⁷ Conferir original do italiano: “E la gloria e tanto gloria oggettiva, che esibisce l’inoperosita divina, che glorificazione, in cui anche l’inoperosita umana celebra il suo sabato eterno.” (AGAMBEN, 2007e, p. 268)

inoperosa, sem objetivo e, justamente por causa dessa característica, ela torna possível a operosidade do homem. Agamben ressalta que o homem se devotou ao trabalho e à produção porque essencialmente ele é privado de obra, ele é, por essência, um animal sabático. Agamben observa que a *oikonomia* do poder coloca na forma de festa e glória aquilo que aparece diante dos olhos como *inoperosidade* do homem e de Deus, ou seja, *inoperosidade* que não se pode olhar.

Assim como a máquina da *oikonomia* só funciona se houver em seu centro um limiar “doxológico, em que trindade econômica e trindade imanente transitam litúrgica (ou seja, política) e incessantemente de uma para outra, assim também o dispositivo governamental funciona porque capturou em seu centro vazio a *inoperosidade* da essência humana.” (AGAMBEN, 2011a, p. 159).

Para Agamben, a *inoperosidade*, assim apresentada, é a substância política do ocidente, a nutrição gloriosa do poder. Por essa razão, festa e ociosidade são intrínsecas das utopias políticas do ocidente.

Agamben ainda recorre ao conceito de *zoé aionios* (vida eterna) como conceito colonizado pela biopolítica. Ele discorre em *Reino e a Glória* (2011a) sobre a imagem do “trono vazio” e faz uma descrição da estrutura operacional da soberania ocidental assim como também descreve a zona de indiferença vivida por todos. Dentre as várias imagens observadas nas basílicas cristãs (com os seus detalhes como arcos triunfais), há uma que chama a atenção de Agamben: o trono vazio, ou seja, a imagem que reflete a política contemporânea. A tradição cristã tinha essa imagem como o trono vazio do próprio Cristo, o Messias, que encontra-se nessa situação de desocupação pelo fato da espera dele na *parusia*, onde reinará com toda sua glória e plenitude. Essa é a figura suprema da soberania vazia. “De modo fidedigno à própria metodologia que desenvolveu, Agamben ainda ocupa-se em desarticular e tornar inoperoso esse trono vazio do Ocidente.” (PEREIRA, 2015, p. 15). Por isso, ele afirma que o trono vazio “deve ser profanado para dar lugar, para além dele, a algo que, por ora, podemos apenas evocar com o nome *zoē aionios*, vida eterna.” (AGAMBEN, 2011a, p. 08).

O trono vazio expõe o vazio do poder e de todas as teorias modernas que pretendem legitimar sua fundamentação última em algum tipo de princípio, seja transcendente, natural ou formal. O trono vazio mostra o vazio de todos os princípios modernos legitimadores do poder, entre eles, as teorias da soberania, as teorias contratualistas e muito mais as absolutistas. O poder não tem um princípio último ou primeiro que o legitime de modo completo. Por isso, ele é vazio e anárquico, sem princípio, o que torna o poder em uma possibilidade em aberto para ser modificada (profanada) por novas iniciativas históricas. Aqui, Agamben trava um

questionamento com as teorias contratualistas, iusnaturalistas ou positivistas à medida que elas pretendem legitimar ou justificar a existência ou exercício do poder a partir de referentes últimos. Isso não invalida as contribuições, por exemplo, do procedimentalismo e do contratualismo, como mera referência instrumental para organizar formas históricas, relativas, de organização do poder.

Agamben chega à ligação entre o conceito de vida eterna e trono vazio condensadas no dispositivo da glória e formula três questões fundamentais para guiar o problema do poder ocidental, a saber: Por que o poder necessita da *inoperosidade* e da glória? O que há de tão essencial nelas que o poder tenha de inscrevê-las a todo custo no centro vazio de seu dispositivo governamental? De que se nutre o poder? E, além disso, é possível pensar a *inoperosidade* fora do dispositivo da glória? A única resposta que ele dá a todos esses questionamentos é conexa com a expressão *zoé aionios*.

Dessa forma, ele tenta condensar o seu estudo sobre a arqueologia da glória na *zoé aionos*. Nas palavras do próprio Agamben, “Se, ao seguirmos a estratégia epistemológica que orientou nossa investigação, reformularmos as três primeiras perguntas no plano da teologia, a resposta que lhe dão tanto o judaísmo quanto o Novo Testamento é unívoca e concorde: *chayye ‘olam, zōē aiōnios*, vida eterna.” (AGAMBEN, 2011a, p. 160).

A *zoé aionos* aparece na septuaginta e não tem um significado apenas temporal, designa uma vida especial. Agamben explicita, a partir da tradução rabínica, essa vida futura como oposição à vida presente e também como continuidade dela. Isso significa uma desativação das funções biológicas e do instinto do mau.

A coroa que os justos trazem sobre a cabeça deriva do diadema que cabe ao *imperator* triunfante e ao atleta como sinal de vitória e expressa a qualidade gloriosa da vida eterna. É esse mesmo símbolo de uma “coroa da glória” (*stephanos tēs doxēs*) ou de uma “coroa da vida” (*stephanos tēs zōēs*) que no Novo Testamento se torna um termo técnico para designar a glória dos bem-aventurados: “Sê fiel até a morte e te darei a coroa da vida” (Ap 2,10), “recebereis a coroa da glória que não fenece” (1Pd 5,4), “receberá a coroa da vida” (Tg 1,12). (AGAMBEN, 2011a, p. 160).

A vida eterna não indica apenas uma condição futura, mas a qualidade da vida messiânica. “Essa vida é marcada por um senso especial de *inoperosidade* que, de certa maneira, antecipa no presente o sabatismo do Reino: o *hōs mē*, o ‘como se não’.” (AGAMBEN, 2011a, p. 161). O Cristo então tornou inoperosa a lei, ao mesmo tempo em que a cumpriu (*Kartegein*).

Segundo Agamben, o apóstolo Paulo contrapõe fé e lei, pois a salvação era o critério que a lei ainda não podia interpretar. A lei que Paulo especifica é a lei no sentido normativo (*nomos*) e também prescritivo. Agamben deixa claro que há essa oposição entre a lei da fé e o *nomos*. “[...] A lei messiânica é a lei da fé, e não simplesmente a negação da lei: porém, isso não significa que se trate de substituir as *miswoth* por novos preceptos, trata-se mais de opor a um aspecto não normativo da lei a outro normativo.”²⁸ (AGAMBEN, 2006, p. 97). O que significa esse aspecto não normativo da lei? Aqui está o cerne da tese agambeniana nas palavras do próprio Agamben: “*Katargéo* é um composto de *argós*, que procede, por sua vez do adjetivo *argós*, que significa ‘inoperante’ ‘que não está em ação’ (*a-ergos*), ‘inativo’ “Composto significa, portanto, ‘algo inoperante, desativo, suspenso da eficácia’”. (AGAMBEN, 2006, p. 97).

Isso o leva a identificar que *katargéo* se opõe a forma ativa “*energéo*”, que significa “tornar ativo”, “por em ação”, e que, tendo em conta que Paulo conhecia a relação entre ato/potência, torna-se evidente que “*katargéo* indica a ação de sair do âmbito da *enérghia* [ato].” (AGAMBEN, 2006, p. 98).

O termo *Kartagéo* está em oposição à “*energéo*” (tornar ativo). Paulo, como um bom conhecedor dessa relação, entendia bem que *kartagéo* significava a saída da energia, da ação. Aqui está sendo forjada a ideia da *potência do não*, da desativação dos dispositivos da biopolítica que Agamben defende.

[...] Este poder [messiânico] exerce seu efeito no campo da lei e não simplesmente nega ou aniquila as obras, mas desligá-as, tornando-as inoperantes, não-mais-em-trabalho. E este é o significado do verbo *katargeo*: como na lei (*nomos*), o poder da promessa é transposto para obras e preceitos obrigatórios, então, agora, o tempo messiânico torna essas obras inoperantes, as restitui ao estado de poder no forma de inoperabilidade e ineficiência. O messiânico não é a destruição, mas a desativação e a inaplicabilidade da lei. [...] (AGAMBEN, 2006, p. 99)²⁹

Para Paulo, no futuro, os justos ingressarão na *inoperosidade* de Deus. Ao referenciar sobre a doutrina do “corpo glorioso”. Agamben (2011a) afirma que a doutrina da vida messiânica acaba sendo substituída pela doutrina da vida gloriosa, que isola a vida eterna e sua *inoperosidade* em uma esfera privada.

Ao relacionar glória e *inoperosidade* Agamben, antes de tudo, faz uma definição da *aquiescentia*, contida na demonstração da proposição 52 do livro quarto de Espinoza.

²⁸ Tradução nossa.

²⁹ Tradução nossa.

A aquiescência a si próprios”, escreve Espinosa, “é uma alegria que nasce do fato de o homem contemplar a si mesmo e a sua potência de agir.” O que significa nesse caso o homem “contemplar a si mesmo e a sua potência de agir”? E como entender nessa perspectiva a inoperosidade “que não se distingue da glória”? (AGAMBEN, 2011a, p. 162).

Agamben também recorre a uma passagem de Filon de Alexandria para deixar claro que a *inoperosidade* de Deus não significa inércia, mas um agir sem sofrimento nem fadiga. Eis o trecho:

Com efeito, só Deus, entre todos os seres, é inoperoso [*anapauomenon*], chamando de inoperosidade não a apraxia – dado que, por natureza, a causa de todas as coisas é ativa e nunca cessa de fazer as coisas mais belas –, mas a atividade [*energeian*] sem sofrimento, com muita facilidade [*eumareias*] e sem nenhuma fadiga [*aponōtatēn*]. Do sol, da lua, do céu inteiro e do cosmo, na medida em que não são senhores de si e são movidos e transportados continuamente, é lícito dizer que sofrem. A prova mais clara de sua fadiga são as estações do ano [...] Deus, por sua natureza, não está sujeito à fadiga. Quem não participa da fraqueza, mesmo que faça todas as coisas, por toda a eternidade nunca deixará de ser inoperoso; por isso, só de Deus é próprio o ser inoperoso. (FILON apud AGAMBEN, 2011a, p. 162).

Partindo ainda da ideia de “contemplanção da potência”, Agamben enxerga uma *inoperosidade* interna, ou seja, à própria operação (práxis capaz de tornar inoperosa toda potência de agir e de fazer). “A vida, que contempla a (própria) potência de agir, torna-se inoperosa em todas as suas operações, vivendo apenas a (sua) vivibilidade.” (AGAMBEN, 2011a, p. 162).

Agamben (2011a, p.162) chega a esclarecer que, a partir da constatação acima, é possível compreender a função que a tradição filosófica atribuiu à vida contemplativa e à *inoperosidade*: “a práxis propriamente humana é um sabbatismo, que, tornando inoperosas as funções específicas do ser vivo, abre-as em suas possibilidades.”

Dessa forma, observamos que Agamben chega a uma constatação importante para a sua teoria política: Contemplanção e *inoperosidade* (operadores metafísicos) libertam o homem de seu destino biológico ou social e o direcionam na dimensão política. Assim, entendendo essa lógica, ele assevera que o político não é nem *bios* nem *zoé*, mas “a dimensão que a *inoperosidade* da contemplanção, ao desativar as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo.” (AGAMBEN, 2011a, p.163). Essa é a razão pela qual, para Agamben, é urgente a inserção da *inoperosidade* nos dispositivos de poder. Podemos afirmar, então, que vida eterna, *zoé aionios*, é, para Agamben, a inoperosidade

do humano, do corpo político ocidental. Por sua vez, há uma tentativa para ser capturada pela máquina da economia e da glória em sua operação interna. Essa visão agambeniana mostra como foi ampliada a tese arendtiana. O diagnóstico que Agamben fez do projeto de Arendt levou-o a investigar, nas engrenagens da teologia trinitária, a inserção da vida na máquina governamental do ocidente e na estrutura de uma *oikonomia*, que opera vinculada ao conceito de *zoé aoinios*, de uma *inoperosidade*.

Arendt avaliou, por sua vez, que com o cristianismo é possível os humanos terem acesso a essa vida eterna pela salvação operada por Deus. Claro que Arendt se refere à vida individual: “Foi precisamente a vida individual que passou a ocupar a posição então antes ocupada pela vida do corpo político.” (ARENDR, 2007, p.327). Arendt, mais adiante, esclarece que a vida individual volta a ser mortal e que o homem moderno volta-se para dentro de si mesmo. Agora “a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na antiguidade ou a vida individual na idade média, era a própria vida, isto é o processo vital, possivelmente eterno da espécie humana.” (ARENDR, 2007, p. 334). A força natural, na modernidade, torna-se o objetivo principal dessa época, o que sobra é uma força natural do processo vital a qual todos os homens estão sujeitos.

Tudo o que não fosse necessário, não exigido pelo metabolismo da vida com a natureza, era supérfluo ou só podia ser justificado em termos de alguma peculiaridade da vida humana em oposição a vida animal - de sorte que se podia dizer que Milton escrevera o seu Paraíso Perdido pelos mesmos motivos e em decorrência de impulsos semelhantes aos que levam o bicho-da-seda a produzir seda. (ARENDR, 2001a, p.335).

Agamben (2011a) diz que a *oikonomia* teológica é a matriz da economia moderna e mantém sua forma originária de articulação da administração da vida. A *oikonomia* teológica colocou como questão central a necessidade de compatibilizar o plano da salvação de Deus sobre o mundo (*oikonomia*) com o respeito à liberdade humana e a sua natureza de ser livre. Desse modo, a *oikonomia* teológica é o paradigma moderno do governo biopolítico. A política da soberania e a economia política do governo, dimensões articuladas da máquina bipolar do poder moderno, derivam da teologia cristã. Essa é a tese defendida por Agamben. Por sua vez, Arendt, como já foi visto, parte do modo de pensar por diferenciação da ideia grega de vida, quando afirma que a sociedade foi criada na modernidade como espaço administrativo da vida humana. Esse espaço moderno nasce da economia política com objetivo de gerenciar a vida humana fora da política, ou seja, fora da isonomia e da autonomia dos sujeitos. A *oikonomia*, que antes era privada, agora se torna pública. Essa é a tese defendida por Arendt. A referência

à “política” aqui se refere à sua noção grega, quando havia o objetivo de isonomia e autonomia dos cidadãos. Com a moderna noção de “economia política”, essa diferenciação das esferas públicas e privadas é perdida, já não há mais como diferenciar com clareza os limites de cada um desses espaços.

3.2.1 *O governo providencial da vida*

A novidade de Agamben, em relação ao pensamento de Arendt, foi ter investigado essa integração entre política soberana e economia política, ambas derivando da teologia cristã.

Agamben desenvolve a noção de máquina bipolar (soberania-governo; poder soberano e biopolítica) para designar o poder moderno. Ele recorre à concepção Aristotélica de motor imóvel para buscar as origens e o desenvolvimento da noção de governo ocidental.

Isso significa que, em última instância, o motor imóvel como *arché* transcendente e a ordem imanente (como *physis*) formam um sistema único bipolar e que, apesar da variedade e da diversidade das naturezas, a casa-mundo é governada por um princípio único. O poder – todo poder, tanto humano quanto divino – deve manter juntos esses dois polos, ou seja, deve ser, ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente. (AGAMBEN, 2011a, p. 57).

Agamben recorre ainda ao conceito de providência para explicar como Deus governa o mundo, ou seja, esse é o debate inflamado entre as afirmações de como Deus provê o mundo através de princípios universais (providência geral) ou a defesa de que a providência divina se estende aos detalhes. “Se afirmamos a providência geral e negamos, no todo ou em parte, a providência particular, temos a posição da filosofia aristotélica e tardo-antiga e, por fim, o deísmo (que, nas palavras de Wolff, “concede que Deus exista, mas nega que se ocupe das coisas humanas.” (AGAMBEN, 2011a, pp.76-77). No interior da corrente da teologia cristã dominante, surge o problema de como conciliar a providência com o livre arbítrio do homem. Entretanto, o que Agamben considera mais importante não é tanto a liberdade do homem, mas a possibilidade de um governo divino do mundo. Ele afirma que se Reino e Governo são separados em Deus por uma taxativa oposição, nenhum governo é possível realmente. Se assim fosse, teríamos então de um lado uma soberania impotente e de outro uma série caótica de atos violentos de providência particulares. E aqui chegamos à afirmação e à origem de uma máquina bipolar: “O governo só é possível se Reino e Governo forem correlatos em uma máquina bipolar.” (AGAMBEN, 2011a, p. 77).

Se, por um lado, os estoicos afirmam que “nada do que acontece no mundo acontece sem a intervenção da providência” e os deuses são como patrões que controlam tudo dentro da casa de forma judiciosa e cuidam tanto do mundo em geral quanto de suas particularidades; Alexandre discorda dessa ideia, pois segundo ele, se um deus estivesse constantemente na ocupação e prestando atenção particularmente para cada indivíduo, e em cada detalhe, seria inferior ao que provê.

A providência exercida por um rei sobre as coisas que governa não procede desse modo: ele não se ocupa de tudo, universais e particulares, ininterruptamente, sem que nenhuma das coisas a ele submetidas escape de seu pensamento, e dedicando a elas toda a sua vida. A mente do rei prefere exercer sua providência de maneira universal e geral: suas tarefas são, de fato, nobres e elevadas demais para que se preocupe com tais pequenezas. (AFRODÍSIA apud AGAMBEN, 2011a, p.78).

Agamben ressalta, então, que temos forjada, nessa problemática, o que seria a dupla articulação da providência, que na teologia cristã foi designada com o nome de *providentia generalis* e *providentia specialis*. Mas, para Alexandre, há um modelo intermediário que, de certo modo, neutraliza as oposições do paradigma da providência. Para ele, a providência dos deuses no mundo não pode ser atividade primária, desenvolvida primariamente para aquelas coisas, porque, se tudo o que a divindade intenciona é inferior a ela, seria inferior aos entes do mundo (sublunar). Isso é absurdo, e é absurdo também a providência: “a providência se produz de maneira puramente acidental, porque isso equivaleria a sustentar que ele não é de modo algum consciente dela, enquanto Deus não pode deixar de ser o mais sábio dos seres.” (AGAMBEN, 2011a, p. 78). Agamben relata, então, que temos, a partir dessa nova concepção, uma forma paradoxal de acidente consciente e enfatiza que Alexandre chama isso de “natureza”, definindo-a como coerentemente como uma “técnica divina”. Agamben indaga: como devemos entender essa particular natureza intermediária – involuntária, mas não acidental – da ação providencial?

Em Alexandre, a teoria da providência, coerentemente com a teologia aristotélica da qual parte, não é pensada tendo por objetivo fundar um Governo do mundo, mas isso – ou seja, a correlação entre o geral e o particular – resulta de modo contingente, ainda que consciente, da providência universal. O deus que reina, mas não governa, torna possível assim o governo. O governo é, portanto, um epifenômeno da providência (ou do reino). (AGAMBEN, 2011a, p. 79).

Desse modo, Alexandre deixa à teologia cristã o legado do governo divino do mundo. Manifestando ou não, somente nos princípios universais ou em detalhes particulares, a providência, passa pela natureza das coisas seguindo sua economia de modo imanente. Assim,

Agamben (2011a, p. 79) afirma que “O governo do mundo não acontece nem pela imposição tirânica de uma vontade geral externa, nem por acidente, mas pela consciente previsão dos efeitos colaterais que emanam da própria natureza das coisas e permanecem em sua singularidade absolutamente contingente.”

Comentando Alexandre, Jabir ibn Hayyan infere que:

O que caracteriza o livro de Alexandre de Afrodísia é que, segundo ele, a nona esfera não exerce sua providência sobre este mundo de modo deliberado: não existe nada neste mundo que fuja à sua providência, mas apenas acidentalmente. Para demonstrar isso, ele traz o seguinte exemplo: o dono de uma casa ou de um palácio não se ocupa em alimentar os ratos, as lagartixas, as baratas e as formigas que ali se encontram, provendo a subsistência deles como faz com ele e seus familiares. Contudo, ao prover à sua casa, ele provê acidentalmente também a esses bichinhos. (AGAMBEN, 2011a, p. 80).

Ao falar do nexos entre destino-governo, Alexandre se posiciona contra ideias tipo “Se introduzíssemos no mundo um movimento sem causa, declara outro defensor do destino, “o mundo se dividiria e se deslocaria [...] e já não seria governado por uma só ordem e uma só oikonomia.” (AGAMBEN, 2011a, p. 82). Alexandre sustenta, então, o caráter contingente das ações humanas. Por isso, Agamben lembra que, no seu tratado, Alexandre relata que “somos donos só daquilo com respeito ao qual temos o poder de não o fazer.” (AGAMBEN, 2011a, p. 82). “E, no entanto, assim como no tratado sobre a providência ele foi levado pela vontade de conter a providência na esfera do geral a elaborar uma ontologia dos efeitos colaterais que já não é aristotélica, mas parece antecipar as teorias governamentais modernas, assim também a recusa do destino o leva a reivindicar, em todos os âmbitos, uma teoria da contingência que se concilia perfeitamente com as modernas técnicas de governo. O interessante para essas modernas técnicas de governo não é a ordem predeterminada, porém administrar a desordem é o foco. A contingência então é o fundamental para o governo moderno.

Analisando a *Questioni sulla provvidenza* (atribuída a Proclo e conservada numa tradução medieval) Agamben busca encontrar o problema do governo do mundo, mas o que ele percebe é que a providência aparece como um problema ontológico-gnosiológico coincidindo com a natureza e conhecimento divino. Enfatiza também que a contribuição de Proclo está em enraizar a pronoia no uno e no ser. A primeira questão, então, é se o objeto do saber divino são as realidades universais ou as singulares. As respostas a essa indagação é que a providência engloba tanto o universal como o particular, “mas o problema continua sendo, essencialmente, de conhecimento e não de práxis e de governo.” (AGAMBEN, 2011a, p.83). Uma segunda

questão levantada é como a providência conhece as coisas contingentes. Esse problema mostra que, mesmo que as coisas contingentes sejam indeterminadas e múltiplas, a providência as conhece como se elas fossem necessárias. Desse modo, a natureza do conhecimento é determinada não pelo objeto conhecido, mas pela natureza do cognoscente. A providência então, não se torna também “divisível, corpórea, gerada no tempo, ela permanece um único termo incorpóreo intemporal, indivisível e superior aos contrários.”

Observa Agamben que é, na terceira questão, que reside o problema da relação essencial que liga a providência (de natureza idêntica ao uno) às coisas contingentes. Nessa circunstância, então, e que começa a aparecer um problema do governo. Sem essa conexão seria impossível existir uma unidade e nem mesmo um governo da Inteligência. Agamben, mesmo reconhecendo que Proclo contribui com esse feito, afirma que a providência continua sendo uma categoria puramente ontológica. Passa a investigar, então, a contribuição de Teodoro que é conhecido como *mechanicus* (engenheiro), pois Proclo trata de estudar a relação do destino e a providência.

Na carta de Teodoro, o mundo é concebido como um grande mecanismo que é regido por uma necessidade, em que as esferas se conectam umas nas outras por engrenagens que determinam o movimento de todos os seres vivos e também os sem vida por meio de um princípio que ele chama de motor único. Esse motor é responsável pelo movimento e união da máquina mundo, ou seja, o princípio, que é como um superengenheiro e que move o mundo, é o destino ou a providência contra esse modelo de pensamento que exclui a liberdade e a possibilidade de um governo divino do mundo. Contrariamente a Teodoro, então, Proclo assevera que destino e providência são constituintes de um sistema hierárquico e articulados em dois planos que preservam a liberdade e implica uma distinção substancial. Assim, em cada espaço do universo, as causas “eficientes primárias são distintas dos efeitos (*“ubique autem factivae causae ab effectibus distinctae sunt”*)” e o princípio que age não pode ser colocado no mesmo plano de seus efeitos (*“faciens non est tale, quale factum”*).” (AGAMBEN, 2011a, p. 84). Assim, temos que:

A ontologia pressuposta por tal doutrina é uma ontologia binária, que decompõe a realidade em dois níveis, um transcendente e outro imanente: a providência corresponde à ordem das causas primárias transcendentais e o destino, à dos efeitos ou das causas segundas imanentes. A providência ou causa primária é a fonte do bem, enquanto o destino, como causa segunda, produz a conexão imanente dos efeitos. (AGAMBEN, 2011a, p. 84).

O funcionamento dessa “máquina de dois tempos”, como chama Agamben, é em conjunto. Ao mesmo tempo em que há a conexão destinal dos efeitos, ou o destino como causa de conexão, é realizada e executada a expansão providencial do bem transcendente. “Embora a ideia de uma *gubernatio divina* ainda não seja enunciada como tal, a cisão do ser em dois planos distintos e coordenados é a condição para que a teologia cristã possa construir sua máquina governamental.” (AGAMBEN, 2011a, p. 84).

Segundo Agamben, o texto que transmitiu à teologia cristã o dispositivo da providência-destino foi o “*De consolatione philosophiae* de Boécio. Toda a reflexão de Boécio e a filosofia trata para Agamben do modo como Deus governa o mundo. “Providência e destino, transcendência e imanência, que já em Plutarco e em Proclo formavam um sistema de duas faces, agora são articulados entre si para constituir uma perfeita máquina de governo do mundo.” (AGAMBEN, 2011a, pp. 84-85). A filosofia explica, para Boécio, que a geração e o movimento do universo ganham causa, forma e ordem da mente de Deus. No entanto, a mente divina estabeleceu um modo duplo de governo das coisas. Eis o trecho do texto que Agamben recorre para explicar esse modelo governamental:

Quando esse modo é visto na pureza da inteligência divina, é chamado de providência; quando, ao contrário, refere-se às coisas que move e dispõe, os antigos o chamavam de destino. Se examinarmos a potência de cada uma, ficará evidente que se trata de duas coisas diferentes. A providência é, de fato, a própria razão divina, constituída no princípio supremo de todas as coisas, que tudo dispõe; o destino, ao contrário, é a disposição [*dispositio*: é o vocabulário latino da *oikonomia*] imanente às coisas em seu movimento, em virtude da qual a providência liga cada coisa às suas ordens. A providência abarca todas as coisas da mesma maneira, por mais diversas e infinitas que sejam; o destino dispõe em movimento cada uma das coisas, distribuindo-as em lugares, formas e tempos diferentes, de modo que tal desenvolvimento da ordem temporal reunida sob a perspectiva da mente divina é a providência, enquanto a mesma unidade disposta e desenvolvida no tempo se chama destino. Embora sejam diversas, dependem uma da outra. A ordem do destino procede justamente da simplicidade da providência. (BOÉCIO apud AGAMBEN, 2011a, p. 85).

Essa passagem chama a atenção de Agamben, pois ela mostra, de forma mais clara, o caráter duplo do governo do mundo e também o nexo que unifica os dois aspectos. Nas palavras do próprio Agamben, tal explicação mostra que o poder que rege o mundo resulta da interação de um princípio transcendente, simples e eterno, e de uma *oikonomia* imanente (“*inhaerens rebus*”), articulada no tempo (“*explicata temporibus*”) e no espaço (“*locis [...] distributa*”).

A madona filosofia mostra que esse paradigma trata-se de um verdadeiro governo, pois, nele, a economia do universo tem sua descrição, a partir de imagens que lembram muito a administração e controle de um reino ou império.

Providência e destino são, então, apresentados hierarquicamente coordenados, pois uma decisão soberana determina os princípios do ordenamento do cosmos, pois:

Confiando depois sua administração e execução a um poder subordinado, mas autônomo (*gestio* é o termo jurídico que indica o caráter discricionário dos atos efetuados por um sujeito por conta de outro). O fato de haver questões que a providência soberana decide diretamente e que, portanto, continuam subtraídas da gestão destinal, não invalida a divisão dos poderes na qual repousa o sistema. O governo do mundo é bem melhor (“*res optime reguntur*”[366]), explica a *magistra* ao atônito discípulo, se a simplicidade, permanecendo na mente divina, deixa agir a conexão destinal das causas, ou seja, se a providência soberana. (AGAMBEN, 2011a, p. 85).

Agamben explica, a partir desse ponto, que o reino da providência deixa que o destino ou governo administre e obrigue as ações dos homens, pois ele (o destino) é responsável pela união e conexão das causas, das ações e da sorte dos homens.

Agamben analisa ainda essa curiosa relação da máquina governamental (providência e destino). Segundo ele, embora sejam claramente distintos, manifestam apenas os dois aspectos de uma mesma ação, um *duplex modus* de uma única atividade de governo do mundo. “A atividade de governo é, ao mesmo tempo, providência, que pensa e ordena o bem de todos, e destino, que distribui o bem aos indivíduos, compromissando-os na cadeia das causas e dos efeitos.” (AGAMBEN, 2011a, p. 86). Desse modo, quando acontece, no plano do destino, aquilo que parece injusto e sem compreensão receberá, no plano da providência, sua justificação. Por isso, que Agamben afirma, com clareza, que o funcionamento da máquina governamental é como uma incessante teodiceia, em que a providência trata de legitimar e fundar o governo do destino. O destino, por sua vez, garante e faz eficaz a ordem estabelecida pela providência.

Avaliando a questão do governo, em Tomás de Aquino, e da liberdade do homem, Agamben sinaliza que a providência não dispõe as criaturas racionais do mesmo modo que as outras criaturas. O fim último das criaturas racionais excede sua faculdade natural e exige, assim, um modo de governo diferente daquele das criaturas inferiores. Agamben confirma que esse modo de governo especial é a graça:

O governo divino dos homens tem, portanto, dois modos eminentes: a natureza e a graça. Por isso, a partir do fim do século XVI, o problema do governo do mundo coincidirá cada vez mais estreitamente com o dos modos

e da eficácia da graça, e os tratados e os debates sobre a providência assumirão a forma de análise e definições das figuras da graça: preveniente, concomitante, gratuita, habitual, suficiente, eficaz etc. E não só às formas do governo correspondem pontualmente as figuras da graça, mas também à necessidade do auxílio divino gratuito, sem o qual o homem não pode alcançar seu fim, corresponde a necessidade do governo, sem o qual a natureza não se conservaria em seu ser. (AGAMBEN, 2011a, p. 90).

Vale para a graça o princípio de que o governo da providência não pode interferir ou constringer a livre vontade dos homens. Nesse sentido, a graça não pode ser concebida, na figura de governo, como coação divina ao bem. O homem deve permanecer livre de qualquer coação. A operação e o governo da graça não podem ser separadas da operação e cooperação da graça. Por isso, Agamben afirma que o paradigma providencial do governo dos homens não é tirânico, mas democrático. “Não compreenderemos o funcionamento da máquina governamental se não entendermos que a relação entre esses dois polos – O Reino e o Governo – é essencialmente vicária.” (AGAMBEN, 2011a, p. 91). Com essa afirmação, Agamben nos conduz à analisar a economia trinitária na estrutura do poder supremo, ou na íntima articulação “*vicissitudinária*” da arché.

Em relação a Cristo, o poder que ele assume sobre todas as coisas é um poder vicário. Ele age e governa em nome do Pai. “E, mais em geral, a relação intratrinitária entre Pai e Filho pode ser considerada o paradigma teológico de toda *potestas vicaria*, em que todo ato do vicário é considerado uma manifestação da vontade do representado.” (AGAMBEN, 2011a, p. 91).

O caráter anárquico do filho é essencial na economia trinitária, pois Ele não é ontologicamente fundado no Pai. Por isso, nas palavras de Agamben (2011a), “a economia trinitária é, assim, a expressão de um poder e de um ser anárquico, que circula entre as três pessoas segundo um paradigma essencialmente vicário.”

A estrutura do poder, então, na perspectiva de Agamben, é o de *gerere vice* (fazer as vezes de), isso quer dizer que essencialmente é vicariedade. Essa argumentação de Agamben sobre o caráter anárquico e a vicariedade assume uma centralidade decisiva em sua teoria política. O termo vices refere-se ao caráter de vicariedade do poder soberano, ou seja, absolutamente insubstancial e “econômico.” A dúplice (ou tríplice) estrutura da máquina governamental (Reino e Governo, auctoritas e potestas, ordinatio e executio, mas também a distinção dos poderes nas democracias modernas), observa Agamben, adquire, nessa perspectiva, seu sentido próprio. A ação vicária do Governo diz respeito ao Reino. Nesse sentido, a vicariedade implica a substituição da ontologia clássica por uma economia em que a posição de nenhuma figura do ser (as pessoas da trindade) está em posição de arché. Originária é a própria relação da Trindade

que coincide com o mistério econômico. Eis como Agamben pensa: Não existe uma substância do poder, mas só uma “economia”, só “governo”. Segundo ele, esse é também como o Governo ocidental político se constituiu. A noção de máquina bipolar é, então, importante, pois o poder opera pela captura da vida humana, a vida humana é o objeto do poder, cujo centro está vazio. Ou seja, não há um princípio, *arché* que legitime o poder, sem um princípio natural que defina o que fazer.

Como vimos, a teologia realizou uma cisão entre trindade imanente e *oikonomica* com o objetivo de garantir a práxis livre do ser de Deus e também a criação e a governança do mundo, evitando, assim, a necessidade da ontologia e preservando a liberdade do homem. Mas esse paradigma trouxe consigo a criação de uma bipolaridade: reino e providência de um lado e soberania e governo do outro. Interessante na análise agambeniana é que essa bipolaridade forja o paradigma da soberania e do governo nas sociedades modernas. Essas sociedades estão imersas no discurso teológico, mas segundo Agamben não pretendem respeitar a liberdade humana integralmente como pretendia a teologia.

Também é possível observar que a bipolaridade teológica e política levanta a questão sobre a origem do poder. Teologicamente falando, vimos que o poder divino não se origina de algum elemento necessário pelo qual Deus tenha que se submeter, ou seja, não há exterioridade no que concerne a condição do agir de Deus. Assim, é instaurado o conceito da vontade em Deus como origem de si mesma. Isso quer dizer que não há vontade que origina de outra coisa a não ser de si mesma. Assim, Deus é soberano e essa soberania divina é anárquica. Na gênese dessa soberania, está o vazio como fonte de sua legitimação. Agamben sustenta que o vazio anárquico não foi resolvido nas teorias de legitimação da soberania política da modernidade. No centro da máquina, está o vazio. O que acontece é que o Governo glorifica o Reino e o Reino glorifica o Governo. Eis a máquina produtora de vazio, de anarquia governamental. Eis porque esse vazio anárquico não resolvido compromete legitimamente a base do poder moderno.

Tanto a vida divina quanto a vida humana são concebidas desde inicialmente como *oikonomia*, isso quer dizer que a própria teologia é econômica e não quer dizer que, para alcançar esse status, seja necessária esta transformação pela secularização. É, com essa forma, “que no fim o ser vivo que foi criado à imagem de Deus se revele capaz não de uma política, mas apenas de uma economia, ou seja, que em última instância a história seja um problema não político, mas “gerencial”. (AGAMBEN, 2011a, p. 10).

Da teologia política (que tem Deus como único fundamento do poder soberano) derivam a filosofia política e a moderna teoria da soberania. Da teologia econômica brota a biopolítica

moderna com o triunfo da economia e também do governo sobre a vida social. Segundo Agamben, a história da teologia econômica ficou escondida tanto entre historiadores como também os teólogos. Daí a urgência na investigação desses dois paradigmas que são conexos. Agamben explora a ideia que demonstra, no cerne do evangelho anunciado, uma inversão clássica da hierarquia, ou seja, a *zoé aions* e não a *bios* é o interesse desta lógica. A vida eterna almejada pelos cristãos reside, então, na *oikos* e não na *polis*.

Schmitt e Peterson são evocados por Agamben para auxiliar em sua reflexão.

Ambos (Schmitt de maneira explícita, Peterson, de maneira tácita), referindo-se à segunda epístola aos tessalonicenses, capítulo 2, afirmam que existe algo que retarda e detém o *eschaton*, ou seja, o advento do Reino e o fim do mundo dos tempos. (AGAMBEN, 2011a, p.12).

O império é esse elemento retardador para Schmitt, mas, para Peterson, a recusa dos judeus em não acreditar em Jesus Cristo. Assim, tanto para o jurista como para o teólogo a demora do Reino é implícita no presente da história da humanidade. Esse ponto que Peterson explora é importante para compreender a ideia de economia e sua exaltação na política moderna. Por isso, Agamben está interessado mais na natureza da identidade do *katechon* do poder que retarda e elimina a “escatologia concreta” do que a questão da admissibilidade ou não da teologia política. A implicação disso está na neutralização da filosofia da história orientada para a salvação. Com a vinda de Cristo (ponto em que o plano divino da *oikonomia* chega à conclusão), é produzido o evento da não aceitação dos judeus, ou seja, sua não conversão que possui o poder de manter suspenso o *eschaton*.

A exclusão da escatologia concreta transforma o tempo histórico em um tempo suspenso no qual toda dialética é abolida e o Grande Inquisidor vela para que a parusia não se produza na história. Compreender o sentido do debate entre Peterson e Schmitt equivalerá, então, a compreender a teologia da história a que eles remetem de maneira mais ou menos tácita.

Peterson recorre a Aristóteles para iniciar sua argumentação. No final do livro 50 da Metafísica, há uma citação de Homero (Ilíada 2, 204). Eis a citação que Agamben faz questão de realçar: “os existentes não querem ser malgovernados: não é bom que haja muitos soberanos; só um deve ser o soberano”. Claro que Peterson esclarece que Aristóteles está se referindo à crítica ao dualismo platônico e assume a ideia de um princípio único que governa tudo. Desse modo, para Peterson, o paradigma do motor imóvel aristotélico é o arquétipo das sucessivas justificações teológico-políticas do poder monárquico no âmbito judaico-cristão.

O tratado pseudoaristotélico *De mundo*, que ele analisa logo em seguida, constitui, nesse sentido, a ponte entre a política clássica e a concepção judaica da monarquia divina. Enquanto, em Aristóteles, Deus era o princípio transcendente de todo movimento, que guia o mundo como um estrategista faz com seu exército, nesse tratado o monarca, recluso nos recintos de seu palácio, move o mundo como o titereiro maneja suas marionetes pelos fios. (AGAMBEN, 2011a, p. 13).

Partindo do pressuposto da ideia do monarca e da ideia de princípio Único em Aristóteles, Peterson formula que a imagem da monarquia divina é determinada pela problemática de se Deus participa ou não das potestades atuantes no universo. Deus não é potência, mas é pressuposto para o poder. Essa imagem da monarquia divina é sintetizada por Peterson na fórmula: “O rei reina, mas não governa.”

A ideia de uma teocracia, tendo Deus como monarca, destaca Agamben seguindo a reflexão de Peterson, ficou clara pela primeira vez em Filon. A teologia política é, para Peterson, uma criação tipicamente judaica e foi Filon quem apresentou esse problema teológico-político quando o apresenta na sua situação concreta de judeu. Após Filon, o conceito de monarquia divina é acolhido pelos apologistas cristãos que acabam utilizando-o para a defesa da fé cristã.

É fato que a teologia econômica, em termos históricos, não aparece com a clareza da teologia política, ou seja, a teologia política ou aplicação do princípio soberano é evidente desde a antiguidade. Por isso, nas investigações sobre o poder no ocidente, segundo afirma Araya (2014, p. 518), “Agamben, de fato apresenta o antecedente mais claro deste tipo de posições na legitimação do poder imperial feito por Eusébio”. A interpretação de Araya sobre Agamben é certa, e concordamos que a pesquisa que leva em consideração da existência de uma interpretação teológico-econômica ao longo da história não tem muita clareza, movendo a intenção de Agamben a mostrar o contraste, precisamente a partir do caso de Eusébio, realizando um comentário bem elaborado.

Agamben mostra então que Eusébio é quem desperta o interesse de Peterson pelo fato dele estabelecer uma correspondência entre a vinda de Cristo a terra como salvador das nações e a instituição de um poder imperial na terra por intermédio de Augusto. Antes de Augusto, existia a poliarquia, as pessoas viviam sobre esse regime em que existia uma pluralidade de tiranos e democracias.

Quando apareceu o Senhor e Salvador e, contemporaneamente ao seu advento, Augusto, primeiro entre os romanos, tornou-se soberano sobre as nações, desapareceu a poliarquia pluralista e a paz cobriu toda a terra. Peterson mostra

como, segundo Eusébio, o processo que havia sido iniciado com Augusto chega a seu cumprimento com Constantino. “Depois da derrota de Licínio por parte de Constantino, foi restaurada a monarquia política e, ao mesmo tempo, assegurada a monarquia divina [...] ao único rei sobre a terra corresponde o único rei no céu e o único nomos e Logos soberano. (AGAMBEN, 2011a, p. 14).

Peterson procura demonstrar que, no momento em que eclodiram as disputas sobre o arianismo, entra em conflito o paradigma da teologia política da monarquia e a teologia da trindade em desenvolvimento. “A proclamação do dogma da trindade assinala, nessa perspectiva, o ocaso do monoteísmo como problema político. (AGAMBEN, 2011a, p. 13).

A monarquia divina, então, fracassa diante do dogma trinitário que, com a vinculação do cristianismo ao império romano, por meio da *pax augusta*, proclama o ocaso e a ruptura com a “teologia política” que tinha fundamento no judaísmo.

Uma interessante e importante constatação encontrada por Agamben que irá, de certa forma, guiar sua tese é a coincidência entre Peterson e Schmitt, ao analisar uma passagem do teólogo capadócio Gregório de Nazianzo (século IV). Eis o trecho:

Os cristãos [...] se reconhecem na monarquia de Deus; certamente não na monarquia de uma única pessoa na divindade, pois esta traz em si o germe da cisão interna [Zwiespalt], mas em uma monarquia do Deus trino. Tal conceito de unidade não encontra nenhuma correspondência na natureza humana. Com esse desenvolvimento, o monoteísmo como problema político é teologicamente eliminado. (NANZIANO, 2000, p. 694).

Para Peterson, a passagem acima mostra como Gregório confere ao dogma da trindade sua última profundidade teológica e contrapõe a monarquia de uma única pessoa à monarquia de Deus em três pessoas. Segundo Araya (2014, p. 519), referindo ao mesmo trecho, a oposição de Gregório contra Eusébio, “é que não se pode usar como legitimação a ideia de um poder divino único, porque Deus é uma trindade. O que Gregório não faz é decidir: como Deus é uma trindade deve-se pensar em um poder político dividido em três.”³⁰ Mas como foi dito, Agamben constata algo estranho pelo motivo de Schmitt também analisar o mesmo trecho só que de forma a mostrar consequências contrárias. “Segundo o jurista, Gregório de Nazianzo teria introduzido uma espécie de teoria da guerra civil (uma autêntica stasiologia³¹ teológica-política) no coração da doutrina trinitária.” (AGAMBEN, 2011a, p. 15). Neste sentido, ainda estaria em uso o paradigma “teológico-político, que corresponde à oposição amigo X inimigo.

³⁰ Tradução nossa.

³¹ Expressão que indica uma desarmonia capaz de provocar um desentendimento entre as pessoas da Trindade. Agamben utiliza o termo no sentido de um problema da guerra civil.

Uma observação feita por Araya (2014) mostra que o que parece mais duvidoso nas análises de Agamben é o fato de que a análise sobre o paradigma teológico governamental com as idéias de economia e governo possa ser envolvida nos discursos sobre o biopoder. Essa crítica está mais ligada pelo fato de Foucault descrever as modalidades do poder que se originam em uma espécie de prática de subjetivação com base em formações históricas. A hipótese de Agamben é que o princípio teológico-econômico seria formulado teoricamente na doutrina trinitária e se moveria de maneira relativamente invisível para os discursos da providência e, através dela, para o discurso econômico moderno, de modo que o paradigma de governo descrito por Foucault seria, no final, teológico. Por isso, “é uma hipótese "paradigmática" e não histórica.” (ARAYA, 2014, p. 520).³² Porém, defendemos inversamente ao que pensa Araya, pois cremos que a noção de paradigma de Agamben é histórica e não metafísica. O paradigma opera através das práticas históricas dos sujeitos, porém ele perpassa essas práticas à medida que não é percebido de forma crítica ou se aceita seu modo de ser. Logo a crítica de Araya estaria incorreta em sua origem. Por isso, o paradigma não permanece sempre, ele pode ser desconstruído quando se toma consciência crítica do mesmo, que é o objetivo da filosofia de Agamben a respeito do paradigma teológico e econômico do poder moderno. A mesma coisa pode-se dizer das assinaturas. Por ser histórico, o paradigma interfere diretamente nos modos de subjetivação. Daí vêm as pesquisas sobre o funcionário moderno e a genealogia do paradigma do ofício como dever ou a pesquisa sobre a regra-de-vida.

Sobre a dúvida que Araya aponta no paradigma teológico governamental – de as idéias de economia e governo poderem ser envolvidas nos discursos sobre o biopoder sendo que Foucault descreve as modalidades do poder brotem das práticas de subjetivação em formações históricas – discordamos, pois também entendemos que aí se encontra mais uma forma de originalidade ou novidade em Agamben, ao trazer as investigações não com a mesma postura de Foucault (pela forma de subjetivação histórica), porque insere e amplia o modo de entender a biopolítica ou o biopoder também pelas signaturas ou paradigmas. Essa ampliação agambeniana da visão biopolítica mostra que a soberania sempre foi o paradigma da política ocidental e não iniciou na modernidade, como pensa Foucault:

Em contraste com Foucault, Agamben acha que a "biopolítica" não é uma forma de poder que começa a prevalecer no mundo moderno junto com o paradigma da soberania, mas que é o horizonte a partir do qual a política ocidental sempre foi entendida, e como tal está presente e, de maneira

³² Tradução nossa.

exemplar, no modelo soberano de poder. Além disso, este último, na sua opinião, permanece como uma forma de poder característica da biopolítica atual. (PORRAS, 2006, p.44).³³

Continuando sua análise sobre o paradigma teológico, Agamben ressalta que o próprio Peterson lembra as tentativas realizadas pelos apologistas cristãos com o objetivo de conciliar a teologia com a imagem do imperador que executa seu poder por intermédio de governadores e ministros. Assim, Peterson cita uma passagem de Gregório de Nazianzo, em que aborda a ideia de conciliar a monarquia da divindade com o conceito *homoousia* indicando as três hipóstases³⁴ (Pai, Filho e Espírito Santo):

Três são as mais antigas opiniões sobre Deus: a anarquia, a poliarquia e a monarquia. Com as duas primeiras, brincam as crianças dos gregos, e continuam brincando. A anarquia é de fato sem ordem; a poliarquia é na guerra civil [stasiōdes], nesse sentido, anárquica e sem ordem. Ambas levam ao mesmo resultado, a desordem, e esta, à dissolução. A desordem prepara a dissolução. Nós, ao contrário, honramos a monarquia; mas não a monarquia circunscrita a uma só pessoa – também o uno, se entra em guerra civil consigo mesmo [stasiazon pros heauto], produz multiplicidade –, mas aquela que se mantém unida por uma igual dignidade de natureza, por um acordo de pensamento, pela identidade do movimento, pela confluência em uma unidade do que provém dela, de um modo impossível à natureza gerada. Dessa maneira, mesmo que se diferencie em número, não se divide quanto à substância. Por isso, a mônada, em princípio movida na direção da díade, parou na tríade. Isto é, para nós, o Pai, o Filho e o Espírito Santo: o primeiro é gerador [gennētōr] e emissor [proboleus], ou seja, livre de paixão, fora do tempo e sem corpo.” (NAZIANZO, 2000, p.694).

No entendimento de Agamben, Gregório está preocupado com a conciliação do vocabulário metafísico da substância divina com o da trindade, que se revela mais concreto. Agamben (2011a, p. 16) acredita que tal objetivo de Gregório “recorre a um registro metafórico que é difícil não definir, com a concordância de Peterson como político (ou teológico-político): Trata-se, com efeito, de pensar a articulação trinitária das hipóstases sem introduzir em Deus uma *stasis*, uma guerra intestina.” Gregório parte da terminologia estoica e concebe as três hipóstases não como substâncias, mas como modos de ser de uma única substância, ou seja, trata-se as hipóstases como relações. Para nosso propósito a partir de agora, é interessante o final da oração, onde Gregório oferece a chave de leitura de toda a oração. Ele afirma que a oração só pode ser entendida de forma correta se haver a compreensão da distinção em Deus

³³ Tradução nossa.

³⁴ Hipóstase significa pessoa. Assim, na trindade há três pessoas: O pai, o Filho e o Espírito Santo.

entre o discurso da natureza e o da economia. Essas duas formas de discurso aparecem assim descritas na oração:

O logos da “economia” encontra, assim, em Gregório, a função específica de evitar que, através da Trindade, seja introduzida em Deus uma fratura estasiológica, ou seja, política. Dado que também uma monarquia pode ocasionar uma guerra civil, uma stasis interna, só o deslocamento de uma racionalidade política para uma “econômica” – no sentido que procuraremos esclarecer – pode proteger contra esse perigo. (AGAMBEN, 2011a, p.16).

Com estas investigações, a partir dos estudos de Peterson, Agamben encontra o ponto de partida para desenvolver sua teoria sobre a *oikonomia* na obra “O reino e a glória”. O discurso da economia, como é citado acima, está entrelaçado com o da monarquia divina. Como já havíamos anteriormente ressaltado, Agamben também parte das investigações de Arendt para fundamentar seus estudos sobre a *oikonomia*, principalmente para averiguar que ela não ligou a vida privada (*zoê*) que é produzida no sistema de *oikonomia* ao domínio do poder total. Primeiramente, continuaremos analisando nesta seção como Agamben desenvolve o conceito de *oikonomia* teológica como paradigma do poder no ocidente. No segundo momento da reflexão, verificaremos as implicações do pensamento arendtiano nas especulações agambenianas.

“*Oikonomia* significa “administração da casa”. (AGAMBEN, 2011a, p.19). Essa forma de organização na Grécia encontra respaldo no tratado aristotélico sobre a economia e, segundo Agamben, a *technê oikonomikê* se distingue da política. Aliás, essa diferença é realçada, na Política, quando temos, de um lado, o político e o rei pertencendo à esfera pública ou da *polis* e, contrariamente, encontra-se a esfera privada ou da família, da casa, representada pelo *oikonomos* e pelo *despotês*. Agamben argumenta que é preciso trazer à mente que a *oikos* não é a união familiar moderna, mas sim uma organização complexa de relações heterogêneas. Aristóteles, na Política, distingue três grupos dessas relações, a saber: relações despóticas (direcionadas para os escravos, ou seja, relação senhor-escravo); relações paternas (relações de pais-filhos e relações gêmicas, entre marido-mulher). “O que une essas relações “econômicas” (cuja diversidade é sublinhada por Aristóteles) é um paradigma que poderíamos definir como gerencial, e não epistêmico.” (AGAMBEN, 2011a, p.19). Partindo desse pressuposto, podemos observar que, para Aristóteles, a atividade de gerenciamento não é uma ciência em seu sentido próprio, pois ela não tem vínculo a um sistema normativo. A chefia da família, direcionada pelo déspota, abrange, assim, a administração da vida como um todo, incluindo a preservação da saúde daqueles que habitam a *oikos*. Assim, define Aristóteles:

Se, com efeito, é preciso que a família tenha alimentos e outras coisas necessárias à vida, é preciso também que ela goze de saúde, mas se convém, sob alguns aspectos, que o chefe da família ou do Estado mantenha sob seus cuidados a saúde de seus protegidos, sob outros aspectos isto cabe mais ao médico do que a ele; igualmente, para o abastecimento e a abundância, este cuidado pode também caber a seus ministros. (ARISTÓTELES, 2002, p. 17).

O que Agamben está investigando é esse teor administrativo, gerencial da *oikonomia* que perpassa também os escritos de Xenofonte na obra *econômico* segundo a qual o conceito não tem a ver apenas com a necessidade e o uso de objetos, mas com o seu ordenamento, sua disposição no espaço. Interessante verificar na passagem a seguir como Xenofonte descreve a relação entre os objetos da casa e seu ordenamento e a metáfora do barco, em que mostra quanto é preocupante a incapacidade de gerenciamento dessas coisas por parte dos habitantes, em especial do déspota:

Uma vez, Sócrates, visitando um grande cargueiro fenício, viu um arranjo de equipamentos que me pareceu excelente e muito cuidadoso, já que tinha diante dos olhos um grande número de objetos distribuídos num espaço mínimo. (...) Notei que as coisas estavam colocadas de forma que uma não impedia o acesso a outra, nem havia necessidade de um encarregado para procurá-las (...) Percebi que o ajudante do piloto, o chamado timoneiro, estava tão a par do espaço que cada coisa ocupava que, mesmo de longe, diria onde cada uma estava e quantas eram, isso fazendo tão bem quanto alguém que sabe ler diria quantas letras tem o nome de Sócrates e em que ordem estão. (...) Eu, depois que vi esse arranjo tão cuidadoso, disse à minha mulher que seria muita preguiça de nossa parte, se os que estão nos cargueiros, mesmo pequenos, encontram lugar para seus pertences e, ainda que sejam sacudidos violentamente pelas vagas, apesar de tudo mantêm a ordem, conseguindo, mesmo muito aterrorizados, apanhar o necessário e nós, de nosso lado, ainda que, em nossa casa, haja grandes depósitos destinados a cada tipo de coisas, que nossa casa esteja em chão firme, não achássemos um lugar bom e acessível para cada coisa. Isso não seria uma grande estupidez de nossa parte? (...) Quão belo nos parece o que vemos, quando as sandálias, sejam quais forem, estão dispostas em fileiras! (...) Afirmo ainda – e disso rirá, não o homem austero, mas o pedante – que até as panelas parecem algo harmonioso quando arrumadas com bom gosto! (...) Sabemos, é claro, que a cidade tem mil vezes mais objetos que nós, mas, apesar disso, nenhum dos servos, seja quem for, se o mandares ir comprar algo no mercado e trazê-lo para ti, ficará sem saber como fazer; (...) A única razão disso, disse-lhe eu, é que cada coisa fica num lugar determinado.” (XENOFONTE, 1999, VIII, 11-22).

Comentando essa passagem, Agamben (2011a, p. 19) afirma que “Xenofonte define essa atividade de gestão ordenada como “controle” (*episkepsis*, daí *episkopos*, “superintendente” e, mais tarde, “bispo”). Temos, então, que a *oikonomia* é apresentada como

uma organização funcional ou atividade direcionada para gestão, do funcionamento ordenado da casa. Eis o “paradigma gerencial” que Agamben analisa e considera instrutiva: uma passagem de Diodoro Sículo, na qual o núcleo semântico da economia é mostrado tanto na concepção doméstica quanto na retórica. Eis a citação:

Deveria caber aos historiadores, quando compõem suas obras, prestar atenção sobretudo à disposição de acordo com as partes [tēs kata meros oikonomias]. De fato, ela não só é de grande ajuda na vida privada [en tois idiōtikois biois], mas também é útil para compor obras históricas. (SÍCULO apud AGAMBEN, 2011a, p. 20).

Segundo Agamben, é sobre essa base que o termo *oikonomia* é deslocado para o âmbito teológico e virá a adquirir, a partir de então, o significado de “plano divino da salvação”. Embora haja a opinião de que Paulo foi o primeiro a introduzir o termo *oikonomia* no significado teológico, existem divergências quando se faz um estudo mais refinado. Assim, Agamben recorre à Primeira Carta aos coríntios, 9,16-17 onde diz:

Se anuncio a boa nova [euangelizōmai] não é para mim motivo de vaidade, uma obrigação pesa sobre mim: ai de mim se não anuncio a boa nova! Se o faço espontaneamente, tenho uma recompensa; se não o faço espontaneamente, foi-me confiada uma *oikonomia* [oikonomian pepisteumai, literalmente: “fui investido fiduciariamente de uma *oikonomia*”]. (ICORÍNTIOS, 9,16-17).

Oikonomia é apresentada aqui como missão confiada a Paulo por Deus e, segundo Agamben, ele não age livremente como em uma negociação ou gestão de negócios, mas por um vínculo fiduciário (*pistis*), ou seja, como apóstolo enviado e *oikonomos*, aquele que administra. Por essa razão, a economia aqui apresentada não é um plano salvífico (diretamente ligada à vontade divina), mas é algo confiado, como uma atividade ou encargo. Do mesmo modo, na Primeira Epístola à Timóteo 1,3-4, é admoestado que algumas pessoas não ensinem coisas fabulosas, mas que se ocupem de saber sobre a *oikonomia* de Deus, a fé, a boa atividade da administração que foi confiada por Deus.

Agamben investiga ainda a relação entre *oikonomia* e mistério e, após avaliar a expressão “*oikonomia* do mistério”, em Ef, 3, 9 e Cl 1,25, encontra coerências dessas duas passagens na Primeira Carta aos Coríntios 4, 1: “Que todos nos considerem servidores (*hyperetas*) de Cristo e administradores [oikonomous] do mistério de Deus. O que se exige dos *oikonomoi* é que sejam encontrados fiéis [*pistos*].” Há, nessa passagem, a relação entre *oikonomia* e mistério de modo evidente, pois se trata da fidelidade ao encargo, que confiada

para o anúncio da boa nova, ou seja, do mistério da redenção, antes oculto em Deus e que agora é revelado.

Mas, se esses estudos dos textos paulinos deixam dúvidas quanto à atribuição de *oikonomia* ao significado teológico, Agamben ainda contribui com outra conclusão. Paulo não delimita a uma *oikonomia* de Deus, ele inclui a si mesmo e os membros da comunidade nessa referência. Ele faz isso utilizando termos próprios do vocabulário da administração doméstica. Assim, alguns termos, como *doulos* (escravo), *oikonomos* (administrador) e *diakonos* (criado), são referidos na comunidade cristã. “O próprio Cristo [...] é definido sempre com o termo que designa o dono da *oikos* (*kyrios*, em latim, dominus) e nunca com os termos mais diretamente políticos *anax* ou *archon* (o apelativo não devia ser indiferente [...]).” (AGAMBEN, 2011a, p.23). Fica claro, nas epístolas paulinas, que o léxico *ekklésia* é econômico e não político e os cristãos são de certo modo os primeiros homens integralmente econômicos. Desse modo, Agamben (2011a) afirma que essa eleição léxica é muito significativa na medida em que no Apocalipse, Cristo aparece com suas vestes de soberano escatológico e acaba sendo definido pelo termo inequivocamente político (*archon*).

Sabendo que o vocabulário doméstico da comunidade cristã não é invenção paulina, mas um processo de mudança linguística que está fortemente influenciado pelo vocabulário político contemporâneo, Agamben esclarece que, já desde a idade helenística, o vocabulário político e o econômico “entram em uma relação de recíproca contaminação que tende a tornar obsoleta a oposição aristotélica entre *oikos* e *polis*.” Baseando nos estudos de Filon, em que uma passagem de seus escritos define a *oikia* como uma *polis* pequena e a economia como uma *politeia* contraída, Agamben apresenta que a *polis* é tida como a imagem de uma grande casa. Por outro lado, a política é apresentada como uma economia comum, ou seja, “*koine tis oikonomia*”.

Caracterizando a *ekklesia* como economia e não política, Paulo apenas está continuando um processo que já havia iniciado anteriormente, porém, ele traz um novo ritmo a essa dinâmica. Não faltam exemplos bíblicos para confirmar essa constatação, como por exemplo, I Tm 3,15; Ef 4, 16; Rm 14,19; I Cor 14,3; 2 Cor 12,19. Em Paulo, há, então, uma “economia do mistério” e não um mistério da economia.

Agamben explora o sintagma “economia da paixão” tendo como base uma passagem de Justino³⁵ escrita por volta do século II em Roma. A passagem diz que:

³⁵ Justino Mártir viveu entre os anos 100 e 165 d.C. Foi um filósofo pagão que se converteu ao cristianismo.

Hoje, eles [os demônios] são exorcizados e submetidos pelo nome de Jesus Cristo, crucificado sob Pôncio Pilatos, procurador da Judeia; dessa forma é manifesto a todos que seu pai lhe deu uma potência [dynamis], de modo que são submetidos ao seu nome e à economia de sua paixão [tēi tou genomenou pathous oikonomiai].[...] Já que mostrei que tal potência [dynamis] resulta da economia de sua paixão [tēi tou pathous autou oikonomiai], qual será a de sua parusia na glória? (JUSTINO, 1909, p.132).

A “economia da paixão”, explicitada acima, parece designar o cumprimento de uma missão, de uma tarefa, da própria vontade de Deus, que é resultado dessa potência (dynamis). Agamben analisa, então, o cumprimento desta “tarefa da economia” recorrendo aos escritos de Inácio de Antioquia, que relaciona a *oikonomia* à geração do Salvador por meio da Virgem Maria. Essa missão vai perpassar como tarefa na análise textual agambeniana os séculos II e III, ou seja, percorrerá as origens do conceito de *oikonomia* recorrendo a diversos teóricos que recorrem ao termo como: Teófilo de Antioquia (bispo que viveu por volta de 170 d.C), que utilizou quatro vezes o conceito sem assumir nele nenhum significado teológico. Taciano (possível discípulo de Justino em Roma), em uma oração aos gregos, elabora um significado teológico do termo *oikonomia*. Segundo Agamben, Taciano utiliza a extensão metafórica já existente do termo *oikonomia* no âmbito da retórica. Como as várias partes da matéria de um discurso, sua disposição ordenada não prejudica unidade e nem sua potência, assim também o “logos divino” recebe a distinção da *oikonomia*. Através de um paradigma econômico-retórico, então, tem-se a primeira articulação da processão trinitária. Assim, Afirma Taciano:

O conjunto [systasis] do corpo consiste de uma só organização [mias estin oikonomias] [...] uma parte é olho, outra, orelha, outra, certo tipo de cabelo e certa disposição das entranhas [entosthiōn oikonomia] e certa conjunção de ossos e nervos; e mesmo que cada parte se diferencie da outra, há uma harmonia e uma consonância segundo a disposição funcional [kat’ oikonomian symphōnias estin harmonia]. (TACIANO, 1982 p. 24).

Atenágoras (contemporâneo de Marco Aurélio) usa o termo *oikonomia* para referenciar a encarnação, mas também ele vincula *oikonomia* ao termo *diairesis* com o objetivo de conciliar a unidade da Trindade. Essa unidade esclarece que há uma dificuldade em afirmar que existem três deuses, um o Pai, outro o Filho e ainda o Espírito Santo.

Segundo Agamben (2011a), partindo do tratado “contra os hereges” de Irineu, a ocorrência do termo *oikonomia* referida a Cristo ocorre pela primeira vez já no final da exposição das doutrinas gnósticas sobre o pleorema e o salvador que abre o tratado. O Cristo, Salvador é descrito conforme um esquema que se encontra também em Clement (Excerpta),

segundo o qual de um elemento espiritual procedem um elemento psíquico e econômico. Assim, quem sofre a paixão é o Cristo econômico e psíquico e não o espiritual. “O que está em jogo é claro: trata-se de manter a ideia, que a gnose havia tomado de Paulo, de uma economia divina que dá lugar à encarnação do Filho, evitando, porém, a multiplicação gnóstica das figuras divinas.” (AGAMBEN, 2011a, p.28).

Com Tertuliano e Hipólito, o conceito *oikonomia* passa do vocabulário doméstico religioso ao âmbito técnico da articulação trinitária da vida divina. Para Agamben (2011a), essa mudança não tem por objetivo definir um novo significado do termo, mas estabelecer a *oikonomia* com o termo técnico que possa abranger “*oikonomia*”, juntamente ao “termo grego, deixado sem tradução e transliterado em caracteres latinos, e a inversão da expressão paulina “a economia do mistério” em “o mistério da economia”, que, sem defini-lo, investe o termo de nova densidade.” (AGAMBEN, 2011a, p. 29). O termo *oikonomia* é operado antes mesmo da elaboração de um vocabulário filosófico apropriado, que será efetivado nos séculos IV e V e irá permitir uma conciliação provisória da unidade trinitária. Importante para nossa pesquisa é o eixo da *oikonomia* ser a primeira articulação do problema trinitário, ou seja, a discussão gira em termos econômicos e não metafísico- teológicos. Quando o Concílio niceno-constantinopolitano define sua dogmática, a *oikonomia* vai desaparecendo de forma gradual do vocabulário trinitário e passa a ser referido no plano da história da salvação.

Agamben acredita ser importante a seguinte passagem:

É necessário, portanto, que, mesmo não querendo, confesses Deus pai onipotente e Cristo Jesus filho de Deus, Deus feito homem, ao qual o Pai submeteu tudo, exceto a si, e o Espírito Santo, e que estes são verdadeiramente três. Se quiser saber como se demonstra que Deus é uno, reconheça que dele só existe uma potência [dynamis]. Enquanto é segundo a potência, Deus é uno; enquanto é segundo a *oikonomia*, a manifestação é tríplice. (MIGNE, 1866 p.10).

Para Agamben, é importante essa distinção feita acima, pois pode estar aí a origem tanto da diferenciação entre *status* e *gradus*, em Tertuliano no seu *Adversus Praxean*, quanto a diferença entre economia e teologia que vai ser usual a partir de Eusébio. Não se trata, na referida citação, de uma oposição, mas uma distinção que permite a unidade da trindade. Assim, afirma Agamben (2011a) que Crisipo distingue, na alma, a unidade da *Dynamis* e a multiplicidade dos modos de ser, pois “Una é a potência da alma, de tal modo que ela, de acordo com sua maneira de ser ou de se comportar [*pōs echousan*], ora pensa, ora se irrita, ora deseja.”

(CRISIPO, 1967, p. 179). A *oikonomia* é então correspondente da doutrina dos estoicos dos modos de ser.

Outra passagem que Agamben recorre é de Hipólito. Ele considera importante pelo motivo de trazer um novo sentido ao conceito de economia, ou seja, a inversão paulina do sintagma da “economia da salvação” em “mistério da economia”. Eis a passagem:

Em quem é Deus senão em Jesus Cristo, logos do pai e mistério da economia [tōi mystēriōi tēs oikonomias]? Dizer “em ti está Deus” mostra o mistério da economia, a saber, que o verbo se encarnou e se fez homem, que o pai era no filho e o filho no pai, e que o filho compartilhou a cidade dos homens. Devemos entender isto, irmãos: que realmente era esse logos o mistério da economia a partir do Espírito Santo e da Virgem, que o Filho havia levado a cumprimento [apergasamenos] para o Pai. (MIGNE, 1866, p.810).

Para Paulo, a economia era a atividade de revelação e realização do mistério de Deus, de sua Vontade. Por isso, em Ef 3,9, está escrito que “agora é essa mesma atividade, personificada na figura do filho-verbo, que se torna mistério.” Com Hipólito, então, o termo *mysterium* até então ainda impreciso é deslocado para o termo *oikonomia* e, com isso, temos uma nova situação. “Não há uma economia do mistério, ou seja, uma atividade voltada para cumprir e revelar o mistério divino, mas misteriosa é a própria “*pragmateia*”, a própria práxis divina. (AGAMBEN, 2011a, p. 31).

O Pai e o Filho são dois, mas isso não por efeito de uma separação de substância, e sim por uma disposição econômica [non ex separatione substantiae sed ex dispositione], quando declaramos o Filho indivisível e inseparável do Pai, sendo outro não por estado, mas por grau [nec statu sed gradu alium]. (TERTULIANO, 1959, p. 99).

É perceptível, nessa passagem de Tertuliano, que a Substância é entendida como única, ou seja, uma *ousia* comum e articulada com suas individualidades. Há uma única Substância, a substância Divina que se manifesta em três pessoas distintas em suas funções. O essencial, “em todo caso, é que, em Tertuliano, a economia não é entendida como heterogeneidade substancial, mas como articulação – às vezes administrativo-gerencial, outras pragmático-retórica – de uma única realidade.” (AGAMBEN, 2011a, p.32). Essa heterogeneidade, então, assevera Agamben, não tem a ver com a ontologia e o ser, mas com o agir e a prática. Nesta constatação, ele adverte que a teologia cristã vai ser marcada por um paradigma em que a trindade não será entendida como uma articulação do ser divino, mas de sua prática. Outra passagem de Tertuliano que irá surpreender Agamben não pode passar despercebida:

Os latinos esforçam-se por repetir “monarquia”, mas a oikonomia não a querem entender nem sequer os gregos. Mas eu, se sei alguma coisa dessas duas línguas, sei que monarquia não significa senão um comando único e singular [singulare et unicum imperium]; contudo, a monarquia, por ser de um só, não prescreve que aquele a quem ela pertence não possa ter um filho ou não possa tornar-se filho para si mesmo, ou então administrar sua monarquia por meio de quem quiser. Afirmo que nenhum domínio é a tal ponto de um único homem, a tal ponto singular e monárquico, que não possa ser administrado também por outras pessoas próximas, que ele previu como seus funcionários [officiales]. Se, além disso, quem detém a monarquia tem um filho, a monarquia não se divide de repente nem deixa de existir, se também o filho é tornado partícipe; mas enquanto continua a ser sobretudo daquele do qual é comunicada ao filho e enquanto permanece sua, por isso é monarquia também aquela que é mantida junta por duas pessoas unidas dessa maneira. Se, por fim, também a monarquia divina é administrada através de tantas legiões e fileiras de anjos, conforme está escrito: “mil e cem vezes cem mil o assistiam e mil vezes cem lhe obedeciam”, nem por isso deixou de pertencer a um só e de ser monarquia, pelo fato de ser administrada por tantos milhares de virtudes. De que maneira poderia Deus sofrer uma divisão e uma dispersão no filho e no espírito santo, que ocupam o segundo e o terceiro grau e são tão partícipes da substância do pai, se não as sofre assim por um grande número de anjos que são alheios à substância divina? Acreditas, quem sabe, que os membros, os filhos, os instrumentos e a própria força e todas as riquezas de uma monarquia sejam sua subversão [membra et pignora et instrumenta et ipsam vim ac totum censum monarchiae eversionem deputas eius]? (TERTULIANO, 1959, pp. 19-21).

Interessante é o destaque dado por Agamben ao fato de que, nesta citação, Tertuliano evoca a angeologia como paradigma teológico da administração. Nesta ordem, para ele, o paradigma é visto como se fosse uma correspondência entre anjos e funcionários. Outra observação é o retorno por Tertuliano da imagem de Atenágoras em que se serve dele para demonstrar a necessidade de conciliação entre monarquia e economia. Partindo desse pressuposto, Agamben retoma que Tertuliano evoca um motivo aristotélico para afirmar a consubstancialidade de monarquia e economia.

De fato, na obra *Os Econômicos*, atribuída a Aristóteles, é afirmado o nexo entre economia e monarquia, que Tertuliano tomará emprestado da filosofia para fundamentar a teoria de que a monarquia divina implica, em sua constituição, uma economia, ou seja, um sistema de governo que interliga e revela o mistério divino. Certamente, essa identificação entre a monarquia e a economia pode ter levado os padres a elaborar o paradigma trinitário não em termos políticos, mas econômicos. A atividade trinitária é concebida como funcional, uma atividade de governo doméstico sem implicar uma desvinculação em terreno do ser. Assim, Agamben (2011a) justifica que o Espírito Santo pode ser definido como pregador da única

monarquia e ao mesmo tempo interprete da economia (expositor da verdade). Mais uma vez é enaltecido o caráter do mistério da economia como prático e não ontológico.

Outro nexos observado por Agamben é o nexos entre *oikonomia* e história, que segundo, ele fica mais evidente em Orígenes, quando ele denomina “economias misteriosas” o resultado da concepção cristã da história. Com essa visão, ele percebe que há um caráter obscuro da economia, quando remetida à Sagrada Escritura. Em *De principis*, Orígenes recorre aos acontecimentos bíblicos e, ao contemplá-los, alguns desses mistérios tornam-se claros. Baseado nisso, Agamben esclarece:

Se, à diferença do que acontece na historiografia clássica, a história tem para nós um sentido e uma direção que o historiador deve ser capaz de captar, se ela não é simplesmente uma *series temporum*, mas algo no qual estão em jogo um objetivo e um destino, isso ocorre sobretudo porque nossa concepção da história foi formada sob o paradigma teológico da revelação de um “mistério” que é, ao mesmo tempo, uma “economia”, uma organização e uma “dispensação” da vida divina e humana. Ler a história é decifrar um mistério que nos diz respeito de modo essencial; contudo, esse mistério não tem nada a ver com algo como o destino pagão ou a necessidade estoica, mas sim com uma “economia” que dispõe livremente as criaturas e os acontecimentos, deixando-lhes seu caráter contingente e até mesmo sua liberdade e suas inclinações. (AGAMBEN, 2011a, p. 35).

Agamben ressalta ainda a vinculação do termo *oikonomia* com o tema da providência. Para ele, investigar esse vínculo trará resultados positivos para a compreensão de suas consequências para a era medieval e moderna. Quem realiza essa vinculação é Clemente de Alexandria que, em sua obra *Excerpta ex Theodoto*, faz referência ao termo *oikonomia*. *Oikonomia* tem a ver tanto com a administração da casa, como a da própria alma segundo Clemente. Essa ideia é expandida para o universo, ou seja, também o cosmos é regido por uma economia. Ainda há uma economia do Salvador, e nessa Clemente vincula economia e providência. Ele considera que a providência (*pronoia*) é que dá legitimidade à economia. Isso significa que, se a providência for retirada, a economia que diz respeito ao Salvador é postulada como mera fábula. Clemente tentará, então, evitar que a “economia do salvador” caia na esfera mitológica. “Só a ideia de providência pode proporcionar realidade e consistência àquilo que parece mito ou parábola.” (AGAMBEN, 2011a, p.36).

Para o entendimento da novidade da teologia cristã e da mitologia pagã, é preciso entender a união entre *oikonomia* e providência. Mas, como se dá essa união? Por um lado, temos que a teologia cristã não é um relato sobre deuses, ela é economia e providência, isso significa uma “atividade de autorrevelação governo e cuidado.” (AGAMBEN, 2011a, pp. 61-

62). A divindade é articulada em uma trindade, no entanto, sem ser *teogonia* ou *mitiologia*, mas economia. Há, então, uma articulação e uma administração da vida divina como também o governo das criaturas. Essa concepção cristã da providência tem influência da filosofia estoíca, isto é, nada acontece por acaso, tudo é administrado. Deus nesse caso é tido como bondade voluntária, ou seja, ele providencia as coisas, os bens de forma voluntária e de acordo com uma escolha livre.

Com o feito de Clemente, de unir providência e economia coloca-se a economia temporal em um plano divino, e, como assevera Agamben, inicia também o processo que progressivamente comporá a dualidade de teologia e economia, entre natureza de Deus e sua ação retórica.

Ainda é problematizado por Agamben o conceito de *oikonomia* e o de “exceção”, que, segundo ele, adquire, nos séculos VI e VII, especial atenção. São fundidos os conceitos de economia e *aerquitas e epieikeia* (equidade, termos provenientes do direito romano) que, na sua evolução, vai ter como significado da dispensa da aplicação severa da lei ou cânones. Essa fusão dos dois termos é explícita por Agamben a partir de sua observação de uma passagem de Fôcio:

Oikonomia significa precisamente a extraordinária e incompreensível encarnação do *Logos*; em segundo lugar, significa a restrição ocasional ou a suspensão da eficácia do rigor das leis e a introdução de atenuantes, que “economiza” [*dioikonomountos*] o comando da lei, tendo em vista a fraqueza dos que devem recebê-la. (FÓCIO, 1986, pp. 13-14).

Temos então duas produções: uma parte no campo da teologia, na contraposição entre teologia e economia; e outra parte, no campo do direito na contraposição entre cânone e economia, “e a exceção vem definida como decisão que não aplica estritamente a lei, mas “faz uso da economia” (ou *kononikos...all’ oikonomiai chresamenoi*.” (AGAMBEN, 2011a, p.37). Agamben ressalta, então, que é a penetração do termo, em 692 d.C, ocorre neste sentido, na legislação da Igreja, e, em Leão VI (886-912 d. C), na legislação do Império. É de notar a estratégia agambeniana de relacionar os paradigmas da governamentalidade do estado de exceção (desenvolvidas em sua obra Estado de exceção) à ideia de *oikonomia*, ou seja, uma práxis gerencial.

Estamos diante de uma importante investigação iniciada por Agamben em *Homo Sacer*, que perpassa em Estado de Exceção correlacionando os conceitos de *autoritas e potestas*. O que foi a importante até aqui é o fato de que percebemos o significado da inversão paulina de “economia do mistério” para “mistério da economia”. Essa constatação é o fio condutor de

entendimento da engrenagem do paradigma que forjará a economia política moderna. Paulo partia do plano divino da salvação para requerer a *oikonomia* ou uma atividade de realização e de revelação. Com a inversão a economia, o próprio mistério, ou seja, a práxis através da qual Deus dispõe a vida divina, torna-se em uma Trindade e o mundo da criação, que está imerso em um significado oculto. “Esse sentido oculto, porém, não é apenas, segundo o modelo da interpretação tipológica, alegoria e profecia de outros acontecimentos salvíficos, que são dispostos assim para constituir uma história.” (AGAMBEN, 2011a, p.38). Esse modelo está para uma economia misteriosa, ou seja, para com a dispensação da vida e do seu governo, baseado na providência para o mundo.

Como foi visto até aqui, havia uma preocupação dos primeiros padres em evitar o politeísmo (reincidência de figuras divinas) com a introdução da *oikonomia* para manter o monoteísmo. Para manter essa coerência monoteísta Hipólito cuidou de mostrar que Deus é uno segundo uma terminologia proveniente do estoicismo, a *dynamis* ou segundo a *ousia*, sendo triplo apenas no âmbito da economia. Tertuliano por sua vez propõe que a economia não leva a conclusão de uma separação da substância, ou seja, “o ser divino não é dividido porque a triplicidade de que falam os padres se situa no plano da *oikonomia*, e não naquele da ontologia.” (AGAMBEN, 2011a, p. 40).

Uma reflexão importante para ligar as ideias discutidas até aqui com a problemática da vida humana, núcleo de nossas investigações é: Acreditamos que o governo da vida humana tem como base o paradigma teológico e epistemológico cristão. Esse paradigma nos vai permitir penetrar o arcano central do poder. Entender como Deus governa o mundo nos leva a entender o governo da vida humana na perspectiva secular.

Nos tratados medievais sobre anjos há um ponto em que os teólogos se deparam com um problema melindroso, para o qual queria chamar a vossa atenção. O governo divino do mundo é, efectivamente, algo essencialmente acabado. Depois do Juízo Final, quando a história do mundo e das criaturas tiver chegado ao fim e os eleitos tiverem alcançado a sua beatitude eterna e os danados o seu eterno castigo, os anjos já nada terão para fazer. Enquanto no Inferno os diabos estão incessantemente ocupados em punir os danados, no Reino dos Céus, como na Europa de hoje, a condição normal é o desemprego. Como escreve um teólogo particularmente radical: “A consumição final não admite nem a cooperação das criaturas, nem qualquer possível ministério. Tal como Deus é princípio imediato de todas as criaturas, é igualmente o seu fim, alpha et omega. Cessarão, pois, todas as administrações, cessarão todos os ministérios angelicais e todas as operações hierárquicas, pois eles estavam ordenados para levar os homens ao seu fim e, uma vez alcançado esse fim, terão de cessar. (AGAMBEN, 2007c, p. 40).

A cessação de toda atividade, a *inoperosidade* eterna, como define Agamben, quase que não é concebida pela mente dos teólogos. Ao contrário, os estudiosos e teólogos concebiam as formas e atividade divinas como o perfeito governo providencial do mundo. A indagação feita por Agamben é a de como pensar agora, tanto em Deus como nos homens e nos anjos, uma vida totalmente inoperativa? Como pensar um Reino sem qualquer Governo possível? Assim, após o julgamento, o que está reservado? Parece ser algo incognoscível. Sobre essa indagação reside o centro da problemática que Agamben desenvolve sua tese. Um Deus totalmente ocioso é um Deus impotente, que abdicou de qualquer governo do mundo, e é isto que os teólogos não podem aceitar de forma alguma. Podemos ainda interrogar: o que fazer para evitar que todos os poderes desapareçam totalmente? Os teólogos afirmam que o poder não desaparece, apenas deixa de ser exercido e assume a forma de imóvel da glória.

Segundo Agamben, nessa perspectiva, a hierarquia dos anjos, que poderia desistir de todas as atividades do governo, permanece inalteradas e passa a celebrar a glória de Deus. O poder passa a aparecer coincidentemente com o aparato cerimonial e litúrgico. Mas, por que o poder, que é governo eficaz, precisa da glória? “Na perspectiva da teologia cristã, em que o governo é algo essencialmente finito, a Glória é a forma em que o poder sobrevive a si próprio e a operatividade impensável encontra o seu sentido no interior da ordem teológica.” (AGAMBEN, 2007c, pp. 41-42).

Após o juízo, a glória ocupa o lugar da inoperatividade, pois todas as obras e palavras divinas e humanas foram resolvidas. Para Nascimento (2010, p. 89), “o vínculo entre *inoperosidade* e glória virá reforçar a tese que associa a monarquia à inabdicabilidade do modo inoperoso de ser.” Segundo Agamben, a inoperatividade é verdadeiramente de Deus, pois o shabat, festa genuinamente hebraica, celebra o repouso de Deus que é sagrado no sétimo dia após a criação. Temos nessa concepção a problemática da inoperatividade que se torna o problema teológico no cristianismo. A pergunta, o que farão os beatos após o juízo, é feita por Santo Agostinho a ponto de não o definir, é algo impensável, pois trata-se de um estado em que não se conhece inércia nem necessidade e cujos movimentos, impossíveis até só de imaginar espaço, serão, de qualquer modo, cheios de glória e decoro. Assim, inoperatividade, que não é nem um fazer nem um não-fazer, acaba por não encontrar outra expressão adequada senão a de um sábado eterno, no qual Deus, os anjos e os homens parecem misturar-se e mergulhar no nada. (AGAMBEN, 2011a). Se a glória tem a forma de um sábado eterno, é interessante, no pensamento agambeniano, investigar a relação glória e inoperatividade.

Segundo a teologia cristã, no início e no fim do poder mais alto, encontra-se uma figura não de ação e do governo, mas de *inoperosidade*, ou seja, daquilo que Deus fazia antes de criar o mundo e, posteriormente, o do governo providencial deste mundo chegar ao seu cumprimento. Agamben compara, então, o poder a uma máquina de produção de governo no qual seu funcionamento, assim como na política e na teologia, é garantido pela glória. A glória, então, toma o lugar daquele vazio de inoperatividade do poder “e todavia precisamente esta indizível, ingovernável, vacuidade é aquilo que parece alimentar a máquina do poder, aquilo de que o poder tanto precisa, ao ponto de ter de o capturar e manter a qualquer custo no seu centro em forma de glória.” (AGAMBEN, 2007c, p. 44). Ao investigar o poder, Agamben chega ao símbolo do trono vazio, que é encontrado tanto no Império Romano como principalmente nas representações cristãs, pois o trono vazio está pronto desde sempre, porque a glória de Deus é co-eterna com ele. O trono vazio é símbolo da glória, não da realeza. Neste sentido, a glória precede a criação do mundo e sobrevive ao seu fim. Por isso, afirma Agamben, que o trono está vazio não só porque a glória, embora coincidindo com a essência divina, não se identifica com esta, mas também porque ela é, no seu íntimo, inoperatividade. A figura suprema da soberania está vazia.

O dispositivo da glória encontra na majestade do trono vazio sua perfeita identificação.

O seu objectivo é o de capturar no interior da máquina governamental – para fazer dela o motor secreto desta – a impensável inoperatividade que constitui o mistério último da divindade. E a glória é quer glória objectiva, que exhibe a inoperatividade divina, quer glorificação, na qual também a inoperatividade humana celebra o seu sábado eterno. O dispositivo teológico da glória coincide aqui com o profano e podemos, portanto, servir-nos dele como do paradigma epistemológico que nos vai permitir penetrar o arcano central do poder. (AGAMBEN, 2007c, pp. 45- 46).

Desta constatação, Agamben percebe que o cerimonial e a liturgia são essenciais para o poder, pois neles está em causa a captura e a inscrição numa esfera separada da *inoperatividade* central da vida humana. E é essencialmente esta centralidade da vida humana o ponto da problemática que estamos desenvolvendo esta pesquisa. Entendendo como se dá essa relação da vida humana estaremos preparados para elucidar o governo desta. A vida humana é, neste sentido, sem fim e inoperativa, porém esta falta torna possível a atividade da espécie humana. A devoção do homem ao trabalho e produção tem sua causa a sua destituição de trabalhar, ou seja, por ele ser um animal sabático por excelência. Aqui Agamben chega a uma extraordinária conclusão: “E a máquina governamental funciona por ter capturado no seu centro vazio a inoperatividade da essência humana. Esta inoperatividade é a substância política do Ocidente,

o alimento glorioso de todos os poderes.” (AGAMBEN, 2007c, p.46). Festa e ociosidade, então, podem ser detectadas na constituição do poder ocidental formas utópicas que, segundo Agamben, são os restos enigmáticos que a máquina econômico-teológica abandona na linha de rebentação da civilização e sobre os quais os homens voltam, todas as vezes, inútil e nostalgicamente a interrogarem-se. Nostalgicamente, porque eles parecem conter algo que pertence ciosamente à essência humana; inutilmente, porque, na verdade, não passam de escórias do combustível imaterial e glorioso que o motor da máquina queimou nas suas rotações imparáveis.

Ressalta Agamben que a ideia de uma *inoperosidade* como constituição humana foi desenvolvida também por Aristóteles na ética a Nicômaco. Ao precisar qual seria a obra do homem, ele chega à figura de uma possível *inoperosidade* da espécie humana. O homem nasce sem obra e Aristóteles identifica sua obra na particular “operatividade” (*energeia*) que é a vida segundo o logos. “Segundo as interpretações de Agamben sobre o tema da potência, a passagem ao ato não anula nem exaure a potência, pois esta se conserva no ato, especialmente em sua “forma eminente de potência de não (ser ou fazer).” (MATOS e GOMES, 2017, p. 52).

Importante aqui é esta a forma inédita de pensar tanto a política como a ação humana, mas também é preciso esclarecer que inoperatividade não significa “não fazer”. Ela é uma operação que tem como fim desativar ou tornar inopertivas todas as obras divinas e humanas. Esse desativar é interessante, pois Agamben vai usar desse termo para realizar a crítica a forma de vida política ocidental regulada pelos dispositivos jurídicos que capturam a vida humana, cercando-a, sem alternativas de vivência. A desativação destes dispositivos abriria, então, a possibilidade de um novo, uma nova forma de vida. (discutiremos essa forma de vida mais profundamente no capítulo quatro).

Podemos, então, afirmar que a biopolítica tem em sua constituição essa influência teológica. Também em si o paradigma teológico traz a possibilidade de pensar a desativação dos dispositivos de captura da vida humana nos moldes biopolíticos de governo e administração. E como vimos também em Arendt, na ação a vida humana manifesta uma possibilidade de ser além do governo e da administração. Aprofundaremos no próximo capítulo a ideia da *política que vem* agambeniana como possibilidade de escapar desse dispositivo oikonomico e abrir espaço para a realização da *inoperosidade* humana. Para tal, tarefa buscaremos em Hannah Arendt a perspectiva grega da política como espaço puro onde a vida ativa é originária. Pensando a partir da *zoé* e vida nua, podemos realizar a reflexão sobre a *política que vem*, não capturada pela vida qualificada, administrada. Teremos mais clareza

então da distinção e aproximação sobre o espaço público entre Agamben e Arendt com as propostas de política além da administração e política como forma de vida.

3.3 *A vida indigna de ser vivida: o campo e o muçulmano.*

Como vimos anteriormente, o campo é o paradigma da política contemporânea, nele desenvolve-se a vida nua, ou seja, a vida do *homo sacer*. Nosso intuito, nesta seção, é desenvolver, em primeira instância, o conceito de vida sem valor, para, num segundo momento, interligar a ideia de vida matável e administrada ao espaço do campo como o novo *nómos* biopolítico. A partir dessa investigação surgirá o habitante desse espaço, ou seja, o *mulçumano*, figura produzida pela tanatopolítica implantada pela biopolítica. Assim, discutiremos a relação do campo com a exceção, e como essa relação, percebida por Agamben como vínculo biopolítico de captura da vida, não foi conectada por Arendt com a biopolítica.

Agamben investiga a obra de Karl Binding e Alfred Hoche, *A autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida* (1920): interessa-lhe a explicação da impunibilidade do suicídio que induz à concepção de uma soberania do homem vivente sobre sua própria existência. Sendo o suicídio não caracterizado nem como delito, nem juridicamente indiferente, segundo Binding, não resta ao direito senão considerar o homem vivente como soberano sobre a própria existência. Desta soberania, então, brota a necessidade de autorizar o aniquilamento da vida indigna de ser vivida.

O conceito de "vida sem valor" (ou "indigna de ser vivida") aplica-se antes de tudo aos indivíduos que devem ser considerados "incuravelmente perdidos" em seguida a uma doença ou ferimento e que, em plena consciência de sua condição, desejam absolutamente a "liberação" (Binding serve-se do termo *Elosung*, que pertence ao vocabulário religioso e significa, além do mais, redenção) e tenham manifestado de algum modo este desejo. Mais problemática é a condição do segundo grupo, constituído pelos "idiotas incuráveis, tanto no caso de terem nascido assim, como no caso - por exemplo, os doentes de paralisia progressiva - de o terem se tornado na última fase de suas vidas." "Estes homens" – escreve Binding - "não possuem nem a vontade de viver nem a de morrer. Por um lado, não existe nenhuma constatável anuência à morte, por outro, a sua morte não se choca contra vontade alguma de viver, que deva ser superada. Sua vida é absolutamente sem objetivo, mas eles não a sentem como intolerável." Mesmo neste caso, Binding não reconhece razão alguma "nem jurídica, nem social, nem religiosa para não autorizar a morte destes homens, que não são mais do que a espantosa imagem ao avesso (*Gegenbild*) da autêntica humanidade." (AGAMBEN, 2007b, p. 145).

Binding afirma que a competência de decidir pela autorização ao aniquilamento deve ser delegada ao próprio doente quando este tem condições, ou na falta destas, um parente ou médico, mas a decisão final caberá sempre a uma comissão estatal formada por um médico, um jurista e um psiquiatra. Claro que não é interesse de Agamben, através das análises de Binding, assumir uma posição sobre o polêmico problema da eutanásia, seu interesse nessa reflexão, como ele mesmo assevera, é o fato de que a soberania do homem vivente sobre a sua vida corresponda imediatamente à fixação de um limiar, além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode, portanto, ser morto sem que *se* cometa homicídio. Essa nova categoria jurídica de “vida sem valor” ou indigna de se viver encontra semelhança ao *homo sacer* e sua noção vai muito além da imaginação de Binding. Essa valorização e politização da vida tem como implicação uma “nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante e, então, somente “vida sacra” e, como tal, pode ser impunemente eliminada.” (AGAMBEN, 2007b, p. 146). Assim, toda sociedade, mesmo a mais atual, fixa esse limite, ou seja, decide quais são os seus homens sagrados. Esse limite, para Agamben, disseminou-se e alargou-se na história ocidental, inserindo-se, dessa forma, na perspectiva biopolítica dos estados de soberania nacional e inevitavelmente na vida de todo cidadão. “A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente.” (AGAMBEN, 2007b, p. 146).

Agamben explica que Hitler, mesmo com o risco de sua impopularidade, pelo fato da implantação do *Euthanasie-Programm*, quis realizá-lo. O porquê desse seu desejo é justamente a vocação biopolítica do estado nacional-socialista do poder soberano de decidir sobre a vida do indivíduo, sobre a vida nua. A vida indigna de ser vivida está sob o poder do soberano e é um conceito político, não ético, em que está em questão a metamorfose da vida matável e insacrificável do próprio *homo sacer*.

Na situação de eutanásia, ocorre que um homem encontra-se no dever de separar a *bios* da *zoé* e, portanto, há um isolamento de uma vida nua, ou seja, matável. Na biopolítica moderna, há uma intersecção entre a decisão soberana sobre a vida matável e a administração e o zelo do corpo biológico da nação. Esse ponto, segundo Agamben, assinala que a biopolítica se transforma em tanatopolítica. Assim, se ao soberano cabe a decisão sobre o estado de exceção sobre o qual a vida deve ser morta sem que se cometa homicídio, “na idade da biopolítica este poder tende a emancipar-se do estado de exceção, transformando-se em poder de decidir sobre o ponto em que a vida cessa de ser politicamente relevante.” (AGAMBEN, 2007b, p. 149). Por isso, “A vida, que, com as declarações dos direitos, tinha sido investida como tal do princípio

de soberania, torna-se agora, ela mesma, o local de uma decisão soberana.” (AGAMBEN, 2007b, p. 149).

O Totalitarismo é fundamentado na dinâmica identidade entre vida e política e só se faz compreensível a partir dessa relação. Agamben afirma que deixamos de situar o fenômeno totalitário no horizonte da biopolítica, porque a afinidade entre nazismo e fascismo permaneceu explicada. Afinidade essa que foi insistida por Hannah Arendt, ela não fez a relação do campo com a exceção, ou seja, essa relação, percebida por Agamben como vínculo biopolítico de captura da vida, não foi conectada por Arendt com a biopolítica. Assevera Agamben:

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, 2007b, p. 155).

Agamben, investigando os experimentos médicos e científicos realizados nas cobaias humanas (provenientes dos campos de concentração) no regime totalitário alemão, coloca em evidência uma pergunta: como foi possível que esses experimentos fossem realizados em um país democrático? A resposta está no fato desses detentos ou cobaias estarem numa situação em que significava a definitiva exclusão da comunidade política. O condenado era destituído de todos os direitos humanos que costumamos atribuir a qualquer pessoa e “biologicamente ainda vivos, eles vinham a situar-se em uma zona-limite entre a vida e a morte, entre o interno e o externo, na qual não eram mais que vida nua.” (AGAMBEN, 2007b, p. 166). Como destaca Porras (2006, p. 46), "A vida nua é, então, aquela que, uma vez que não pode ser incluída de nenhuma maneira", está incluída na forma da exceção.”³⁶ Dessa forma, para Agamben, condenados à morte e habitantes dos campos são semelhantes aos *homines sacri*, ou seja, a uma vida que pode ser morta sem, contudo, cometer homicídio. Como Também é possível relacionar a pessoa em estado de coma ao *homo sacer*, uma vez que o comatoso está em uma zona em que se caracteriza como ser intermediário entre a vida e a morte, e ainda ser considerado na zona entre o homem e o animal. Ainda, seguindo esta linha, Agamben afirma que estamos diante de uma definição de vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio:

Não admira, portanto, que, entre os partidários mais inflamados da morte cerebral e da biopolítica moderna, encontre-se quem invoca a intervenção do Estado, a fim de que, decidindo a momento da morte, seja consentido intervir sem obstáculos sobre o "falso vivo" na sala de reanimação. "É preciso por isto definir o momento do fim e não obstinar-se mais, como se fazia passivamente

³⁶ Tradução nossa.

outrora, na rigidez cadavérica e ainda menos nos sinais de putrefação, mas ater-se somente a morte cerebral. Decorre daí a possibilidade de intervir sobre o falso vivo. Somente o Estado pode fazê-lo e deve fazê-lo. Os organismos pertencem ao poder público: nacionaliza-se o corpo (*les organismes appartiennent à la puissance publique: on nationalise le corps*": Idem.). Nem Reiter nem Verschuer tinham jamais avançado tanto no caminho da politização da vida nua; mas (sinal evidente de que a biopolítica ultrapassou um novo umbral) nas democracias modernas é possível dizer publicamente o que as biopolíticas nazistas não ousavam dizer. (AGAMBEN, 2007b, p. 172).

A vida nua tem um local de origem, por isso Agamben sinaliza algumas perguntas acerca do campo. O que é um campo? Qual a sua estrutura jurídico-política e por que semelhantes eventos aí puderam ter lugar? Com essas indagações agambenianas, pretendemos explorar não as questões bioéticas da vida indigna de ser vivida, mas conectá-las com a vida indigna do campo, onde é forjado o *muçulmano*. O campo não deve ser visto apenas como um mero acontecimento histórico ou anomalia do passado, mas como a matriz oculta, o espaço político, em que todos os cidadãos ou *homini sacri* da política contemporânea ainda habitam.

A presença constante dos campos de refugiados e de suspeitos de terrorismo remete a hipótese proposta por Agamben de que o campo de concentração se tornou o paradigma oculto do espaço político da modernidade, motivo pelo qual podem ser encontrados tanto nas margens das democracias liberais quanto nos regimes autoritários. (DUARTE, 2010, p. 287).

Segundo Agamben, os campos não foram inventados pelos nazistas, mas a origem da *schutzhaft* (custódia protética de alguns indivíduos) já encontravam precedentes em governos anteriores baseados numa lei prussiana de 4 de junho de 1851 sobre o Estado de sítio que, em 1871, foi estendida a toda a Alemanha e também na lei prussiana sobre a "proteção da liberdade pessoal" de 12 de fevereiro de 1850. Também ressalta Agamben que os primeiros campos de concentração na Alemanha foram obra dos governos democráticos que proclamaram, em 1923, o estado de exceção, internalizando assim a *schutzhaft para militares comunistas*. Também criaram em Cottbus-Sielow campo de refugiados hebreus orientais que pode ser considerado o primeiro campo de judeus do século XX. Portanto, os nazistas apenas endossaram a ideia de campo e, para Agamben, sua criação é de origem "democrática".

O nexo entre estado de exceção e campos de concentração é o ponto que Agamben propõe para o entendimento da biopolítica contemporânea nas sociedades democráticas. Por isso, o estado de exceção sobre o qual o campo de concentração seria plasmado, de acordo com Araya (2014, p. 534), "Situa-se com respeito ao direito em uma situação de indiscernibilidade entre o interior e o exterior, a norma e a exclusão, e é precisamente esse limiar de

indiferenciação que leva o problema do biopoder ao da soberania.³⁷ É com essa investigação e com mais essa metáfora do campo, além da do *homo sacer* que Agamben acredita criar a ponte entre vida nua e totalitarismo, lacuna não preenchida por Arendt como já dissemos. “Hannah Arendt uma vez observou que, nos campos, emerge em plena luz o princípio que rege o domínio totalitário e que o senso comum recusa-se obstinadamente a admitir, ou seja, o princípio segundo o qual "tudo é possível".” (AGAMBEN, 2007b, p. 177).

O campo é, então, considerado *o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra*. O estado de exceção que era suspensão temporal da ordem, tendo como fundamento alguma situação de perigo, torna-se vigente, ou seja, adquire uma característica de permanência, mas fora do ordenamento normal. Para entendermos isso na prática, explica Agamben:

Quando, em maio de 1933, coincidindo com as celebrações pela eleição de Hitler como chanceler do Reich, Himmler decidiu criar em Dachau um "campo de concentração para prisioneiros políticos", este foi imediatamente confiado as SS e, através da *Schutzhaft*, posto fora das regras do direito penal e do direito carcerário, com os quais, nem então e nem em seguida, jamais teve algo a ver. (AGAMBEN, 2007b, p. 176).

O que observamos é uma situação em que não encontramos no campo uma vinculação com o direito penal e nem carcerário. Há, nesse sentido, uma independência dos campos, uma autonomia de funcionamento em que a exceção foge a toda forma de regra ou norma. Segundo Agamben, recebe respaldo dessa independência por parte dos juristas nacional-socialistas entre eles, Carl Schmitt, que indicavam como fonte primária e imediata do direito que a *Schutzhaft* necessitava de fundamentação no direito jurídico, pois era um efeito imediato da revolução nacional-socialista. Os campos não tinham uma origem de ordem jurídica. Temos, então, que o campo “é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo.” (AGAMBEN, 2007b, p. 176). Entendendo melhor, podemos dizer que o que é excluído nele é capturado fora, ou seja, ele é incluído pela sua própria exclusão. Essa captura fora dele é realizada no ordenamento jurídico. O próprio estado de exceção é capturado no ordenamento jurídico.

Na medida em que o estado de exceção, de fato, "desejado", ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, digamos, a estrutura com que o estado de exceção, em

³⁷ Tradução nossa.

cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*. (AGAMBEN, 2007b, p. 177).

O campo pode ser considerado como um espaço onde a lei é integralmente suspensa, onde fato e direito se confundem, pois tudo é possível nesse espaço. Por isso, Agamben denomina esse lugar de obscuro, zona de indistinção entre interno e externo, exceção e regra, lícito e ilícito, uma área ininteligível pela qual proteção jurídica e direito subjetivo não fazem sentido. Os indivíduos que habitam esse espaço são despojados de todos os direitos perdendo seu estatuto político e reduzidos a vida nua. O campo torna-se, então, o espaço por excelência da biopolítica e o homo sacer é confundido com o cidadão.

Agamben chama a atenção para o fato de que a questão correta a se fazer não se baseia naquela que indaga como foi possível aquelas atrocidades dentro do campo, mas, para ele, seria mais honesto perguntar quais dispositivos jurídicos e políticos foram permitidos para que se retirassem os direitos de seres humanos e, com isso, não ser considerado delito algum? Por isso, Agamben continua com a prerrogativa de Arendt de que, no campo, tudo é possível.

A constatação é que a decisão política soberana opera na absoluta indiferenciação entre fato e direito. Agamben (2007b) diz, então, que um juiz ou funcionário não se orientam mais pela norma ou por uma situação de fato, mas, por haver uma coincidência desses dois, há também uma vinculação à própria comunidade de raça com o povo alemão e o *Fuhrer*, movendo-se em uma zona na qual as distinções entre vida e política e entre questão de fato e questão de direito não têm mais, literalmente, sentido algum.

Por essa razão, a lei que emana do *Fuhrer* (soberano) não se define nem como exceção nem como direito ou regra ou ainda fato. O *nómos émpsykhon*, ou seja, o soberano é como uma lei vivente (definição pitagórica). Assim, Agamben ressalta que, mesmo permanecendo em vigor, a distinção dos poderes do Estado democrático e liberal perde o sentido. “Daí a dificuldade de julgar, segundo os normais critérios jurídicos, aqueles funcionários que, como Eichmann, não haviam feito mais do que executar como lei a palavra do *Fuhrer*.” (AGAMBEN, 2007b, p. 180). O campo, dessa forma, é caracterizado como o espaço da impossibilidade de decidir entre fato e direito “entre norma e aplicação, entre exceção e regra, que, entretanto, decide incessantemente sobre eles.” (AGAMBEN, 2007b, p.180). Assim, o guardião do campo tem diante de si não um fato extrajurídico, um judeu, ou um cidadão pertencente à raça hebraica, mas uma vida nua, desprovida de direitos.

A essência do campo se caracteriza na materialização do estado de exceção e Agamben expande a definição para além dos campos alemães:

Se isto é verdadeiro, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, deveremos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que são cometidos e qualquer que seja a sua demonização ou topografia específica. Será um campo tanto o estado de Bari, onde em 1991 a polícia italiana aglomerou provisoriamente as imigrantes clandestinos albaneses antes de reexpedi-los ao seu país, quanto o velódromo de inverno no qual as autoridades de Vichy recolheram os hebreus antes de entrega-los aos alemães tanto o *Konzentrationslager fur Ausliinder* em Cottbus-Sielow, no qual o governo de Weimar recolheu os refugiados hebreus orientais, quanto as *zones d'attente* nos aeroportos internacionais franceses, nas quais são retidos os estrangeiros que pedem o reconhecimento do estatuto do refugiado. (AGAMBEN, 2007b, p. 181).

Para Agamben, o campo e não a cidade é o novo *nómos biopolítico*, o espaço onde o seu habitante está desprovido de qualquer direito político, de qualquer proteção, encontra-se em uma vida nua em que o próprio campo torna-se uma zona de indistinção. Esse habitante do campo é relatado por Agamben em *O que resta de Auschwitz* (1998). Um prisioneiro do campo que abandona toda forma de esperança e apoio dos seus companheiros. No campo, essa vítima recebe um nome, *muçulmano*.³⁸ Uma figura que, segundo relatos de sobreviventes, é incapaz de discernir as coisas mais simples da vida, como o bem, o mal, a espiritualidade e não espiritualidade, nobreza e vileza. Porras (2006, p. 51) complementa que “no entanto, o caráter sagrado que o refugiado adquire é apenas o prelúdio de um "produto" mais extremo: o habitante do campo de concentração que perdeu toda a capacidade de reflexão e restituição, isto é, no jargão do campo, o "muçulmano.”³⁹ Nessa afirmação de Laura Quintana Porras, encontramos aqui um efeito crucial da argumentação de Agamben: a figura do *muçulmano* pode ser entendida somente pela lógica do poder soberano, o que implica um perigo de acordo com as características e condições da modernidade, pois é um latente sintoma do pensamento político ocidental. Considerar essa figura limite é essencial para compreender os resultados e radicalidades do projeto de Agamben. Na concepção de Améry (1977), ele é um cadáver

³⁸ O termo *muçulmano* era uma expressão usada em Auschwitz para designar os mortos vivos. A explicação mais provável remete ao significado da palavra árabe *muslim*, ou seja, quem se submete incondicionalmente a vontade de Deus. No mundo árabe, a vontade de Alá está presente em cada instante, nos menores acontecimentos, o *muçulmano* de Auschwitz, porém, perdeu qualquer vontade e qualquer consciência. Usado, sobretudo em Auschwitz, o termo parece derivar da postura típica desses deportados, ou seja, de ficarem encolhidos no chão, com as pernas dobradas de maneira oriental, com o rosto rígido como uma máscara. Ou aquela descrição segundo a qual o termo deriva dos movimentos típicos dos árabes em oração, com o seu contínuo prostrar e levantar da parte superior do corpo. Ou então a expressão *homem concha*, utilizada por Primo Levi (1988), para indicar um ser dobrado e fechado em si, o “homem casca”.

³⁹ Tradução nossa.

ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Esse é o último e o mais temido grau para os que eram condenados pelo nazismo, o destino desses está direcionado para as câmaras de gás.

O filósofo Giorgio Agamben, em uma profunda análise de relatos dos sobreviventes do holocausto, faz essas considerações acerca do termo com a consciência de que os judeus em Auschwitz não morreram como judeus, mas como *muçulmanos*.

Bruno Bettelheim (1985), sobrevivente de Dachau e Buchenwald, descreve como a situação extrema interferia na personalidade dos internados. Para ele, o muçulmano foi convertido em um paradigma sobre o qual fundou os seus estudos a respeito da esquizofrenia infantil em Chicago. Era uma espécie de “contra-campo” para ensinar aos muçulmanos a voltarem a ser humanos. Cada um, por razões distantes, culmina numa experiência paralela em relação ao mundo. Assim como uma criança autista ignorava totalmente a realidade retirando-se para um mundo fantasmático, os prisioneiros que se tornavam *muçulmanos* já não prestavam atenção às relações reais de causalidade e as substituíam por fantasias delirantes.

Primo Levi, em seu *Informe sobre a organização sanitária do campo de concentração para judeus Monowitz – Auschwitz, Alta Slesia* de 1946, relata a dignidade e a falta de dignidade. A ética em Auschwitz foi descrita em escritos que levaram o título *é isto um homem?* Aqui o *muçulmano*, a testemunha integral, eliminou qualquer possibilidade de distinguir entre o homem e o não-homem. O *muçulmano* passa assim a ser uma espécie de coisa indefinida.

O ser humano, em certas circunstâncias, como afirma Agamben (2008), pode chegar a um nível de situação limite. O homem tem a singular capacidade de adaptação. Nada consegue inibi-lo de desempenhar uma linha divisória entre situações extremas. As testemunhas se acostumavam à situação limite e os nazistas compreenderam bem o poder secreto presente nessa situação. O extremo do campo é exatamente o *muçulmano*.

O que ninguém quer ver, nem passar: o estágio do muçulmano tinha um, assim chamado, “não lugar” central habitado por ele. Esse limite extremo ou não lugar é chamado no campo de *selektion*, ou ato de selecionar muçulmanos para a câmara de gás. Segundo Agamben, “toda população do campo não é senão um imenso turbilhão que gira obsessivamente em torno de um sem rosto.” (AGAMBEN 2008, p. 59). A preocupação principal de quem estava no campo era esconder qualquer fraqueza, enfermidade, prostração, a fim de ocultar o muçulmano que podia nascer nele.

Primo Levi (1988) utiliza de uma figura da mitologia para falar do muçulmano: quem viu a górgona? A górgona, sobretudo, não tem rosto no sentido que os gregos davam ao termo. O rosto proibido, impossível de olhar porque produz a morte, é para os gregos um não rosto.

Contanto, mesmo sendo impossível para eles era inevitável. Assim, isso designa a impossibilidade de ver quem está no campo e chegou ao fundo, tornando-se não-homem. “O muçulmano não viu nem conheceu nada senão a impossibilidade de conhecer e ver.” (AGAMBEN, 2008, p. 61). Nesse sentido, concordamos com Caffo e Papa (2015, p. 135), que, na lógica biopolítica, afirmam que (e agora pensando na figura do *muçulmano*) o que está em jogo é a aposta daquela máquina antropológica, que torna-se um dispositivo de poder sem igual com o objetivo da possibilidade de separar de um componente humano o inumano ou animal. Agamben, então, estaria, nesse sentido, na esteira de alguns filósofos como Levinás, que afirmam que o animal não tem rosto, o homem sim. Vinculando a noção de inumano à de animalidade, pretendemos entender, corroborando com a ideia de que “embora criticamente, e sem tropeçar em estereótipos típicos do radição filosófica ocidental sobre animal e animalidade, Agamben não discute sobre animais, mas o uso deles.”⁴⁰ (CAFFO e PAPA, 2015, p. 135). Por isso, ao falar sobre a questão do humano e do muçulmano, é interessante reforçar que, na perspectiva de Agamben, a animalidade se torna um operador político-ontológico utilizado para discutir e problematizar as categorias de humanidade, desumanidade e inumanidade.

Há uma confusão, no campo, ao se tentar fazer uma diferença entre vivos e mortos e, ao tratar a respeito do *muçulmano* como não homem, escreve Levi (1997, p. 91): para os “não homens” que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou a centelha divina”. “[...] tinham de parar completamente de agir ao ambiente e se tornar objetos, mas, com isso, desistiram de ser pessoas.” (BETTELHEIM, 1985, p. 123).

Agamben enfatiza o ponto em que, apesar de manter a aparência humana, o homem deixa de ser humano e, nessa situação extrema, o que está em jogo é continuar sendo ou não um ser humano. A questão é de conservar ou não a dignidade de si. No campo, o *muçulmano* se transforma em um ser desprovido de qualquer consciência moral e até mesmo de sensibilidade.

Os prisioneiros entravam na fase maometana quando já não se podia despertar neles nenhuma emoção. [...] Outros presos tentavam ser gentis com eles quando podiam, dando-lhes comida e outras coisas, mas os maometanos não reagiam mais aos sentimentos que havia naquela doação de alimento. (BETTELHEIM, 1985, p. 307).

O que está em voga no campo é a reivindicação de pertencer ou não à espécie humana. Falar de dignidade não tem sentido. Não dá para esgotar o que houve em Auschwitz nem mesmo com uma acusação jurídica se chegará a uma conclusão se que o que aconteceu foi um triunfo

⁴⁰ Tradução nossa.

incondicionado da morte contra a vida ou uma degradação e depreciação da morte. Não se pode buscar uma definição para o que aconteceu no campo e, sempre que houver uma tentativa de fazer isso, aparecerá a figura que ninguém quer ver nem consegue descrever: o muçulmano. “Ele é realmente a larva que a nossa memória não consegue sepultar, de quem não nos podemos despedir e diante da qual somos obrigados a prestar contas.” (AGAMBEN, 2008, p. 87).

Aqui se apresenta uma paradoxal reflexão: o *muçulmano* é tido como o não-vivo ou seja, um ser cuja vida não é realmente vida e conseqüentemente aquele cuja morte não pode ser chamada de morte, apenas fabricação de cadáveres. Então, há uma destruição do que o constitui como um homem: *a sacralidade da vida e da morte*. “O muçulmano é o não homem que se apresenta obstinadamente como homem e o humano que é impossível dissociar do humano.” (AGAMBEN, 2008, p. 87).

A investigação proposta por Agamben, tendo como base as reflexões de Primo Levi, é a de que se o muçulmano é a “testemunha integral”, como é possível o *não-homem* dá testemunho sobre o homem? Nessa leitura, compreender Auschwitz implica compreender esse paradoxo.

A degradação da morte é explicada por Agamben, tendo como base as contribuições de Michel Foucault (1999), que esclarece como, na idade moderna, foi sendo substituída a forma soberana: *fazer morrer e deixar viver* por *fazer viver e deixar morrer*, que define a biopolítica moderna.

Analisando com mais atenção a problemática biopolítica de *fazer viver*, percebe-se nela certa união com o poder soberano de *fazer morrer* que, automaticamente, coincide com a tanatopolítica. Mais uma vez, estamos diante de um paradoxo: como um poder que tem por objetivo fazer viver tem em seu exercício um poder de morte? Foucault responde dizendo que é o racismo a causa que permitirá o biopoder estabelecer uma série de cortes na espécie humana.

No continuum biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrario, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu, uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. (FOUCAULT, 1999, p. 304).

A biopolítica nazista, por exemplo, com o poder sobre a vida das pessoas controlava a natalidade e a mortalidade, a saúde e a doença.

Com o nascimento do biopoder, cada povo se duplica em população, cada povo democrático é, ao mesmo tempo, um povo demográfico, uma população. (AGAMBEN, 2008,

p. 90). No Estado Alemão, a legislação de 1933 sobre a proteção da saúde do povo alemão marca precisamente essa cesura originária. A cesura imediatamente sucessiva é que distinguirá, no conjunto da cidadania, os cidadãos de “ascendência ariana” dos de “ascendência não ariana.” (AGAMBEN, 2008, p. 90). Nesse processo, o não ariano transforma-se em judeu, o judeu em deportado e, no campo, o limite é *o muçulmano*. Assim, a compreensão dos campos, segundo Agamben, vai muito além de um lugar da morte, antes de tudo, ele é o lugar da fabricação do *muçulmano*.

Quando o poder reduz a vida em suas mínimas condições, como faziam os nazistas aos prisioneiros denominados por eles de “figuren” ou figuras, manequins, o corpo não é eliminado, fica em uma zona intermediária entre a vida e a morte, o morto e o não morto, o homem e o não homem. Na contemporaneidade, segundo Agamben, a vida se torna tal qual a figura do *muçulmano*, ou seja, há uma redução da vida a uma *sobrevida biológica*, que produz sobreviventes.

No regime do biopoder, como foi cunhado por Foucault, havia a dominação do soberano sobre a máxima *fazer morrer e deixar viver*, quer dizer, o soberano matava aqueles que não concordavam com a sua política ameaçando seu governo e deixava viver os demais. Na versão do contexto biopolítico, não cabe ao poder fazer morrer e sim cuidar da vida fazendo viver a população, controlando-a com seus mecanismos de vigilância. Ao invés de fazer morrer e deixar viver, é mais significativo fazer viver e deixar morrer. No regime nazista, o biopoder e a soberania são levados ao extremo. De um lado, fazia morrer os judeus e as raças inferiores, por outro lado, deixava viver a raça ariana.

Trazendo a reflexão para a contemporaneidade, Agamben, tendo em mente a contribuição de Foucault, diz que já não é mais o poder pautado na máxima de fazer viver nem de fazer morrer, mas em *fazer sobreviver*. O biopoder cria sobreviventes. Agora, o que está em voga não é mais a vida nem a morte, mas a *sobrevida*.

Essa sobrevida é a redução da vida humana no seu mínimo biológico. É a nudez da vida que, assim como o muçulmano, está no extremo do humano e do inumano. Assim, Agamben quer dizer que todos, potencialmente, “somos *muçulmanos*”. Todos estão na zona intermediária, o cadáver vivo perambulando pelo campo, sem direção, sem sensibilidade, sem vontade. O *muçulmano* é um efeito não só dos regimes totalitários, inclui também as democracias ocidentais com a sociedade do hedonismo, a vida nua é produzida em uma escala de massa. Podemos afirmar que a essa figura do campo é efeito da produção da máquina antropológica (já discutida no capítulo anterior), pois ela produz o humano a partir do inumano, da separação da vida qualificada da vida nua, como Agamben define. Nessa definição do funcionamento da

máquina bipolar, em que a *zoé* é comparada a animalidade por Agamben, nos posicionamos em dúvida sobre essa afirmação agambeniana, pois, como afirmam, Caffo e Papa:

Nesse sentido, a animalidade não é a *zoé*, mas o ponto de partida de ambos os diagramas metafísicos: a condição de possibilidade de uma e outra possibilidade. O animal que se torna, na medida em que "se tornar", não é para definição de um "retorno" como, antes, uma escolha de direção para o futuro: "Tornar-se um animal" é uma prática política que visa eliminar, pelo menos em princípio, o próprio conceito de relação de dominação. (CAFFO e PAPA, 2015, p. 138).⁴¹

Podemos entender que a citação acima é oposta à proposta agambeniana. Com a animalidade, entendemos a vida enquanto vida, pois o desafio de uma filosofia e uma política de animalidade é o desafio inverso ao de Agamben. Tal crítica leva a entender que o que deve ser projetado numa perspectiva pós-humana é o tornar-se singular do humano, a ideia de que a animalidade do humano coincide em todo ponto com seu ser singular.

Como vimos até aqui, o campo é o paradigma biopolítico moderno em que a vida torna-se o elemento de captura soberana. Podemos dizer que é com Agamben que a reflexão sobre a naturalização da vida é introduzida nas sociedades contemporâneas numa nova perspectiva, partindo das ideias de Hannah Arendt sobre o campo de concentração e a atividade do *labor* como centralidade. Percebemos, então, que Agamben detecta nesse ponto que a noção de vida é o centro da política atual, inversamente ao que Arendt pensou. Para ela, o que legitima a estrutura totalitarista é a visão dos campos como laboratórios da vida. Agamben corrige essa noção afirmando que é a vida que legitima o Estado Totalitário e não o contrário. Eis por que trilhamos o entendimento de campo como ponto de partida para compreender o objetivo de Agamben de ampliar a pesquisa arendtiana. Eis também por que a ideia de Estado de exceção aparece como constitutiva ao próprio campo que é produtor de uma vida indigna de se viver, nua, sem os direitos fundamentais. Essa extensão ao pensamento de Arendt é, então, fundamental, pois ela não estabeleceu nenhuma conexão com as penetrantes análises dedicadas ao poder totalitário na obra *a condição humana* (1958) e *origens do totalitarismo* (1951). Essa lacuna é preenchida em Agamben pela exploração do campo e da ideia de exceção soberana. “O campo denuncia que o corpo político moderno é formado por corpos matáveis. A vida é aí o limiar de inclusão e exclusão. Essa naturalização da vida, nos Estados Totalitários, é realizada através das mais altas tecnologias.” (AGUIAR, 2012, p. 142).

⁴¹ Tradução nossa.

Portanto, a nossa reflexão até aqui estabelece a importância da articulação entre a vida e o totalitarismo na figura do campo. A partir dessa compreensão, será possível continuar a exploração da perspectiva política em Agamben e Arendt nas nossas próximas reflexões desta pesquisa.

4 A VIDA E A POLÍTICA

Nas páginas seguintes, veremos que a relação entre vida e política contribui para uma reflexão teórica original tanto sobre o pensamento de Agamben quanto sobre o de Arendt. Contrariamente a Agamben, que acredita que, no pensamento, cria-se uma comunidade política, Arendt crê que o pensar é carente de senso comum. Para ela, o senso comum tem uma importante ligação com a política, entre o povo e o mundo prático. Veremos ainda que para Arendt, ação política e pensar filosófico são atividades distintas, mas que isso não significa que o pensar não tenha uma relação com a política, mesmo que indiretamente. A atividade do pensar pode contribuir com a política, por exemplo, ao auxiliar um indivíduo na transformação de sua consciência, e, portanto, tomar uma decisão que traga benefícios para a comunidade. Importante para o entendimento da noção da vida e sua relação com a política é o debate que Arendt faz sobre a guerra civil ou a revolução, por isso trataremos neste item também de refletir sobre o que Agamben chama de *stasis* ou guerra civil em grego e como ele interpreta a biopolítica com esse conceito, inclusive com uma crítica a própria Arendt pela confusão entre os conceitos de revolução e guerra. Analisaremos também como Arendt faz a avaliação da manipulação do pensamento e como pôde levar massas a seguirem suas ideologias extremistas. Ao fim da análise, verificaremos como Arendt encontra na teoria do juízo o paradigma político para balizar uma situação política particular com uma decisão comunitária baseada na ideia de *ação anárquica*. Por sua vez, Agamben propõe o pensamento como forma-de-vida, que, contrariamente a ideia de ação colocada pela teoria arendtiana, propõe a categoria do uso utilizando seu método arqueológico das assinaturas em *Signatura Rerum* para escavar o que ficou esquecido, não dito, como possibilidade de se pensar uma nova política (a *política que vem*) não mais presa aos dispositivos de controle administrativos da vida.

4.1 A política em Arendt

Antes de analisar a política diretamente na questão da vida contemplativa, ou do pensamento na teoria política de Arendt, é necessário entender o caminho feito por ela para tal estudo. Em um ensaio proferido na universidade de Notre Dame em 1954, Hannah Arendt faz um exame da relação entre filosofia e política na concepção dos antigos filósofos gregos, dentre eles Platão e Aristóteles. Considera que a vida pública grega, (especialmente com o pensamento platônico) é que dá base ao formato da política no Ocidente. Para Arendt, Platão ignora a ação

política em prol de uma valorização de um mundo ideal, buscando posteriormente construir, sobre essa base idealista um mundo, real, com isso:

Estabeleceu-se, deste modo, um primado da contemplação sobre a ação, numa idealização do homem e do seu viver. O real passou a ser um construto racional, uma fabricação, uma repetição mimética do Modelo originário, o produto de uma Ideia apriorística que ignora o imprevisível, o inédito, o finito, o contingente. Na cidade utópica, o homem livre torna-se supérfluo, incapaz de pensar, reitera uma e outra vez H. Arendt. (CANTISTA, 2007, p. 155).

Com respeito a essa crítica que Arendt faz à política ocidental, Celso Lafer recorre à conhecida classificação realizada por Isaiah Berlin sobre os escritores e pensadores, pondo alguns como ouriços e outros como raposas. Insere Hannah Arendt como raposa por ela enxergar um mundo plural e marcado pela vivificação do novo:

Ela é *raposa*, por sua vez, na sua percepção da realidade – que vê como ontologicamente complexa e rica nas suas particularidades e contingências – e na sua proposta de reconstrução, após a ruptura já diagnosticada. Tal proposta fundamenta-se em uma retomada crítica do pensamento ocidental, que almeja o exame das condições políticas e jurídicas que permitam assegurar um mundo comum. Um mundo marcado pela pluralidade e pela diversidade e vivificado pela criatividade do novo, o qual, através do exercício da liberdade inerente à visão arendtiana de natalidade, impediria o ressurgimento de um novo estado *totalitário de natureza*. (LAFER (1997, p. 56).

Como aponta Lafer, Arendt faz uma crítica ao modo como a tradição ocidental forjou o político, diminuindo o espaço da diversidade, aspecto que pode levar ao ressurgimento de regimes totalitários. Importante essa observação, pois a ligação entre vida e política em Arendt tem como fundamento essa investigação sobre o modo como foi moldado um modelo administrativo de governar em que a ação foi suplantada em detrimento de um viés contemplativo herdado das teorias metafísicas que podem tornar infértil o terreno da liberdade. Nesse sentido, Lafer comunga com Arendt e considera importante e atual sua preocupação, pois acentua as condições e possibilidades de aprimoramento da convivência por meio da asserção dos direitos humanos. Concordando com essa análise positiva de Lafer, entendemos que a preocupação arendtiana está vinculada diretamente com a possibilidade de uma vida não administrada, pensar o espaço público no campo da ação.

Arendt chama a atenção para o fato da desvalorização da vida ativa, da ação em sua obra *A Vida do Espírito*, em que recorre à metáfora utilizada por Platão no Teeteto ao relatar que uma jovem da Trácia zomba de Tales ao vê-lo observando as estrelas no céu e caindo em um

poço. Isso é o que acontece com muitos grandes intelectuais, inclusive o próprio Heidegger que, segundo ela, se aprofundou nas teorias metafísicas em detrimento da prática política, não percebendo os malefícios, as injustiças causadas por uma política com esses contornos. Desse modo:

(...) grande parte da teoria filosófica, segundo Arendt, a postura de Platão – e em menor escala, a de Aristóteles – estabeleceu o modelo segundo o qual a política deveria ser teorizada e lançou o fundamento para que a tradição ignorasse consistentemente a política e pensasse a política principalmente a partir de uma perspectiva mais teórica do que prática. (FRY, 2010, p.58).

Arendt considera suas críticas a Platão, principalmente da filosofia política proveniente de *A República*, que expõe o problema da justiça na *polis*. A República para Platão está fundamentada na teoria das formas perfeitas em que cada objeto do mundo sensível (mundo mutável) tem sua relação com o mundo das ideias perfeitas (mundo imutável). Assim, Platão também acredita que a política deve ter como base esse modelo de verdades filosóficas universais. Nesse paradigma, temos que a teoria antecede a prática política, tanto é que quem é designado a governar é um conhecedor dessas verdades universais, ou seja, um filósofo. As comunidades políticas devem fundamentar-se, segundo Platão, nas ideias filosóficas de universalidades. Assim, como aponta Fry (2010, p. 59), “o papel do filósofo é articular as verdades da política, a fim de fazê-las acontecer ao mundo, buscando convencer os demais de seus méritos.” Como alternativa a essa concepção idealista, Arendt forja uma teoria política que não se fundamenta em uma concepção prévia de justiça, porém, investiga e leva em consideração a pluralidade da *polis* e a ação como prioridade. A política não deve ser concebida antes de averiguar o que o povo realmente necessita e pensa. Fora dessa visão, é aberta a possibilidade de um regime antidemocrático, tirânico. Nessa perspectiva, a vida contemplativa ou o pensar a política idealista pode levar, na concepção de Arendt, a uma visão restrita, fechada em decisões solitárias e, portanto, não plural.

Outro problema que Arendt identifica provém desse primeiro já apontado acima, ou seja, da teoria de que a política deve ser compreendida tendo por base as ideias universais brota o problema da exclusividade de governança do filósofo e a exclusão das diferentes opiniões do povo. Como já salientamos, Arendt é contrária a essa concepção, pois acredita que, por essa via, a participação dos outros membros é dissolvida. Platão enveredou por esse caminho pela decepção em ver que o discurso do seu mestre, Sócrates, não convenceu nem os juízes e nem mesmo alguns amigos. “O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria doxa às opiniões

irresponsáveis dos atenienses e sendo derrotado por maioria de votos levou Platão a desdenhar das opiniões e a desejar parâmetros absolutos.” (ARENDRT, 2009, p.48).

De acordo com Arendt, a teoria platônica remete a doxa ao papel de opinião subjetiva e como tal não tem validade política. Arendt assevera que deve haver o envolvimento da política com os diferentes discursos – as *doxai* pertencentes aos membros de toda comunidade – para decidir sobre os assuntos da esfera pública, da melhor forma, firmada por todos, sem negar a participação e os diversos olhares das pessoas. Nesse sentido, acredita que nessa política desenvolvida nesse sistema universal platônico o que prevalece é a decisão subjetiva do filósofo, dando abertura a uma forma tirânica de governo.

Arendt acreditava que, diferentemente de Platão, Sócrates não se envolvia “nas implicações políticas de verdades filosóficas eternas como as formas, porque ele suspeitava de que tais verdades estavam para além do domínio do conhecimento humano.” (FRY, 2010, pp. 60-61). O papel do filósofo para Sócrates era o de buscar tornar as pessoas mais verdadeiras consigo mesmo e não as direcionar para as verdades filosóficas universais. “Socrates, portanto, não busca destruir a doxa ou a opinião com o fito de revelar a verdade, como Platão, mas procura revelar a “doxa” em sua própria autenticidade.” (FRY, 2010, p. 63). Cabe ao filósofo não oferecer modelos de política para a formação de um Estado Ideal, mas fornecer à política auxílio para que as pessoas possam revelar suas *doxai*. A proposta arendtiana é, então, contrária ao que Platão propunha, ou seja, ensinar o que pensar e como agir. Qual alternativa Arendt pensa ser plausível para se pensar a política livre da concepção universalista platônica? Como vimos previamente, nos capítulos anteriores, em sua obra *A Condição Humana*, Arendt ressalta a importância da vida ativa para a restauração de uma nova visão política, não mais tendo como modelo a vida do filósofo ou de um intelectualismo, mas sobre a base da diversidade da comunidade, dos interesses dos cidadãos. E como é a vida e o seu nexos com a política a coluna vertebral desta pesquisa analisemos como Arendt pensa essa alternativa.

Já vimos que Arendt recorre aos gregos antigos ao tecer sua teoria política, mesmo que realize uma profunda crítica ao sistema platônico de pensar. Na *Condição Humana*, percebemos como ela divide a atividade humana em três fundamentais categorias: o *labor*, o trabalho e a ação, que definem a diferença entre espaço público e privado. A ação política acontece no espaço público e manifesta a liberdade humana permitindo que o indivíduo se mostre por intermédio de sua *doxa*, sua opinião.

De acordo com a estudiosa Karina A. Fry (2010), o objetivo de Arendt em recorrer a essas categorias é mostrar que, com a modernidade, algumas delas foram alteradas e tornaram-se vagas. A intenção não é restaurar a vida dos antigos gregos, mas, por meio de algumas dessas

categorias, apontar a importância da política e seu direcionamento para um caminho não totalitário. Arendt investiga, então, a ação como fundamental para a política, pois os homens nascem iguais, porém são também únicos e formam a pluralidade humana. Os humanos são membros de uma mesma espécie e partilham o mesmo mundo, sendo iguais. Também, por serem únicos, os homens diferenciam entre si, pois não existem dois seres humanos exatamente semelhantes. Partindo dessa constatação, ela define outros pontos: cada nascimento de um homem é um acontecimento único; a ação envolve então a natalidade; nascendo, o ser humano traz algo novo ao mundo e, por meio da ação política, é capaz de distinguir a si mesmo revelando sua individualidade sob a forma de palavras e da ação; a ação é como um segundo nascimento, pois permite a integração entre as pessoas, mostrando suas faces.

Por crer que a ação política é a mais específica das atividades humanas, Arendt considera que apenas os homens podem revelar singularmente sua individualidade por meio de palavras e ações. A ação tem um caráter antitotalitário para Arendt, pois leva em conta as diferenças, a pluralidade das pessoas, priorizando as diferenças e encorajando a ação individual. A liberdade prevalece na comunidade quando a ação política tem sua presença bem-sucedida. Na modernidade há, para Arendt, uma lamentável perda do sentido original da ação política, isso pelo fato de ter acontecido a substituição do agir pelo fazer. Arendt alerta ainda que, já em Platão, com a política fundamentada no rei filósofo, governante da cidade, é criado um padrão que torna a política semelhante à fabricação, pois os que estão no poder criam um objeto, o Estado, assim como o artesão constrói sua arte. “Arendt pensa que Platão buscava fugir à aleatoriedade e à imprevisibilidade da democracia, fundamentando a política em ideias universais e verdadeiras; no entanto, ao agir assim, ele extingue a pluralidade das pessoas.” (FRY, 2010, p. 73). A ação tem como característica seus aspectos inesperados e irreversíveis e segundo Arendt, seguindo o modelo patônico da teoria universal, a política é interpretada como uma forma de fabricação previsível, a isso ela denomina “substituição do agir pelo fazer. Isso significa um modelo político que trata as pessoas como um objeto fabricado, como coisas. “A visão política de Arendt é diferente porque mantém a importância da diversidade dentro da política e rejeita a ideia de que a política possa ser fabricada pelos poucos que estão no comando.” (FRY, 2010, p.74).

Arendt pensa a política não seguindo um pensamento filosófico abstrato ou uma forma de fabricação em que as pessoas são reduzidas à matéria organizada e manipulada por um modelo abstrato em que todos devem entrar em acordo, mesmo que represente a opinião de uns poucos. A ação política, contrariamente, envolve as diferentes opiniões e traz a discussão sobre o melhor para os membros da comunidade, sem manipulação, sem controle.

Ainda na última seção de *A condição humana*, Arendt discute os problemas que emergem na modernidade quando não há uma clara distinção das atividades humanas, proporcionando uma confusão entre as esferas pública e privada, ou seja, entre a vida privada e pública ou política. Três fatores levaram na modernidade essa confusão se fixar. Esses fatores são três acontecimentos basilares que contribuíram para a alienação do mundo ocidental. O primeiro acontecimento foi a descoberta do novo mundo pelos europeus, a América, e conseqüentemente o mapeamento global. Arendt pensa que, com esse fator, houve um encolhimento na visão de mundo, a possibilidade de viajar para todos os lugares do planeta impulsionou também a ideia de manipulação do mundo na mente das pessoas. O crescimento dessa alienação, segundo Arendt, aumentou com o avanço tecnológico, por exemplo, o avião torna o mundo ainda menor e também leva os humanos a distanciarem cada vez mais dele e a pensarem cada vez mais a si mesmos como desligados do mundo. Isso significa que há uma abstração em relação ao mundo. “Quanto maior a distância entre o homem e o seu ambiente, o mundo ou a terra, mais ele pode observar e medir.” (ARENDR, 2007, p. 263). O segundo acontecimento é a Reforma, que, segundo Arendt, envolve também a perda de fé e o despejamento de riquezas e terras da Igreja, levando a uma instabilidade econômica que gera o capitalismo. A queda do sistema feudal, para Arendt, é resultado da expropriação da propriedade da Igreja pela Reforma. “Arendt acha que isso resulta no declínio tanto da esfera privada quanto da pública, porque já não há mais espaço privado para a segurança, ou espaço público para a ação.” (FRY, 2010, p.77). O terceiro acontecimento, a invenção do telescópio conduz ao ceticismo e à habilidade de pensar a vida, a natureza sob um ponto de vista apartado da terra. Arendt lembra que esse aspecto é conhecido na tradição filosófica como ponto de conhecimento de Arquimedes. Com o telescópio, é possível imaginar não mais um ponto fixo para alavancar a terra, mas um espaço impalpável. Para Arendt, foi a dúvida cartesiana a resposta à invenção do telescópio, pois ela lança a humanidade numa introspecção e promove uma perda do senso comum. Para ela, Descartes muda o ponto arquemediano para o “eu penso”, pois essa era a certeza do conhecimento. O cogito, então, é o ponto arquemediano de Descartes. Esses três acontecimentos levam à alienação e internamente a uma sensação de desorientação, de não pertencimento a terra nem mesmo ao mundo fabricado pelo homem.

Villa (1996, p. 190) compreende que, na modernidade, as pessoas estão mais afetadas pelas ideias totalitárias, pois a solidão, o menor contato com o outro e a alienação do mundo são fatores que geram essa tendência. A alternativa de Arendt, para evitar isso, é a sua teoria da possibilidade da ação política ou da vida ativa, em que busca inspiração no que ela chama de amor pelo mundo. Interessante notar que originalmente a obra *A Condição Humana* tinha como

título de “amor mundi”, porque sua teoria da ação política enaltece o sentimento gerado com o espaço ou lugar e com os outros.

A alienação do mundo está ligada aos problemas de sobreposição do público e privado, e, como vimos no segundo capítulo desta tese, Arendt acreditava que o processo do *labor* acontecia no privado, no lar, no ambiente doméstico. O *labor*, então, era importante para assegurar a vida e não era exposto ao público. No espaço privado, não havia a possibilidade de distinção e não era administrado de acordo com a igualdade de seus membros como acontecia na política. A família era governada pelo chefe e excluía a liberdade e a igualdade sendo necessária a escravidão de pessoas para a manutenção dessa estrutura. Arendt pensa que esse modelo de distinção mantém a integralidade de cada esfera, preservando o espaço privado que protege o mundo público, incentivando um espaço para discussão e ação entre as pessoas. Na época moderna, há um comprometimento entre público e privado. Esse fenômeno é denominado por Arendt de emergência do social. O ofuscamento das duas esferas, mesmo antes da modernidade, já manifestava esses indícios. Arendt mostra que o surgimento do Estado-Nação contribuiu para esse problema, pois a política estava ancorada no paradigma de uma família cuidada pela administração do Estado, em vez de considerar a política como uma esfera de liberdade e diferenciação.

A sociedade tende a promover a comunidade de operários empregados que tem como objetivo a nutrição da vida humana ao invés de enaltecer as atividades políticas livres. A promoção do social enfraquece e desencoraja a possibilidade da ação política, pois, mediante a distinção, que tem importância para a esfera política, o privado adentra ao público. Arendt alerta que houve, com isso, um fenômeno de solidão de massa e alienação, que tem como resultado o ofuscamento da esfera pública. Na tentativa de saciar as necessidades privadas, o ouvir as opiniões dos outros se torna limitado. As pessoas são privadas dessa experiência de ouvir as opiniões como também da imortalidade pessoal que é revelada na ação política. O fechamento ao outro impede o acesso das pessoas a uma relação objetiva com a realidade, pois há um enfraquecimento, uma perda de contato com outros fatores da objetividade do mundo.

Arendt acredita que é nos regimes totalitários que há a perda completa da distinção entre público e privado, pois, nessa situação, há a tentativa de dominar todas as pessoas em todos os seus aspectos, fechando todas as alternativas para a manutenção de um espaço público para a ação e um espaço privado para a proteção. Por essa razão, Arendt alerta que, politicamente, o social incentiva um governo de ninguém, uma vez que a ação política individual é destruída, e a burocracia do governo assume a administração das tarefas da vida.

A emergência do social ainda traz outro agravante: foca nas necessidades privadas no lugar do bem público. O que seria melhor para a comunidade é perdido em favor de particularidades. Com isso, grupos específicos e o provimento das necessidades privadas são fatores de primeira instância com o objetivo de enriquecimento dessas minorias. O interesse pelo todo é então cerceado, favorecendo uma política direcionada para o lucro pessoal, não público. O *labor* e o trabalho são, na visão de Arendt, enaltecidos e a ação política, tão importante para ela, é abandonada. É necessário ressaltar que Arendt vê nisso a prioridade do trabalho sobre a ação, e, com o surgimento da indústria, considera que há um foco na vida do *homo faber*, agente transformador de objetos utilizados na vida cotidiana. O mundo da ciência degenera a importância do discurso e da ação, formando um mundo alienado em que as pessoas não encontram adequação. Um exemplo que Arendt nos traz é a capacidade de destruição da humanidade pela tecnologia nuclear.

Com a supervalorização do trabalho e da atividade fabril, muitos objetos são semelhantes aos objetos do *labor* (pois são rapidamente descartáveis, consumidos, substituídos). Há um interesse por assegurar as necessidades da vida e a busca pela abundância e o principal objetivo do trabalho, que seria proporcionar estabilidade e permanência vai sendo corroído. Como resultado, Arendt acredita que a fase do *homo faber* foi substituída pelo *labor*, ou que houve uma ascensão do *animal laborans* para a vida ativa. Trabalho e *labor* se assemelham, pois, as exigências, tornam-se cíclicas e os produtos gerados são mais perecíveis. Nesse sentido, se a propriedade privada e as necessidades particulares centram-se na vida, também a liberdade e a igualdade, próprias da ação política, entram em declínio, ao passo que o único interesse das pessoas está para o acúmulo de riqueza e da mera sobrevivência. Houve uma concentração e conformidade nas necessidades biológicas e um afastamento da pluralidade, do estar juntos da política. O ambiente do engajamento social enalteceu a conformidade e as atividades apolíticas, sufocando a liberdade e também a igualdade, manifestadas na ação política.

Uma questão importante para a indagação desta pesquisa de tese é a de que o “resultado da ascensão do social foi o surgimento das sociedades de massa, nas quais, segundo Arendt, os homens são reduzidos à função de suporte do ciclo vital a partir de onde se tornou possível o seu controle.” (AGUIAR, 2004, p. 11). Por isso, a vida nutritiva, ou *zoé*, tem uma fundamental relevância em sua obra *Sobre a Revolução*, pois ela vai tratar sobre o que considera como a verdadeira vida política, que pauta a liberdade e os ideais democráticos e a vida que é gerada para suprir as necessidades do corpo, do processo vital. Arendt realiza uma relação da guerra civil (Revolução) e a política, e precisamente nesta perspectiva arendtiana sobre esse tema e

sua relação com a vida e a política, é possível perceber que a Revolução e a noção de ação estão vinculadas à ideia de um recomeço, o novo, como abertura para uma política que tenha como objetivo o fortalecimento dos princípios e das instituições democráticas e não ao interesse da manutenção da vida biológica ou das necessidades fisiológicas. Por outro lado, pensando também sobre a problemática da vida e da política em sua obra *Stasis. A guerra civil como paradigma político*, Agamben enxerga que é possível afirmar que o estado de exceção aparece como paradigma do governo dominante na política contemporânea em virtude do que ele define como uma “Guerra Civil Mundial”. Podemos antecipar que ambos os autores enxergam o problema da vida como centralidade ao que denominamos em grego de *Stasis* (Guerra Civil) e que, na leitura desses teóricos, determinam o mecanismo político ocidental. Mas vejamos como cada um desenvolve e enxerga essa questão.

A questão da Guerra para Arendt tem uma importante relevância para sua noção de política, pois “as revoluções são os únicos eventos políticos que nos confrontam, direta e inevitavelmente com o problema do começo.” (ARENDR, 1988, p. 17). Como já podemos observar, Arendt identifica que é na *ação anárquica* que está o horizonte da política, promotora da pluralidade, da defesa dos ideais democráticos. Segundo Arendt (1988, p. 17), “as revoluções modernas pouco têm em comum com a *mutatio rerum* da história romana ou com a luta civil que perturbava a *polis* grega. Ela enfatiza que, na antiguidade, havia uma familiarização com a mudança política e a violência que a acompanhava, porém não haveria algo parecido ao inteiramente novo. Essas mudanças, no entanto, não interrompiam o curso do que a “idade moderna passou a chamar de História, a qual, longe de começar um novo princípio, apenas recaiu num estágio diferente, sem ciclo, seguindo um curso pré-ordenado pela própria natureza dos acontecimentos humanos, e que era, portanto, imutável em si mesmo.” (ARENDR, 1988, p. 17).

Há, para Arendt, outro aspecto das revoluções modernas que é fundamental para a identificação de precedentes anteriores à Idade Moderna: a questão do social. Esse fator social desempenhou, em todas as revoluções, um imenso papel. Ela lembra que Aristóteles já havia descoberto a importância do que hoje denominamos de motivação econômica ou a derrubada do governo pelos ricos e o estabelecimento de uma oligarquia ou a tomada do governo pelos pobres e o estabelecimento de uma democracia.

Arendt esclarece que a relação entre riqueza e governo ou o entendimento de que a distribuição da riqueza e as formas de governo estão relacionadas e que a suspeita de que o poder político tem a possibilidade de acompanhar o poder econômico não é uma invenção recente nem de Marx nem mesmo de Harrington. Segundo ela, se quisermos culpar alguém pela

visão materialista da história, devemos recuar até Aristóteles, o primeiro a declarar que o interesse, ou o que é útil a uma pessoa ou um grupo, povo, tem e deve ter o domínio supremo em se tratando de questões políticas. Havia, então, uma questão natural no corpo político nessas intervenções (podendo ser violentas e sangrentas) instigadas pelo interesse até que uma nova ordem fosse estabelecida: eram apoiadas pela distinção entre pobres e ricos. Mas a questão social só começou a ganhar um papel revolucionário na Idade Moderna, quando os homens começaram a duvidar que a pobreza fosse condição humana inerente, que poucos poderiam alcançar a saída da pobreza. Segundo Arendt, a convicção de que a vida na terra poderia ser abundante e abençoada, não amaldiçoada pela penúria, foi, em sua origem, pré-revolucionária e americana (teve surgimento da experiência colonial americana). A América se tornaria símbolo de uma sociedade sem pobreza rompendo o ciclo de perenes recorrências que se baseavam na distinção natural entre ricos e pobres.

Arendt discursa sobre as diferenças entre a Revolução Francesa e Americana. É aí que ela sofre algumas críticas em sua teoria política como vimos no segundo capítulo. De um lado, Arendt vê a Revolução Americana com sucesso, por outro, identifica a Revolução Francesa como fracasso pelo seu nível de terror. Citando George Foster como uma testemunha da Revolução Francesa, afirma que o fracasso se deu pelo uso extremo da violência. A Revolução Francesa foi social e a Americana soube separar a esfera privada da pública, mantendo seu objetivo em dar liberdade ao povo. “Hannah Arendt critica o caminho que foi tomado no segundo momento do processo revolucionário francês, quando a “paixão pela compaixão” conduz a expectativa de formação de uma nação, na qual se aglutina a “vontade geral”, ou seja, a vontade do próprio povo.” (GIÃO BORTOLOTTI, 2013).⁴²

Arendt assevera que, na Revolução Americana, houve um foco na liberdade do povo por haver um equilíbrio e abundância econômica, o que foi faltante à Francesa. “Hannah Arendt observa as Revoluções Americana e Francesa sob o ponto de vista do sucesso e do fracasso.” (CHAVES 2005, p. 58). Os americanos, nesse sentido, puderam concentrar sua atenção na construção de um novo governo. Inversamente, a Revolução Francesa foi realizada na precariedade econômica, com a fome e o sofrimento do povo. Ela tinha como objetivo suprir as necessidades do corpo pela urgência do processo vital. A Revolução Francesa colocou o cidadão sob uma ditadura dos corpos, tornando-a uma Revolução social focada nas necessidades privadas e não na conquista da liberdade. “Arendt alega ser a Revolução Francesa

⁴² GIÃO BORTOLOTTI, Ricardo. **A propósito da noção de revolução em Hannah Arendt**. VI Congresso Internacional de História. Assis. 25 a 27/set. 2013. Disponível em: http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/147_trabalho.pdf. Acesso em 09 Agos. 2018.

problematicamente impulsionada por um senso de compaixão pelas pessoas sofredoras, o que as levou a ignorar a necessidade de estabelecer princípios de governo.” (FRY, 2010, p.85). Arendt, mesmo com essa postura, revela que não é qualquer guerra ou golpe que podem ser considerados revolução e nem mesmo uma liberação de um governo tirânico conduzindo a um novo começo ou circunstância política. Afirmar Arendt:

Só podemos falar de revolução quando esta característica de novidade está presente e quando a novidade se liga à ideia de liberdade. É evidente que isto significa que as revoluções são mais que insurreições bem sucedidas e que não temos o direito de chamar revolução a qualquer golpe de estado ou até de vermos uma revolução em cada guerra civil. (ARENDR, 2001b, p. 39).

Arendt, por exemplo, não nega que existia pobreza na América, pois o fato da escravidão já demonstra as mazelas existentes ali, porém, na sua visão, a média dos operários não era tão miserável se comparados aos franceses. A Revolução Americana estabeleceu instituições duradouras, pois defende o equilíbrio dos poderes, fundamentando o governo na razão e não nas paixões. Para Arendt, resolver questões sociais usando a política causa o fracasso das revoluções.

Arendt ao relacionar a noção de liberdade como essencial para entendimento da revolução realça a importância da política como esfera da pluralidade. É na vida ativa que a liberdade ganha espaço, pois a política gera o ambiente em que as opiniões e a pluralidade são forjadas para uma justa convivência. Por isso, na obra *Entre Passado e Futuro*, Arendt intitula um ensaio de *O que é a Liberdade?* Com o objetivo de realçar a importância desse conceito para a política. Liberdade e vida ativa são fundamentais para nossa investigação, sem esse nexo não teria sentido toda a obra de Arendt e a proposta aqui em voga seria em vão. A liberdade é de interesse primordial e tem como característica a espontaneidade e o começo. O sentido positivo da liberdade é a ação política que permite a comunicação entre as pessoas. Por isso, “para questões da política, o problema da liberdade é crucial, e nenhuma teoria política pode dar-se o luxo de permanecer alheia ao fato de que esse problema conduziu ao obscuro bosque onde a filosofia se extraviou.” (ARENDR, 2014, p. 191).

Arendt ressalta que essa obscuridade tem seu motivo no fato de que o fenômeno da liberdade não surge de forma absoluta na esfera do pensamento “que nem a liberdade nem o seu contrário são vivenciados comigo mesmo no decurso do qual emergem as questões filosóficas e metafísicas.” (ARENDR, 2014, p. 191). Além disso, para ela, a tradição filosófica distorceu, em vez de esclarecer, a ideia de liberdade, tal como é dada na experiência humana.

Houve, dessa forma, uma transposição da ideia de liberdade do seu campo original, ou seja, do âmbito da política e dos problemas humanos para o âmbito interno, da vontade. Tal é o problema identificado por Arendt na política. A liberdade foi ignorada durante toda a grande história da filosofia, desde os pré-socráticos a Plotino. “E quando a liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela foi a experiência da conversão religiosa, primeiramente de Paulo e depois de Agostinho.” (ARENDR, 2014, p. 191). Claro que Arendt sabe que o campo em que a liberdade foi conhecida, não como problema, mas como um fato cotidiano da vida humana, é o âmbito da política.

Sem a liberdade, afirma Arendt, a vida política seria destituída de significado. Por isso, a razão da política é a liberdade e seu domínio de experiência é a *ação anárquica*, a vida ativa. A liberdade instaurada na teoria política, admitida por Arendt, é o oposto da liberdade interior (espaço interior em que o homem se sente livre e pode fugir à coerção). Para ela, esse sentido interior permanece sem manifestação externa, e, por isso, não tem significação política. (Aqui um ponto de discordância até com Agamben, pois os dispositivos biopolíticos de controle visam gerenciar a vontade humana, por isso a liberdade política atual passa, inexoravelmente, pela capacidade interior de criar uma *forma-de-vida*, que significa contrapor-se aos controles sociais). Sobre essa relação da vida interior e da fuga do mundo real, Arendt afirma:

Mas naquele mais sombrio dos tempos, dentro e fora da Alemanha era particularmente forte, em face de uma realidade aparentemente insuportável, a tentação de se desviar do mundo e de seu espaço público para uma vida interior, ou ainda simplesmente ignorar aquele mundo em favor de um mundo imaginário, “como deveria ser” ou como alguma vez fora. (ARENDR, 2008, pp. 27-28).

Arendt busca em um ensaio de Epicteto, a ideia de superioridade da liberdade interior. Epicteto afirma que livre é aquele que vive como quer, essa definição parece encontrar eco numa sentença Aristotélica de que “a liberdade significa fazer um homem o que deseja”. Epicteto prossegue mostrando que um homem livre se limita ao que está no ser poder, se ele não vai até o domínio onde possa ser cerceado. “A ciência do viver consiste em saber como distinguir entre o mundo estranho sobre o qual o homem possui poder e o eu do qual ele pode dispor como achar melhor.” (ARENDR, 2014, p.192). Arendt chama a atenção para essa histórica tentativa de divorciar da política a noção de liberdade mesmo antes do problema da liberdade em Agostinho, a ponto de ser possível ser escravo no mundo e, ainda assim, ser livre.

Há influência de uma liberdade interior apolítica sobre a tradição do pensamento. Segundo Arendt, o homem nada sabe sobre a liberdade se não tivesse experimentado antes a

condição de estar livre em uma realidade tangível. Primeiramente, o homem toma consciência no relacionamento com o outro e não no relacionamento com nós mesmos. “A liberdade, antes de se tornar atributo do pensamento, da vontade, era entendida como o estado do homem livre, que capacitava a se mover e se afastar da casa, a sair para o mundo e se encontrar com os outros em palavras e ações.” (ARENDRT, 2014, p.194). Em primeiro lugar a liberdade era precedida da liberação. O homem livre deve ter se libertado das necessidades da vida. Claro que o ato de ser livre não era automático ao ato de liberação. Para ser livre, o homem precisava além da liberação, da presença de outras pessoas, vivendo nas mesmas condições. Também necessitava de um espaço comum para o encontro com os outros, um mundo politicamente organizado, no qual cada homem poderia inserir-se por palavras e ações. “Os filósofos ligam a liberdade à ideia de soberania e habilidades de tornar manifestas no mundo as escolhas interiores da vontade.” (FRY, 2010, p. 91). A ideia política de Arendt é oposta a essa visão da liberdade, pois ela renuncia a soberania porque a ação política não deve ser controlada, manipulada pelo ator, mas o significado do ator deve ser determinado pelos expectadores do auditório. Em Arendt, então, os homens devem ser livres, renunciando à soberania, isso pelo fato de as ações serem imprevisíveis e não planejadas. A aproximação arendtiana com a Revolução Americana, pelo fato de ter estabelecido uma nova república com a preocupação com a liberdade, não retira dela um problema: A liberdade pública do povo, que é o tesouro da Revolução não foi central. Segundo Arendt, poucas pessoas tiveram participação de forma ativa no governo e com isso não exibiram sua liberdade. Esse problema limita a pluralidade de opinião.

Ainda em sua obra *Da Revolução*, Arendt afirma que Thomas Jefferson estava ciente desse problema, tanto que se preocupou com a estrutura da assembléia de eleitores não ter sido incluída na Constituição Americana. Os representantes eleitos pelos americanos têm e exercem sua liberdade política, porém são os únicos que têm acesso ao senso de liberdade. Suprimir o espaço público de discussão altera a política e o governo tem fundamentalmente o papel de administrar tarefas e não o de defensor da discussão e debate público. As consequências desse fato são simbolizadas pela passagem da liberdade para a esfera privada. Arendt defende a estrutura de conselhos e câmaras municipais, pois é um tipo positivo de governo derivado do sistema de conselhos mais propícios para a manutenção da liberdade por intervenções da troca de opiniões. Com isso, ela defende a ideia de uma democracia participativa. “Para Arendt, os conselhos não são organizados por partidos políticos específicos, mas oferecem um local de encontro a fim de que as pessoas sem filiação partidária possam desempenhar um papel político.” (FRY, 2010, p. 94). Esse aspecto defendido por Arendt pode trazer luz para novas possibilidades que nascem com o auxílio de novas pessoas e suas opiniões. Nesse sentido,

Arendt não é favorável a ideia de cabine de votação, pois funciona acanhadamente para gerar o espaço de liberdade plena. Tal é a visão da Revolução ou Guerra Civil tratada por Arendt em que vimos o problema da vida como centralidade e suas implicações para suas noções de política e liberdade. Passemos analisar agora a visão agambeniana sobre a guerra civil e suas consequências na vida e na política.

É possível afirmar que o estado de exceção aparece como paradigma do governo dominante na política contemporânea, entre outros aspectos, em virtude do que Agamben define como uma Guerra Civil Mundial. Agamben investiga que há, no cerne dessa *stasis*, o problema da vida, pois por ela cria-se uma situação que forja uma zona de indiferença onde político e impolítico, dentro e fora coincidem. Por isso, que é importante a reflexão da apresentação da relação entre o estado de exceção e o conceito de *stasis* que desemboca numa forma indeterminada entre democracia e totalitarismo.

Primeiro, destacamos como Agamben se refere a Arendt nas suas investigações em seu livro *Stasis. A guerra civil como paradigma político, Homo Sacer, II, 2*:

Há hoje [há] tanto uma “polemologia”, uma teoria da guerra, como uma “irenologia”, uma teoria da paz, mas não existe uma “stasiologia”, uma teoria da guerra civil. Já mencionamos como, segundo Schnur, esta lacuna é passível de ser relacionada com a progressão da guerra civil mundial. O conceito de “guerra civil mundial” foi contemporaneamente introduzido por Hannah Arendt em 1963 em seu livro *On Revolution* (no qual a segunda guerra mundial é definida como “uma espécie de guerra civil desencadeada sobre toda a superfície da terra”: Arendt, p. 10), e por Carl Schmitt no seu *Theorie des Partisanen*, isto é, um livro dedicado à figura que marca o fim da concepção da guerra do *Jus publicum Europaeum*, fundada sobre a possibilidade de distinguir claramente entre guerra e paz, militares e civis, inimigos e criminosos. (AGAMBEN, 2015a, p.18).⁴³

O que Agamben quer esclarecer, nessa citação, é a ausência de uma teoria sobre a guerra civil ou *stasiologia*. As análises, inclusive de Arendt, na década de 60, e a dos estudiosos do fenômeno, nos anos noventa, “não poderia, evidentemente, trazer a uma teoria da guerra civil, mas somente uma doutrina do *management*, isto é, da gestão, da manipulação e da

⁴³ Conferir original do italiano: “Vi sono oggi tanto una polemologia, una teoria della guerra, che una irenologia, una teoria della pace, ma non esiste una stasiologia, una teoria della guerra civile. Abbiamo già menzionato come, secondo Schnur, questa lacuna possa essere messa in relazione col progredire della guerra civile mondiale. Il concetto di “guerra civile mondiale” è stato introdotto contemporaneamente nel 1963 da Hannah Arendt nel suo libro *On Revolution* (in cui la seconda guerra mondiale viene definita come “una specie di guerra civile scatenata su tutta la superficie della terra”: Arendt, p. 10), e da Carl Schmitt nella sua *Theorie des Partisanen*, cioè un libro dedicato alla figura che segna la fine della concezione della guerra *Jus publicum Europaeum*, fondata sulla possibilità di distinguere chiaramente tra guerra e pace, militare e civili, nemici e criminali.” (AGAMBEN, 2015b, p. 10).

internacionalização dos conflitos internos”. (AGAMBEN, 2015a, p. 18). Nesse caso, Agamben está correto ao afirmar que Arendt não formula uma teoria sobre a Guerra Civil em seu livro *Da Revolução*, ela mesma parece ter a intenção de justificar isso ao afirmar, nas primeiras linhas da obra que:

Não nos ocupamos aqui com a questão da guerra. A metáfora que mencionei e a teoria de um estado de Natureza que interpretou e desenvolveu teoricamente essa metáfora - embora tenha servido muitas vezes para justificar a guerra e sua violência, em função de um mal original inerentes às coisas humanas e manifesto no início criminoso da História humana – são ainda mais relevantes para o problema da revolução. (ARENDR, 1988, p. 17).

O que é perceptível, nesta citação, acima é que Arendt não tem realmente a intenção de forjar uma teoria da Guerra Civil, porém o que pode ser considerado um problema mais profundo é a confusão que ela faz com os conceitos de Guerra e Revolução. Não fica claro se há uma distinção, ora parece que há uma identificação ou coincidência, ora uma distinção. Por isso, Agamben consegue interpretar que “uma razão possível do desinteresse pela guerra civil está na crescente popularidade (pelo menos desde o fim dos anos setenta) pelo conceito de revolução, que é muitas vezes substituído pelo de guerra civil, sem que, entretanto, com ele coincida.” (AGAMBEN, 2015a, p. 19). Agamben então argumenta que foi justamente Hannah Arendt, em seu livro *On Revolution*, a formular, sem reservas, a tese da heterogeneidade entre os dois fenômenos. Agamben sinaliza que, mesmo sendo possível que haja a diferença entre os dois conceitos, seja “em realidade puramente nominal, concentrando a atenção sobre o conceito de revolução, que, por alguma razão, parece – mesmo para uma estudiosa sem preconceitos como Arendt – mais respeitável que aquele de *stasis*, contribuiu para a marginalização dos estudos sobre a guerra civil.” (AGAMBEN, 2015a, p. 19).

Fica claro como Agamben responsabiliza Arendt pela não fertilidade de uma teoria da guerra civil. Mesmo com a crítica a Arendt, Agamben não manifesta intenção de forjar uma teoria da guerra civil: “Uma teoria da guerra civil não está entre os objetivos deste texto. Limitar-me-ei, somente, a examinar como ela se apresenta no pensamento político ocidental em dois momentos de sua história.” (AGAMBEN, 2015a, p. 20).

Deixando por um instante a crítica que Agamben faz a Arendt, nesse ponto sobre a teoria satasiológica, investiguemos a guerra civil e sua relação com a vida e a política na teoria

agambeniana. Segundo Assmann⁴⁴(2015), Agamben “se propõe oferecer elementos de uma oportuna e até necessária *stasiologia*, ou seja, de uma teoria da guerra civil, para apresentar a guerra civil como o limiar fundamental da politicização do Ocidente.”

Com base nos estudos de Nicole Loraux, Agamben situa imediatamente o problema em seu *locus* específico, isto é, na relação entre a *oikos*, a família ou casa, e a *polis*, a cidade. Loraux centra-se na discussão da *stasis*, casa e família. Partindo da análise do *Menéxeno* platônico, Loraux afirma que a ambiguidade da guerra civil aparece em plena evidência. Platão descreve uma *stasis* de 404, em Atenas, que separou os cidadãos internamente. Ele utiliza o termo *oikeios polemos* (guerra familiar). Platão utilizou a expressão *os asmenos kai oikeios allelois synemeixan* significando que houve, nesse meio termo, a mistura entre jovialidade e familiaridade. Agamben chama a atenção para o verbo *summeinyμι* que Platão utiliza para significar tanto misturar como “entrar na *mischia*, combater, mas a própria expressão *oikeios polemos* seria, para um ouvido grego, um oximoro: *polemos* designa, com efeito, a guerra externa e refere-se, como Platão escreverá na *República* (470 c), àquilo que é *alotrion kai othneion*.” (AGAMBEN, 2015a, p. 22). *Alotrion kai othneion* significa estranho e estrangeiro, e àquilo que é *oikeion kai syggenes*, significa familiar e parente. *Stasis*. acontece quando há uma cesura, remete ao processo de separação. A interpretação que Agamben tem dessa leitura de Platão é a de que a família para os gregos antigos é a origem da divisão e da *stasis* e, inclusive, o paradigma da reconciliação.

Agamben conclui dessa forma que a ambivalência da *stasis* é, conforme Loraux, em razão da ambiguidade da *oikos* em relação à qual ela é consubstancial. A guerra civil é *stasis emphylos*, conflito próprio do *phylon*, da relação de sangue: ela é a tal ponto natural à família que a coisa interna significa nesse sentido, uma guerra civil. A guerra civil é, então *oikeios polemos*, guerra em casa. Agamben mostra que essa guerra é passível de ocorrer na vida política da cidade.

A *stasis* ocorre no limiar da *oikos* e a *polis*. O limiar da indistinção faz da *stasis* uma guerra que é própria da *oikos*, mas que tem amplas repercussões políticas. Numa *stasis*, os cidadãos que não tomassem partido por um dos lados perderiam sua cidadania política, ou seja, a *polis* interfere diretamente no sentido da guerra interna das *oikos*.

⁴⁴ ASSMANN, Stasis: A Guerra Civil como paradigma. IHU On-Line. São Leopoldo – RS,. 15/abril. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541769--stasis-a-guerra-civil-lida-por-agamben>. Acesso em 08 Agos. 2018.

Podemos afirmar, portanto que após avaliar os estudos de Loraux, Agamben chega às seguintes conclusões: A *stasis* anula a superação definitiva da *oikos* pela *polis*; a *stasis* é uma guerra na família, provinda da *oikos* e não externa; a *oikos* é ambivalente, pois ao mesmo tempo em que é um fator de divisão é também um de reconciliação do que foi separado. Segundo Agamben a *stasis* nesse sentido a *stasis* é uma zona indefinida entre a *oikos* e a *pólis*. A *stasis* para ele então é o não dito sobre o qual debruçam suas investigações. Justamente nesse ponto queremos mostrar o nexos que Agamben faz entre a vida e a política, a *oikos* e a *bios* numa relação com a *stasis* ou o que ele chama do elemento não definido, revelador da *oikos*, da vida administrativa. Eis a procura por esse nexos pelo qual ele descreve:

Que relações devemos supor entre a *zoè* e a *oikos*, de um lado, e a *polis* e o *bios* político de outro, se os primeiros devem ser incluídos nos segundos através de uma exclusão? Nesta perspectiva, a minha pesquisa era perfeitamente coerente com o convite de Loraux em por em questão “o lugar comum de uma superação irresistível da *oikos* pela cidade”: não se trata de uma superação, mas de uma tentativa complicada e irresoluta de capturar uma exterioridade e de expelir uma intimidade. Mas como entender, neste contexto, o lugar e a função da guerra civil? (AGAMBEN, 2015a, p.26).

É na relação da *stasis* com a cidade que podemos dizer que esta é reconstruída por aquela. A própria guerra familiar condena a cidade, mas, ao mesmo tempo, a reconstrói. Na explicação de Platão na *República*, ao analisar o fenômeno, parece que “os atenienses haviam conduzido uma guerra interna somente para melhor se encontrarem numa festa familiar. Desse modo, a família é a origem da *stasis*, isto é, da divisão e ao mesmo tempo da reconciliação.

Tendo que o lugar original da *stasis* é a *oikos*, há, como vimos, uma ambivalência nessa relação, pois, ao mesmo tempo que destrói a cidade, é também o paradigma de sua reconstituição. Agamben, intrigado com essa ambivalência, indaga: se a *oikos*, ao conter em si a discórdia e a *stasis*, é um elemento de desagregação política, como pode apresentar-se como o modelo da reconciliação? E por que a família implica irredutivelmente, em seu interior, o conflito? Por que a guerra civil seria um segredo de família e de sangue, e não um arcano político? Por esses questionamentos, Agamben propõe verificar e corrigir a localização e a gênese da *stasis* no interior da *oikos*. Agamben quer investigar essa ambiguidade para tentar propor uma leitura diferente sobre a localização familiar da guerra civil.

Agamben recorrendo a um texto de Platão que fala sobre essa guerra familiar (das *Leis* de Platão – IX, 869 c-d), percebe que o irmão [*adelphos*, o irmão consanguíneo] que, numa guerra civil, mata em combate o irmão, será considerado puro [*catharos*], como se tivesse matado um inimigo [*polemios*]. Nisso, podemos entender que o texto não mostra bem uma

conexão entre *stais* e *oikos*, mas o limiar que vincula a *oikos* com a *polis*, uma vez que ao matar um parente, é como se ele tivesse matado um inimigo, ou seja, alguém que não faz parte da família. Dentro da *stasis*, o homicídio daquele que é mais íntimo não se distingue daquele do qual se é mais estranho. “Isto significa, pois, que a *stasis* não tem seu lugar dentro da casa, mas constituiu-se num limiar de indiferença entre *oikos* e *polis*, entre parentesco de sangue e cidadania.” (AGAMBEN, 2015a, p. 27). Efeito da *stasis* é o de tornar indiscernível a *oikos* da *polis*, o parentesco que se dissolve em cidadania.

Após esta verificação, é justo perguntar qual o lugar então da *stasis*? Agamben responde que ela não tem lugar, não está nem na *polis*, nem na família, nem em lugar nenhum. Ela se constitui numa zona de indiferença entre o espaço impolítico da família e o político da cidade. Aqui chegamos a uma aproximação entre a exceção (que já trabalhamos nesta tese) e a *stasis*. Também se aproxima com a metáfora do campo, do *homo sacer*, do *muslin*, da vida nua. Entendemos, dessa forma, que a *stasis* em Agamben, realizando essa escavação com o seu método arqueológico, torna-se paradigma da política contemporânea, pois transgredindo esse limiar, a *oikos* se politiza e, inversamente, a *polis* se economiza. Podemos afirmar, juntamente com Agamben, que a guerra civil funciona como uma espécie de politização e despolitização, através do qual a casa se excede em cidade e a cidade se despolitiza em família. Na guerra civil grega, quem não se posicionasse de um dos lados para lutar era destituído de seus direitos civis, expulso da *polis* e confinado na *oikos*. A *stasis* funciona, nesse caso, como um limiar que regula o caráter político ou impolítico de alguém. Agamben mostra como é contemporâneo esse limiar provocado pela *stasis*:

Neste campo de tensão, a *stasis* se constitui [em] um limiar, através do qual transitam o pertencimento doméstico [que] se politiza em cidadania e, inversamente, a cidadania se despolitiza em solidariedade familiar. Porque as tensões são, como havíamos visto, contemporâneas, torna-se decisivo o limiar nos quais estes se transformam e se invertem, se conjugam ou distinguem. (AGAMBEN, 2015a, p. 30).

Consciente dessa constituição política, Agamben está certo em afirmar que a *stasis* não provém da *oikos*, mas faz parte de um dispositivo cujo funcionamento é semelhante ao do estado de exceção e, como vimos, no estado de exceção a *zoé* é incluída em uma ordem jurídico-política, por meio de sua exclusão. Analogamente, a *stasis* politiza a *oikos* e a inclui na *polis*. Nessa situação, cria-se uma zona de indiferença onde político e impolítico, o dentro e o fora, coincidem. “Isto significa que, na Grécia clássica como hoje, não existia algo como uma substância política: a política é um campo incessantemente percorrido pela corrente de tensão

da politização e da despolitização, da família à cidade.” (AGAMBEN, 2015a, p. 32). Sobre analogia na atualidade, afirma Assmann:

Independente da lógica presente nesta sequencialização usada pelo autor com **Stasis**, termo que nomeia a guerra civil na Grécia antiga, mas conceito posteriormente abandonado, **Agamben** quer retomá-lo para assinalar sua importância na compreensão do que hoje acontece na política ocidental. (ASSMANN, 2015).⁴⁵

Trazendo novamente a reflexão para os dias contemporâneos, Agamben diz que a forma que a guerra civil assumiu hoje é o terrorismo. A guerra civil é revelada no terrorismo mundial, pois a vida é posta em jogo pela política. O que está em voga é a vida politizada, uma *polis*, que se apresenta na forma de uma *oikos*, tornando-se paradigma de um conflito, o terror. Sinaliza Agamben que o terrorismo é a guerra civil mundial e não foi de forma casuística que o terrorismo coincidiu com o instante em que a vida é capturada, tornando-se princípio da soberania. Assim, “A única forma pela qual a vida enquanto tal pode ser politizada é na sua incondicional exposição à morte, isto é, vida nua.” (AGAMBEN, 2015a, p. 34).

Segundo Agamben, para alcançar com clareza o significado da *política que vem*, é necessário definir a difícil e estreita relação entre estado de exceção e guerra civil. “Nessa perspectiva, o totalitarismo moderno pode ser definido como a instauração de uma guerra civil legal por meio do estado de exceção.” (CASTRO, 2013, p. 41). O conceito de *stasis* ou guerra civil é o oposto do estado normal, pois se situa numa zona de indecisão, em que o poder estatal procura responder, por meio do estado de exceção, aos conflitos internos extremos. Agamben analisa dessa forma, a instauração (por meio do estado de exceção) de uma guerra civil legal, inclusive no estado totalitário moderno em que foi permitida a eliminação física de adversários políticos e de categorias de cidadãos que não agradavam ao sistema político. “Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos.” (AGAMBEN, 2007a, p. 13).

A conexão da vida com a noção de guerra civil, como podemos notar nas reflexões acima, é essencial para compreender as teorias políticas tanto de Arendt como de Agamben. Isso fica evidente pelo percurso realizado nesta investigação. Ambos pensam em uma política que desative os dispositivos soberanos que forjam os regimes totalitários e centralizam suas

⁴⁵ ASSMANN, Selvino. **Stasis: A Guerra Civil como paradigma**. IHU On-Line. São Leopoldo – RS,. 15/abril. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541769--stasis-a-guerra-civil-lida-por-agamben>. Acesso em 08 Agos. 2018.

estruturas na administração da vida humana, reduzindo-a a uma sobrevivência. A discussão seguirá, na próxima seção, explanando a relação entre o pensar e a política em Arendt. Dentro da reflexão, será abordado ainda o julgar político e sua implicação na teoria arendtiana.

4.2 A atividade do pensar e o juízo político em Arendt

Arendt é avessa à política partidária e, como já foi notado, também critica o pensamento político moderno tradicional. Isso a levou a pensar a política e cada uma de suas temáticas sem uma influência partidária, dando à sua teoria uma novidade de pensamento, não se posicionando nem de modo liberal ou conservador. A estudiosa de Arendt, Agnes Heller, no entanto, assevera que ela era tanto liberal quanto conservadora, pois era revolucionária em certa situação e conservadora em outra. Por sua vez, Margaret Canovan afirma que Arendt tem o pensamento um tanto conservador, “porque seu projeto se concentrava em impor limites aos processos naturais e em reduzir a híbris humana.” (CANOVAN, 1992, p. 14.).

O problema da vida na teoria política de Arendt continua sendo discutido em sua obra *A Vida do Espírito* (1978). Agora isso é fundamental para a análise que estamos trilhando, pois Arendt examina a vida contemplativa e sua relação e distinção da vida ativa, gancho que conecta a discussão sobre a biopolítica e a vida do pensamento, ou a atividade do pensar. Como percebemos, ela enfatiza a vida ativa, porém alguns motivos levaram-na a escrever sobre a vida contemplativa. O primeiro motivo foi o de corrigir um problema em *A Condição Humana*, pois ali trabalhou a ideia de vida ativa tendo como ponto de partida a vida contemplativa, mas não aprofundou a contemplação em si mesma. O segundo motivo foi o de buscar esclarecer sua experiência no julgamento de Eichmann e sua negligência. O fato de Eichmann ter seguido cegamente os propósitos nazistas tinha explicação pelo fato de a faculdade de discernir o certo do errado pode estar atrelado pela ausência do pensar. O pensar pode ter um importante e significativo por que político. Eis a ligação entre o pensar e o agir como pano de fundo para as decisões políticas. De fato, Arendt relata, na introdução de *A Vida do Espírito*, a sua impressão sobre a superficialidade e incapacidade de Eichmann em considerar seus atos, retrazando seu mal incontestável. “Para Arendt, Eichmann era um híbrido de oportunismo inconsequente e de burocrata irrefletido, em quem a irrestrita obediência era um simulacro de personalidade.” (CORREIA, 2003, p. 64). A experiência de Arendt nesse julgamento levou-a a testemunhar a ausência do pensar e juízo políticos, postulando pesquisar a relação que existe entre o pensar e provocar o mal, entre o pensar e a política. Correia destaca bem essa análise ao afirmar que:

Quando o julgamento de Adolf K. Eichmann e a repercussão da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* (1963) fizeram com que Hannah Arendt se detivesse demoradamente sobre algumas questões de filosofia moral – de modo análogo a como antes o evento representado pela ascensão do nazismo dirigiu seu olhar para as questões estritamente políticas trazidas à tona pela impossibilidade mesma da política –, o diapasão de sua análise foi então estabelecido tanto pelo estatuto da relação entre ética e política quanto pela dupla relação, no âmbito da ética, entre ausência de pensamento e banalidade do mal, de uma parte, e entre pensamento e cuidado do si- -mesmo (*self*), de outra. (CORREIA, 2003, p. 64).

Pensar, querer e julgar são as três atividades da mente com as quais Arendt inicia sua reflexão em *A Vida do Espírito*. Uma análise histórica do pensar e do querer, realizada nos dois primeiros volumes da obra, mostra como os filósofos discutiram esses conceitos no decorrer do tempo. Arendt conseguiu completar o segundo volume no dia de sua morte, mas não completou o terceiro sobre o julgar, entretanto, em seus cursos como professora, deixou sugestões para implementar boa parte do que escreveu sobre o juízo político.

Arendt define que há na mente uma pluralidade interior, pois ela mantém consigo mesma uma discussão. O pensar expressa essa pluralidade interior por meio da linguagem da contemplação. “Pensar, querer e julgar são as três atividades espirituais básicas.” (ARENDR, 2000, p.55). Arendt denomina essas atividades espirituais de básicas por elas serem autônomas, pois cada uma delas obedece às leis inerentes à própria atividade. Sendo que é em uma mesma pessoa que o espírito pensa, quer e julga, há grandes dificuldades nesse processo, pois a natureza dessa atividade é autônoma. Arendt explica que o problema se origina justamente pela incapacidade da razão de mobilizar a vontade, incrementada pelo fato de que o pensamento só pode compreender o que já passou.

Arendt tem na figura de Sócrates o modelo de alguém que pensou nessa ideia de pluralidade interior. Impulsionada por resposta à pergunta sobre o que nos faz pensar, considera que “as respostas que recebemos são sempre gerais e vagas para fazer sentido na vida cotidiana, onde o pensante, afinal, constantemente ocorre, interrompendo os processos comuns da vida.” (ARENDR, 2000, p.125). Segundo Arendt, a figura de Sócrates, incorporada aos primeiros diálogos platônicos, mostra claramente que seu pensamento nunca dava conclusão às perguntas. Esse caráter da dialética socrática é também adotado por Arendt, pois “acredita que tudo o que ela escreveu foi uma tentativa e permanece aberto para ulterior análise.” (FRY, 2010, p.121).

Arendt faz uma análise entre a atividade do pensar e a busca pela verdade, que ela denomina de cognição ou conhecimento. Distintamente do pensar, a cognição utiliza o pensamento como meio para alcançar um fim, ou seja, para obter verdades de fato. O pensar

filosófico, por exemplo, é expectativa, já o conhecer se refere às verdades concretas que podem ser atingidas definitivamente. Para Arendt, pensar e conhecer são ambas atividades diferentes da política, porém o pensar filosófico é menos político por estar mais distante das aparências. Afirma ainda que os filósofos não procuram se distinguir na política com o objetivo de serem lembrados, mas são impulsionados por verdades eternas abstratas. O pensar difere da política por exigir que haja uma retirada do mundo prático. Por isso, é correto concordar que “até mesmo as constituições de uma nação não se relacionam com essa característica como “porque as comunidades políticas não são produto do pensamento, mas resultado da ação – da *vita activa* –, as constituições não têm existência independente.” (LAFER, 1997, p. 67).

A filosofia tem como exigência a retirada dos interesses práticos da ação. Para pensar, é necessário fazer uma abstração do mundo da experiência, lidando com pressupostos universais abstratos. A ética e a política, por sua vez, tratam de interesses particulares ligados à esfera pública. A atividade do pensar envolve um diálogo consigo mesmo, o que torna necessária a retirada da companhia dos outros para focar a atenção na interiorização, evitando o universo das aparências. Para Arendt, esse fato pode levar aquele que pensa a imaginar que pode fazer a atividade mais real que os acontecimentos do mundo. Quando alguém pensa, está em lugar nenhum, pois não está na companhia dos outros, no espaço da política, nem mesmo no mundo das aparências, está meramente a pensar em ideias abstratas.

Os filósofos amam esse lugar nenhum como se fosse um país (*philochorein*) e desejam abandonar todas as atividades em favor do “*acholozein*”, o não fazer nada, como nós diríamos, em vista da doçura inerente ao próprio pensar ou filosofar. (ARENDR, 2000, p. 151).⁴⁶

Essa postura de isolamento ou de direcionamento da política para a vida contemplativa foi o paradigma de todo ocidente. Porém, como expressa Wolfgang Heuer (2010, p. 546), ao referir a crítica de Arendt à modernidade científica: “não obstante, com seus conceitos de intersubjetividade, pluralidade e ação política sem finalidade e fim, ela desconstrói o pensamento de identidade que domina a filosofia e a política ocidental até hoje.” Desconstruir aqui não significa ignorar a racionalidade humana, mas rejeitar uma forma de pensar que predominou em boa parte da história e que trouxe como consequência um modo político de administração da vida, de controle e vigilância. Fazendo referência à importância do pensamento de Arendt, Cantista (2007, p. 155) observa que “é urgente reabilitar a *vita activa*, porque o homem é, antes, um animal político.

⁴⁶ Conferir original em inglês: “Philosophers love this “nowhere” as though it were a country (*philochOrein*) and they desire to let all other activities go for the sake of *BCholozein* (doing nothing, as we would say) because of the sweetness inherent in thinking or philosophizing itself.” (ARENDR, 1978, p. 200).

Ser homem é ser cidadão. Essa identidade que a Grécia pré-platônica tão bem conheceu, tem de ser reabilitada.”

Recorrendo a uma parábola de Franz Kafka, Arendt, por meio da personagem ELE, que se apresenta como dois antagonistas, um pressionado pela frente, outro por trás, mostra que a temporalidade do pensar é semelhante a uma pessoa quando pensa, o passado pressiona por trás e o futuro pela frente. Isso gera uma batalha do próprio pensante. Assim, a ação política e o querer para Arendt estão voltados para o futuro. Já o juízo político está voltado para a ação passada. Através dessa parábola Arendt apropria-se da ideia do agora permanente, o eterno presente, tempo existente entre o passado e o futuro. O pensar tem sua localização no vácuo entre passado e futuro e isso permite ao pensar realizar a atividade da reflexão de forma contínua sobre determinado assunto por muito tempo. Aqui encontramos também mais uma reflexão em que a vida é a chave para entender o juízo político na questão do tempo para Arendt, pois “absolver o passado não é esquecê-lo: é simplesmente proporcionar à vida, uma nova oportunidade para poder prosseguir.” (CANTISTA, 2007, p. 156).

A natureza do pensar vai em direção a uma espécie de eterna atemporalidade. Arendt entende, então, que o distanciamento dos filósofos dos outros e do mundo, sua atividade mental, é diferente da ação política, uma vez que esta está voltada para o futuro e necessita da presença dos outros. Outro fator que Arendt acredita afastar o pensar filosófico da política é a carência de senso comum, quando os filósofos estão a pensar. Isso separa a atividade filosófica da política, pois é no senso comum que há a ligação entre povo e os assuntos práticos do mundo. Assim, a filosofia preocupa-se com os universais, não com os particulares e nem com as coisas dadas aos sentidos, coisas que podem ser localizadas. “Seria um grande erro procurar universais em assuntos políticos práticos, em que sempre se trata de particulares”. (ARENDR, 2000, p. 151).

Para Fry, (2010, p. 125) “embora Arendt acredite que o pensar filosófico e a ação política sejam atividades diferentes, ela alega que ainda existe uma relação entre as duas, o pensar pode ter algum significado político indireto.” A atividade do pensar é imprescindível, pois ajuda uma pessoa a transformar sua consciência. O que chama atenção de Arendt em Eichmann é sua incapacidade de questionamento de suas crenças e também sua aceitação total das ordens. Arendt considera, então, que a incapacidade de pensar afeta diretamente a política por induzir as pessoas a normas de conduta prescritas para uma sociedade em determinado tempo. Os exemplos trazidos por Arendt são da Alemanha nazista e da Rússia stalinista, em que seus líderes informam novas normas de conduta que as massas não pensantes acabaram por aderir sem questionamentos.

Importante lembrar que a moralidade para Arendt se diferencia da política, pois a moralidade se refere ao indivíduo em particular. A política, por sua vez, ocupa-se com os outros, com o mundo. Claro que Arendt concorda que a moralidade está relacionada com a política. As decisões morais internas fornecem aos indivíduos os limites para que eles possam realizar alguma decisão, afetando a ação política.

Recorrendo aos ensinamentos socráticos, Arendt relata que a pessoa, estando sozinha, tem a capacidade de pensar e ter um diálogo consigo mesma, com o eu, como se houvesse um “dois em um” que está diretamente ligado à moralidade. Arendt salienta, então, que a consciência funciona como um alerta. Arendt pensa como Sócrates ao acreditar que é melhor sofrer o erro do que cometê-lo, por necessidade de ser mago do eu. Desse modo, o pensar impõe limites às pessoas com base naquilo que podem viver após o fato consumado. O problema que Arendt levanta sobre a moralidade é quando os seus limites (da consciência) são abandonados. O silenciar do diálogo interno entre o eu no pensamento individual, assim como ocorre nos regimes totalitários, faz aparecer a possibilidade denominada por Arendt de “mal extremo”. O exemplo da Alemanha nazista deixa claro que os limites colocados pela consciência falharam em muitos indivíduos. Muitas pessoas foram influenciadas pela ideologia e pela propaganda sem levar profundamente em consideração os assuntos morais. Arendt está convicta que Sócrates, ao discutir com as pessoas, estava, na verdade, certificando de que, no diálogo, elas não estão contradizendo a si mesmas, se o “dois em um” dessas pessoas estava em harmonia. As pessoas más procuram evitar estar sozinhas, pois nesse estado não se sentem confortáveis consigo mesmas, não suportando a conversa consigo mesmas, como se fosse uma guerra interna. Quanto a essa postura, Correia (2013, p. 204) concorda que:

Em uma condição de completo isolamento, desamparo, desarraigamento e abandono, a suscetibilidade à força coerciva da inflexível articulação interna da ideologia é elevada ao paroxismo. O método totalitário consiste em aliar a ideologia ao cinturão de ferro do terror, capaz de destruir o espaço entre os homens.

O pensar pode então, auxiliar a política realizando sua crítica desde fora, por isso, Arendt considera que os filósofos, nos regimes totalitários, podem ser uma força política. Pensando tudo isso, podemos afirmar que, de certa forma, Arendt considera que o pensar e a política são instâncias separadas, porém o pensar afeta a política ao fornecer o desenvolvimento da consciência moral para o questionamento dos programas políticos.

Ao tratar na segunda parte de *A Vida do Espírito* sobre a questão do exame da vontade e sua relação com a ação política, Arendt alerta que o pensar é afastado do mundo e não tem vontade de fazer. Importante essa abordagem para nosso propósito, pois Arendt está tratando da relação entre vida e agir político, pois, no isolamento do mundo, há a impotência da vida ativa, e, portanto, da política, como observa Lafer:

Refiro-me ao que ela aponta nas conclusões do *The origin of totalitarianism* sobre o “isolamento” que leva à impotência, frustrando a capacidade humana para ação e o poder na esfera pública, e sobre a “desolação” (*loneliness*), que destrói a vida privada, exacerba o desenraizamento, impede o pensamento e reduz a condição humana exclusivamente ao metabolismo de *animal laborans*. Impedir o isolamento e a desolação permite fundamentar o *direito à informação* e o *direito à intimidade*, com base num *distinguo* entre o público e o privado. (LAFER, 1997, p. 63).

Vontade ou querer e vida ativa são pontos da investigação arendtiana que nos interessa para o entendimento da política. O querer é interessado em fazer algo, por isso tem iniciativas no mundo. Arendt ao examinar o querer alega que ele era desconhecido pelos gregos, vindo a ser descoberto apenas no primeiro século da era cristã. Assim, ela identifica a lacuna que havia no pensamento clássico grego:

Os gregos sequer têm uma palavra para o que consideramos ser a fonte principal da ação. (Thelein significa “estar pronto, estar preparado para algo”, boulesthai é “ver algo como mais desejável”, e a própria palavra nova inventada por Aristóteles, que se aproxima mais do que essas da nossa idéia de algum estado espiritual que tenha que preceder a ação, é proairesis, a “escolha” entre duas possibilidades, ou melhor, a preferência que me fez escolher uma ação ao invés de outra), [...] É de alguma importância notar que essa curiosa lacuna na filosofia grega – “o fato de que Platão e Aristóteles nunca tenham mencionado [volicões] em suas frequentes e elaboradas discussões sobre a natureza da alma e das origens da conduta, e, portanto, de que não é possível sustentar a sério que o problema da liberdade tenha algum dia se tornado objeto de debate na filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles. (ARENDR, 2000, pp. 198-199).

Claro que Arendt é ciente que o precursor da vontade é Aristóteles, que desenvolve a “proairesis”, ou seja, o fazer entre duas possibilidades, alternativas. Arendt diz que Aristóteles compreende que a razão nem sempre motiva alguém a agir. Aristóteles entende que a razão prática se diferencia da filosofia “o que significa que descortina um espaço limitado para a liberdade” (FRY. 2010, p.128). Contudo, para Arendt, Aristóteles apenas leva em consideração a deliberação ou a escolha acerca dos meios para a ação, as quais são determinadas pelo objetivo geral da felicidade, de sua teoria ética. As boas ações são, então, para Aristóteles, motivadas

(diferente da visão platônica que afirma que conhecer o bem intelectualmente é fazer o bem) por desejos influenciados pela razão, ao passo que as más ações escapam a essa influência racional.

Arendt considera o apóstolo Paulo como o descobridor da vontade, pois sua descrição do querer vai além de uma faculdade para a escolha livre. “E foi em uma ligação estreita com a preparação com a vida futura que a vontade e sua liberdade necessária foram, em toda sua complexidade, descobertas primeiramente por São Paulo”. (ARENDR, 2000, p.200). Um ponto interessante em observar é que, em Paulo, não há aquela harmonia do “dois em um” socrático entre o eu consigo mesmo, mas o querer não é amigo de si mesmo, está em conflito com os desejos. Ao ver pela lei de Deus, os desejos são inflamados, agitados e a lei de Deus não é seguida de forma esplêndida. Paulo tem como prioridade a questão da imortalidade da alma e a vontade está dentro da batalha entre alma e corpo na tentativa de vencer o duelo, os desejos do corpo. O que tem a ver a política com esse ponto? Claro que esse enfoque não é político, porém o que interessa para Arendt, nessa reflexão, é a oposição entre as particularidades das necessidades interiores e o mundo exterior, ou seja, a comunidade. Outro ponto é que, nessa avaliação da vontade, há a sugestão de que o propósito da vontade é a salvação pessoal e a lei de Deus como afirmação em lugar da ação política, do agir no mundo. A vontade de Paulo, no entanto é ineficaz, pois segundo Arendt, não é capaz de realizar a vontade de Deus de forma constante, estará sempre em conflito com os desejos do corpo.

Diferentemente de Paulo, Agostinho vai além da batalha da alma, pondo-a (a batalha) dentro da própria vontade. Agostinho crê que o “dois em um” da vontade não se resume a um diálogo, mas se refere à luta entre o que se quer e sua oposição (resistência), sua contra-vontade. “Essa prova da liberdade da vontade funda-se exclusivamente em uma força interior de afirmação ou de negação que nada tem a ver com qualquer posse ou potestas real.” (ARENDR, 2000, p. 251). Desse modo, Arendt enxerga que a vida ativa fortalece com Agostinho a ideia do novo começo, sem uma *arché* que a fundamente, garantindo, assim, sua completa liberdade. Nas palavras de Cantista (2007, p. 1556), podemos concordar que: “Ao necessitarismo do mundo ideal, onde tudo se programa aprioristicamente, contrapõe H. Arendt o mundo real, a vida activa que comporta sempre ineditismo. Cada acção é um verdadeiro começo (um *nunc coepi*), uma criação *ex nihilo* (expressão que a Autora toma de Sto. Agostinho).” Arendt mostra então, que Agostinho traz uma concepção de vontade diferente dos gregos antigos (como Platão, em que o conhecimento leva a fazer o bem). Percebemos aqui como a vida ativa é o fio condutor da proposta política de Arendt e como ela conecta toda sua teoria.

Para Arendt, Agostinho escapa a essas teorias ao mostrar a vontade como independente da razão e ao desacorrentar a vontade da possibilidade de escolha dentre duas possibilidades. Para Agostinho, o que põe fim ao conflito da vontade mediante a graça é o amor. Arendt acredita que a liberdade da ação política pode realizar a cura da conflituosa vontade diante da ação mesma. Arendt percebe, então, que, mediante a teoria paulina da vontade, a agostiniana está mais avançada, pois a vontade é a fonte da ação, ligando o espírito ao mundo. Mesmo assim, a ideia da vontade em Agostinho, assim como em Paulo, tem como fim a salvação pessoal e não o interesse da comunidade política.

A liberdade da vontade humana é problemática para a filosofia cristã, como pode haver liberdade se Deus é onisciente? Se ele sabe tudo o que acontece, como é possível a liberdade humana? Se Deus sabe tudo, como pode permitir a perversidade? Tomás de Aquino procura resolver a querela tentando reconciliar a vontade com o intelecto. O mal para Aquino seria uma privação, ao negar a realidade do mal, Deus sobressai sobre ele. Segundo Arendt, essa visão tomasiana tem como resultado o sacrifício da liberdade em detrimento da manutenção da onipotência de Deus. O mal para Aquino seria uma inadequação do intelecto. A conclusão de Arendt é que, nesse ponto, a liberdade é posta em segundo plano, uma vez que Deus é a origem de todos os eventos.

Arendt recorre, então, a Duns Scotus (filósofo cristão medieval) e o considera como pensador que primeiro pensou os aspectos do fenômeno do saber de forma coerente, pois ele priorizou a vontade sobre o intelecto. Em sua teoria, até Deus tem seu agir de modo contingente. Tomás de Aquino dá prioridade ao pensar sobre a vontade. Duns Scotus inverte essa posição pondo o querer como superior ao intelecto, pois de modo parcial o querer governa o pensar ao se direcionar a alguns objetos. Diferentemente de outros pensadores, Scotus pensa que a vontade é autônoma e que o atrito da vontade não encontra solução nem em Deus nem pela fé, porém na própria ação. Arendt admira essa postura de Scotus. Segundo ela, seu pensamento compreende que a vontade não pode ser determinada pelo intelecto. Aqui inclusive é um importante ponto para a análise que estamos realizando nesta tese sobre a vida política: a ideia de *ação anárquica*, que de modo resumido, sinalizamos no capítulo anterior. “Arendt considera, então, que a vontade está ligada à liberdade e se refere ao futuro (projetos) que são contingentes e não casualmente necessários.” (FRY, 2010, p.131). Desse modo, Duns Scotus desperta em Arendt a possibilidade de fazer a relação entre vontade e política.

A hostilidade dos filósofos frente à liberdade ligada à vontade torna-se mais forte no período moderno. Para Arendt, Thomas Hobbes e Baruch Spinoza procuraram explicar a causalidade de modo intelectual e, com isso, negam a existência do mal e da liberdade. Para

Arendt, as tentativas de soluções filosóficas frente à relação da liberdade com as vontades como a hegeliana, que tenta resolver o problema do livre arbítrio pela crença na antecipação do futuro, mediante a ideia de progresso, conduzem a um erro, pois, ao negarem a liberdade de ação, transformam a vontade numa espécie de entidade que tem influência pelo destino da história. Arendt alerta que, ao pensar que o futuro encontra-se em um nível superior ao presente, abre-se a possibilidade da manipulação da história pelos homens e, até mesmo, da natureza. Esse aspecto, segundo Arendt, é característica dos regimes totalitários. A negligência com a ação política, então, infiltrou-se em toda tradição filosófica pela sua incapacidade de pensar de forma adequada a vontade. Para Arendt, mesmo no século XX, que contribuiu com pensadores da vontade como Nietzsche, não há uma teoria suficiente. Nietzsche, que é reconhecido por Arendt como um grande pensador da vontade de poder, também cai em equívocos. A doutrina do eterno retorno propõe que o pensamento demonstra a força das pessoas em sua capacidade de aceitação e querer. Para Nietzsche, o passado é como um produto da vontade que está dentro da pessoa e de seu controle. Segundo Arendt, pensar desse modo elimina a relação causa e efeito, transformando o futuro como algo que foi querido. “Com a eliminação da causa e do efeito, não faz mais sentido a estrutura linear do tempo, cujo passado é sempre entendido como causa do presente, e cujo presente é o tempo verbal da intenção e da preparação dos projetos para o futuro, e cujo futuro é o resultado de ambos.” (ARENDR, 2000, p.315).

A teoria do eterno retorno da vontade de Nietzsche atrita com a teoria de Arendt, pois a pessoa não pode mais interromper o tempo por intermédio de um novo começo, não pode inclusive fazer com que algo novo possa ser provocado no mundo pelo fato de que é necessário aceitar todos os acontecimentos que são dados. Para Nietzsche, a ação estaria então sobre o controle do ator em vez de estar sob o controle da plateia, dos expectadores do auditório que decidem sobre ato. Também, Arendt acredita que o pensamento de Heidegger é como uma inspiração da vontade de poder de Nietzsche, segundo Heidegger, que tinha como tema o “deixar os seres serem”, por isso “na verdade propõe que a vontade não deveria querer quaisquer projetos, mas simplesmente aceitar as coisas como são”. (FRY, 2010, p.133). Posteriormente a proposta de Heidegger de “querer-não-querer”, Arendt considera essa postura hostil ao agir político por não estar de acordo com a ação espontânea proposta por ela e nem com a posição de Heidegger que também parece considerar as coisas como elas são. O futuro, tanto em Heidegger quanto em Nietzsche, nega a espontaneidade do presente (o que acontece agora deve ser aceito no futuro) e, por isso, os dois teóricos, na visão arendtiana são niilistas. Para Fry (2010, p. 133), “ambos os filósofos negam a teoria arendtiana dos verdadeiros novos começos que os seres humanos são capazes de conquistar mediante a ação.”

A ação política envolve, então, a transformação do “eu posso” da vontade no “nós” ligado ao mundo plural. O eu das teorias tradicionais sobre a vontade foi forjado pelos filósofos profissionais e não por agentes da ação. “A liberdade filosófica, a liberdade da vontade, é relevante somente para as pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como os indivíduos solitários.” (ARENDR, 2000, p. 335). O pensar a política tendo como significado o “nós” é pensar as diferenças como um ato de liberdade.

Arendt toma como base a lenda hebraica da libertação da escravidão para mostrar como a fundação da civilização ocidental tem como pano de fundo explicar a origem da formação do “nós”. Os judeus sabiam o ano da criação do mundo, contando o tempo até hoje a partir daí. Os romanos, por sua vez, assim como os gregos, contavam o tempo de olimpíada em olimpíada e acreditavam saber o ano de fundação de Roma, o tempo é contado a partir desse fato. Cada lenda é contada sob a perspectiva de obtenção da liberdade, os judeus com a saída do Egito, a história de Virgílio sobre Eneida e a fuga de Tróia. A liberdade, então, ao ser adquirida, leva a um novo começo, deixando para trás o antigo. Assim, explicita Arendt:

Muito mais impressionante e carregado de consequências, muito mais sérias para nossa tradição e pensamento político é o fato assombroso de que ambas as lendas (em contradição nítida com os conhecidos princípios alegados como inspiração para a política em comunidades constituídas) sustentem que, no caso da fundação – o ato supremo pelo qual o “Nós” se constitui como uma entidade identificável -, o princípio inspirador para a ação seja o amor pela liberdade, e isto tanto no sentido negativo de libertação da opressão quanto no positivo de estabelecimento da liberdade como realidade estável e tangível. (ARENDR, 2000, p. 338).

Arendt considera, então, que essas narrativas trazem em si um importante elemento para os homens da ação que procuravam, nessas histórias, paradigmas de guias de suas intenções. Esse elemento é um hiato que há entre o desastre e a salvação, entre a libertação da nova ordem e a nova liberdade. Arendt traça uma comparação entre o passado negativo e a nova liberdade ao vazio que teve no tempo da Revolução Americana e a sua Constituição. Segundo ela, o que há em comum em todas essas lendas é o fato de que a libertação não conduz automaticamente à liberdade. Um abismo é aberto entre a liberdade e as narrativas das Revoluções não podendo ser explicado automaticamente pela causalidade. Assim, ela explicita ao falar sobre essa noção de liberdade e tempo:

O hiato legendário entre um não-mais e um ainda não indicava claramente que a liberdade não seria um resultado automático da liberação, que o fim do velho não é necessariamente o começo do novo, que a noção de um contínuo de tempo todo-poderoso é uma ilusão. (ARENDR, 2000, p.339).

O começo do novo não vem de forma imediata. O novo começo não tem ligação com o fim do velho, por isso podemos dizer que um novo começo emerge sem nada que possa ter uma ligação causativa. Eis o problema da inexplicabilidade da liberdade. Arendt acredita que o hiato indica e lamenta que as pessoas olhem para trás, no passado, a fim de estabilizar e encontrar uma justificativa a uma nova ordem interior com Deus, por exemplo, e a história. Assim, os judeus olharam para Deus e os romanos para os gregos com o objetivo de fundar Roma, tendo como modelo a ideia de uma “Nova Tróia”. De forma semelhante, os americanos se espelharam em Roma para fundar uma “Nova Roma”. Arendt lamenta que essas importantes lendas fundacionais ocidentais não corroboram com a autenticidade do novo, mas partem sempre de reafirmações do passado para compreender a nova ordem.

A explicação sobre como os expectadores tomam decisões na significação da ação política é desenvolvida por Arendt no julgar político, parte fundamental de sua obra. A explicação arendtiana versa sobre como conciliar as opiniões na ação política para que tenham consenso na comunidade. Lembrando que esta parte sobre o julgar permanece incompleta, pois Arendt morreu em 04 de dezembro de 1975 antes de terminar o último ponto de *A Vida do Espírito*.

Nesta reflexão, então, temos que o tema da vida, da ação, se relaciona diretamente com a política em Arendt, pois pensar a política para ela tem como significado a pluralidade, do pensamento do “nós” e não do “eu”, do isolamento dos filósofos. Automaticamente ao ter essa consciência, o pensamento é voltado para as diferenças como um ato de liberdade. O “eu posso”, então, está ligado a uma vontade do “nós”, da pluralidade, nisso se baseia o querer da comunidade, os interesses gerais. Passemos agora a analisar a vida sob a ótica da reflexão que Arendt faz da crítica do juízo de Kant. O julgar político em Arendt tem influência da ideia kantiana do juízo.

O juízo tem ligação com a habilidade do pensar (vida interior) e com o problema da ação, da vida ativa (vida política, da liberdade externada), que estamos tratando nesta tese. A impotência que aqui tem essa análise está no fato de que, para Arendt, o juízo traz uma objetividade para a política, promovendo a liberdade e, com isso, a pluralidade.

A teoria do julgar político de Arendt tem como base a crítica do juízo de Immanuel Kant. Em Kant, as áreas da teologia e da estética são governadas pelo juízo reflexivo. O interesse de Arendt é o julgamento da beleza.

Kant descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, isto é, o juízo; mas, ao mesmo tempo, subtraiu as proposições morais da competência dessa nova faculdade. Em outras palavras: agora, algo além do gosto irá decidir acerca do belo e do feio; mas a questão do certo e do errado não será decidida nem pelo gosto nem pelo juízo, mas somente pela razão. (ARENDRT, 1993, p. 17).

André Duarte (1993, p. 09), na apresentação à edição brasileira de lições sobre filosofia política de Kant, observa que “a bem da verdade, é a partir da atribuição de um caráter virtualmente político à “Analítica do Belo” que Hannah Arendt fundamenta a sua própria abordagem do juízo político, também ele um tópico central para sua obra.”

Segundo Lafer, Arendt repensou a crítica do juízo de Kant com certa liberdade, mas se manteve uma coerência com as ideias kantianas. Desse modo, ele mostra que essa liberdade em Eichman “encontra precedente e pretexto na própria maneira como Hannah Arendt repensou os clássicos e, por exemplo, apropriou-se livremente da Crítica do juízo de Kant, fazendo-a fertilizar uma filosofia política distinta, mas não incompatível com uma visão kantiana.” (LAFER, 1997, p.56).

Para Kant, a habilidade de pensar é definida pelo juízo determinante. Dessa forma, Kant esclarece, na Crítica da Razão Pura, que os juízos determinantes partem de conceitos universais, incluindo a experiência particular que há neles, produzindo o conhecimento. Já o juízo reflexivo parte de conceitos particulares. A experiência que se tem do belo gera sentimento de prazer ou desprazer, é única e não pode ser generalizada. Ciente de que a teoria do juízo de Kant não se aplica à política, Arendt vai apropriar-se de algumas características de sua teoria do juízo da beleza como paradigma do juízo político, pois ela encontra o elemento que conserva a unicidade de uma situação política particular, como também mantém aberto o caminho para uma decisão tomada em comunidade. Podemos perceber que a vida é um fio condutor para a investigação arendtiana sobre a política, inclusive na avaliação que ela faz sobre o juízo político kantiano:

A significação inerente à vida activa, ou se se quiser, a verdade da e na *polis*, exhibe certos requisitos que a Verdade metafísica não contemplou. Esta significação é do foro do juízo e prende-se com certas noções filosoficamente desprezadas pelo modelo platónico e neo-platónico (que prevaleceu até aos nossos dias), designadamente a de senso comum (*sensus communis*) e a de “mentalidade alargada”, que H. Arendt recupera de Kant. (CANTISTA, 2007, p. 156)

Como já vimos, Arendt vai rejeitar a tirania política regida por leis universais, pois essa forma de governo rejeita as opiniões e as diferenças entre os cidadãos. Arendt aceita, então, os juízos reflexivos de gosto como paradigma político de pensamento e de ação. Segundo Arendt,

quem faz os juízos políticos são os expectadores, ou seja, o auditório da ação política e não os atores políticos. Arendt toma emprestado de Kant a diferença entre expectador e ator e sistematiza seus papéis. Arendt, no entanto, discorda de Kant no que concerne a ideia de que há um progresso moral na história. Ao aprofundar essa teoria kantiana, esclarece que os expectadores têm um posto de observação de destaque, sendo privilegiado para julgar a ação. O papel do expectador e a ideia do gosto sobre o gênio propostas por Kant são, dessa forma, enfatizadas por Arendt. Para Kant, mais importante que o gênio e a originalidade que o artista usa na construção da obra de arte é o gosto. O julgamento feito pela platéia é o propósito da arte, não o preenchimento da personalidade do criador. Por isso, Arendt valoriza o expectador ao invés do ator. No acontecimento político, o expectador é mais importante do que quem atua, na falta do expectador, o espaço para ação não acontece. A decisão do significado da ação política está nas mãos do expectador que julga. O juízo político para Arendt não é determinado, ele é aberto, pois não é conclusivo e, a medida que o tempo passa, pode sofrer alterações. Mesmo afirmando a flexibilidade do juízo, ela acredita que ele não é arbitrário.

A descrição dos atores e expectadores é semelhante à distinção entre teoria e prática, ou seja, o julgamento dos expectadores é o papel dos teóricos, já os atores assumem a postura praticante. Julgar para Arendt é diferente de pensar, para ela é importante o mundo das aparências que se difere da abstração filosófica tradicional. Distinguindo teoria e prática, o julgamento não tem consequências práticas para a própria ação, pois ela está no passado. Essa inversão acontece porque a teoria não vem antes da prática, como é apresentada na tradição filosófica abstrata e na política que tem como base a construção do Estado. Assim, o julgar tem um caráter retrospectivo, sem comprometer a ação para o futuro.

Quando julgamos pelas sensações, podemos dizer que o que sentimos pelo gosto e cheiro é incomunicável, subjetivo e, semelhantemente ao acontecimento político, é único. Há, então, a ausência do conceito universal, capaz de categorizar a ambos. Kant ao trabalhar os juízos de conhecimento universais determinantes, acredita que a imaginação presta assistência ao intelecto com a tarefa de transformar objetos sensíveis em representações, ou seja, podem tornar-se presentes mesmo na ausência do objeto, pois o intelecto lidera a categorização da informação com um conceito universal. Nesse caso, para Arendt é impossível um juízo político sem a imaginação, pois faltaria um meio de pensar sobre os particulares. Essas representações são interessantes por serem ideias representativas de situações particulares, porém sem cair em uma classificação da experiência por intermédio de um conceito universal em caráter de conclusão. Podemos dizer, então, que o processo de criação da representação se distancia do acontecimento, mas isso não quer dizer que não haja uma relação entre representação e

acontecimento. Assim, Arendt acredita que os juízos podem manter-se imparciais, pois estão além de uma resposta meramente subjetiva e estão em direção a uma representação objetiva que a imaginação elabora.

Importante ainda para a reflexão sobre o juízo político é o aspecto da apresentação criada pela imaginação e conseqüentemente pelos sentimentos produzidos por ela. Já que a imaginação é capaz de transformar a sensação em uma representação sem um conceito geral (universal), há nessa sensação o caráter de agradar e desagradar o observador. No entanto, é importante frisar que não é o sentimento de prazer nem mesmo de desprazer que vai determinar o acontecimento político e seu significado. No esquema de reflexão, em que é possível aprovar ou desaprovar o sentimento produzido pela representação também, o discernimento, sanção ou rejeição dos sentimentos (de prazer ou desprazer), que, segundo Arendt, tem bases num senso comum comunitário.

Kant enxerga um senso comum no gosto, pois as pessoas objetivam um juízo de beleza, comparam racionalmente os seus próprios juízos com os dos outros. Arendt pensa, a partir disso, a possibilidade de pensar “da reflexão sobre a ação política e de se os outros concordarão ou discordarão da própria avaliação dela.” (FRY, 2010, p. 143). Uma situação política é avaliada se o posicionamento tem condições de ser exposto publicamente, se comunicado aos outros. Esse processo permite, então, a discussão dentro da comunidade e a decisão do juízo mais adequado para cada situação. Arendt vê que o juízo político não está relacionado meramente a opiniões (*doxai*) dos cidadãos, pois é preciso balizar esse julgamento, se sua própria opinião tem condições de convencer as outras pessoas. Um indivíduo pode ter uma verdade da *doxa*, mas isso não significa que seja verdade para toda a comunidade. Assim, o julgamento tem como característica a decisão sobre o significado da ação para a comunidade, não apenas para o indivíduo.

Arendt busca, na noção de mentalidade ampliada de Kant, inspiração para mostrar que são possíveis os juízos políticos, pois as pessoas são capazes de dilatação de sua mentalidade frente à sua imaginação com o objetivo de clarear uma situação política partindo do ponto de vista dos outros. Diferentes pontos de vista levam o juízo a vislumbrar verdade sob várias perspectivas. Daí ser interessante notar que para Arendt o indivíduo pode cometer más ações pela ausência do juízo reflexivo e da própria mentalidade alargada. A falta de mentalidade alargada, por exemplo, numa pessoa como Eichmann, que não tem a capacidade de imaginação das perspectivas dos outros, das pessoas, por isso não consegue realizar de forma apropriada circunstâncias políticas. “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua

incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa.” (ARENDDT, 1999, pp. 61-62).

O pensamento alargado resulta primeiramente de uma abstração das limitações que se juntam contingentemente a nosso próprio juízo, da desconsideração de suas condições subjetivas privadas..., que a tantos impõem limites; isto é, da desconsideração daquilo que normalmente chamamos de interesse próprio, e que, segundo Kant, não é esclarecido ou capaz de esclarecer, mas é na verdade, limitador. (ARENDDT, 2000, p. 371).⁴⁷

Arendt ainda recorre a Kant para finalizar sua teoria do juízo com a ideia de validade exemplar. Mostra Arendt que os juízos de reflexão não são guiados por ideias universais. Arendt postula que, no lugar das generalizações (regras conceituais), os exemplos são mais para proporcionar apoio aos juízos. Ela recorre ao exemplo de Aquiles, mostrando que sua coragem individual pode ser modelo para outros reconhecerem as características e situações de coragem. Esse exemplo ajuda a entender a orientação dos juízos políticos ou o comportamento político correto. Arendt esclarece que o exemplo de Aquiles não é o único caminho para entender como é o ser corajoso, mas é um exemplo aceitável, por não ser limitado a uma verdade estritamente universalizante. Os juízos políticos, então, ajudam a encontrar exemplos e não buscam definir ou reivindicar a verdade eternamente. Há, em Arendt, a tentativa de reconciliação entre um acordo político e a conservação da diversidade, necessária ao indivíduo.

Diferentemente da tirania, o que Arendt descreve como juízo político abre um envolvimento com todos os membros da comunidade, sendo consultados com o objetivo de participação. De modo geral, a teoria política tenciona evitar os governos totalitários baseados em teorias universais que, para Arendt, ofusca a liberdade e a pluralidade da ação política, manipulando e controlando o espaço público.

Consciente do perigo da vida na formatação administrativa, veremos, no item 3.3 desta tese, como Agamben propõe realizar a profanação ou a *inoperosidade* da biopolítica e seus dispositivos pela noção de uma política como *forma-de-vida*, ou seja, que inopere essa máquina bipolar que funciona pelo jogo da *bios* e da *zoé*. As ideias de vontade, ação e *inoperosidade* são desenvolvidas em Agamben e Arendt, por isso propomos ainda verificar qual a contribuição dessas duas teorias para o esclarecimento da biopolítica.

⁴⁷ Conferir original do inglês: “Enlarged thought” Is the result of frist “abstracting from the limitations which contingently attach to our own judgment,” of “disregarding its private subjective conditions . . . by which so many are limited,” that is, of disregarding what we usually call self-interest and which according to Kant is not enlightened or capable of enlightenment but is in fact limiting.” (ARENDDT, 1978, p. 258).

4.3 *Vontade, ação e inoperosidade da vida humana*

O poder moderno se articula como uma máquina bipolar: soberania – governo; poder soberano e biopolítica. A máquina bipolar do poder opera pela captura da vida humana, que é o objeto do poder, cujo centro está vazio. Ou seja, não há um princípio *arché* que legitime o poder. Em Arendt, encontramos uma semelhança com Agamben ao pensar a política como *ação anárquica*, ou seja, sem um princípio natural que defina o que fazer. Agamben, na sua proposta da *política que vem*, aproxima-se muito de Arendt que vê a política como o horizonte da relação e liberdade entre os homens, o limiar discursivo da linguagem e da autonomia. Arendt, na ação, propõe uma forma política, além da administração da vida, que imerge o homem no espaço da liberdade. O mesmo espaço político de uma vida não administrada os aproxima; porém, Agamben, como veremos, vai distanciar da ideia de ação e propor o *uso* para o vislumbre de uma política como forma de vida. Essa postura o afasta de Arendt.

Vejamos como Arendt define ação e analisemos sua posição anárquica da ação política: “A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, correspondente à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o homem, vivem na terra e habitam o mundo.” (ARENDR, 2007, p. 15). Vemos então que, ao contrário do *labor* e do trabalho, com a ação não temos um intermediário ou mediação para que ela aconteça. “Além disto, como ação é atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.” (ARENDR, 2007, p.17).

Para Arendt, a ação é a forma mais elementar da vida humana. A ação, que se direcionada para fundar e preservar corpos políticos, também cria a condição para a lembrança, a história. A ação é a mais intimamente relacionada com a condição humana da natalidade, pois o recém-chegado, nesse mundo, possui a capacidade de iniciar algo novo.

Em a vida do Espírito, Arendt identifica e compõe sobre a concepção de vontade ao mesmo tempo em que nos revela dentro da perspectiva da vida interior o papel central da ação como norteadora e fio condutor de todo o pensamento político e filosófico de sua obra.

Lafer (1997) chama a atenção para algumas questões que Arendt traz sobre a relação entre a possibilidade de uma política que não seja mais atrelada ao seu sentido de administração da vida humana, a saber: é possível resgatar tal dimensão da obrigação política no mundo contemporâneo avassalado pela destrutividade em larga escala da violência, no qual a lei se esvai no metabolismo do *labor*, da administração da sociedade e onde todos experimentem a crescente multiplicação das possibilidades da opressão que corrói a autoridade do Direito?

Uma resposta esperançosa a esses dilemas, que dificultam a afirmação de uma obrigação política autêntica, permeia a reflexão arendtiana. Ela passa pela criatividade da política, pelo potencial do novo – de um *initium* agostiniano – que o agir conjunto, baseado na associação entre os homens no espaço público, oferece ao desafio da ruptura. (LAFER, 1997, p. 62).

Partindo da concepção agostiniana da vontade como origem de toda ação, Arendt considera na história da tradição filosófica desde os clássicos à era moderna essa faculdade espiritual.

Chama a atenção de Arendt que, no pressuposto da vontade em Agostinho, está implícito um “querer” e uma negação da realidade como um “deixo de querer”. Vejamos como Arendt traz essa questão:

Eis porque as coisas, que em sua existência pura – isto é, impressões de coisas exteriores – dependem somente de mim estão também em meu poder; não só posso ter vontade de mudar o mundo (embora essa proposta seja de interesse duvidável para alguém totalmente alienado do mundo em que se encontra), como posso também negar realidade a tudo e qualquer coisa através de um “deixo de querer”. Esse poder deve ter tido algo de mundo terrível, de realmente esmagador para o espírito humano, pois nunca houve um filósofo ou teólogo que depois de ter prestado a devida atenção ao “Não” implícito em cada “Sim”, não tenha imediatamente exigido um consentimento enfático, aconselhando o homem, como fez Sêneca em frase citada com grande aprovação pelo mestre Eckhart, “a aceitar todas as ocorrências como se ele mesmo tivesse desejado e tivesse rogado por elas”. (ARENDR, 2000, p. 248).

É importante neste ponto fazer uma ligação com o pensamento agambeniano ao desenvolver o conceito de *potência do não*, ou seja, a potência da vida para criar uma ação que vai além das previsibilidades, a autonomia para Arendt e a *potência do não* em Agamben que constituem o horizonte da *política que vem*.

Ainda de acordo com Arendt, Agostinho traz a definição de vontade como fonte de ação. A vontade, então, descoberta em âmbito religioso, “tem reivindicado a honra de abrigar todas as "sementes" da ação e o poder de decidir o que fazer, e não meramente o que não fazer.” (GUERRA, 2013, p.73). A vontade, nesse caso, prepara o surgimento e a efetivação da ação. Sendo a preparação para o surgimento da ação, “a vontade deixa de se envolver com sua própria contra-vontade. Logo, é pela interrupção do conflito entre o *velle* e o *nolle* que a vontade afirma a sua liberdade e propicia o surgimento da ação.

Há, então, para Arendt, no “quero e não quero” apresentados por Agostinho, a geração da ação. Recorrendo ao próprio Agostinho, talvez fique mais claro entender como Arendt chega a essa conclusão:

Fazemos efectivamente muitas coisas que, se não quiséssemos, decerto não faríamos. E em primeiro lugar o próprio querer: se queremos, o querer existe, se não queremos, não existe porque não queremos se não quisermos. [...] As nossas vontades são pois nossas; elas próprias fazem tudo o que fazemos quando queremos e que não se faria se não quiséssemos (AGOSTINHO, 1996, pp. 493-494).

O poder que a vontade tem é o de dar início a ação. Chama a atenção de Arendt, nos escritos agostinianos, a concepção de criação de Deus. Deus criou o homem para daí então ser iniciado o tempo, pois, sem criatura, não existiria, não haveria movimento que pudesse realizar a sucessão de eventos. O homem, nesse sentido, é temporal. Agostinho defende que, na criação do homem, houve uma separação da criatura humana do resto das outras espécies, ou seja, o homem está acima delas.

Arendt observa as palavras de Agostinho no livro XIV da cidade de Deus, quando ele ressalta que:

...é porque aconteceu no tempo algo de novo que não acabará no tempo. Por que é que não há de ser assim com o Mundo? E porque não será assim também com o homem criado no Mundo? Tomando o reto caminho da sã doutrina evitar-se-iam todos estes rodeios de não sei que falsos ciclos concebidos por falsos sábios enganosos. [...] Efetivamente, houve homens antes de nós, há-os conosco e homens haverá depois de nós. Da mesma forma quanto aos animais e plantas. (AGOSTINHO, 2000, pp. 1111-1112).

A partir dessa passagem, Arendt formula que o homem traz em si a representação do começo que não existiu antes dele. Outra curiosidade apresentada por Agostinho é que o homem foi criado singularmente. As outras criaturas, ao contrário, foram criadas de forma plural, ou seja, tiveram começos. Por esta singularidade, o homem, por assim dizer, é “pessoa”. A pessoa então se manifesta por sua vontade.

Arendt identifica que a argumentação de Agostinho coloca o homem em uma realidade de mudança, de movimento. O homem é um novo começo, pois é ciente de ter um início e um fim. Exatamente por ter como característica essa ciência sobre seu início e fim que o homem é capaz de querer ou não querer. Apoiada nisso, Arendt entende que, se esse começo não fosse fundamentado nas ideias de causalidade e determinismo, teríamos algo espontâneo, novo verdadeiramente, ou seja, um ato livre, uma “espontaneidade desconcertante”, como ela

ressalta, “pois acredita que um ato só pode ser chamado de livre se não for afetado ou causado por alguma coisa que o preceda, e que exija que este ato seja transformado em uma causa do que quer que venha a seguir.” (GUERRA, 2013, p. 76).

O ato da vontade não pode ser precedido de algo preexistente. Se for desse modo concebido, estará seguindo uma direção oposta da que Arendt acredita. Assim, o poder de iniciar algo novo não pode ser precedido de nenhuma potencialidade. “Para Arendt, a vontade é a faculdade espiritual da pura espontaneidade que nos impele à ação, e que arbitra entre as razões sem estar sujeita a elas.” (GUERRA, 2013, p.77).

Arendt encontrará em Duns Scotus mais fundamentos para verificar a vontade como fonte de ação, Scotus defende que a vontade é causadora e defende também sua supremacia sobre o intelecto. Assim, para Scotus o intelecto serve à vontade. A vontade é a capacidade humana de transcender todas as coisas. A liberdade humana, em Scotus, é, então, “assegurada pela possibilidade de resistência tanto às necessidades do desejo quanto aos ditames da razão.” (GUERRA, 2013, p. 78). Eis onde reside a autonomia da vontade e a independência que ela tem em relação às coisas. Para Arendt, Scotus atribui à vontade um status que, até então, seus antecessores não haviam dado, ou seja, a vontade humana é apresentada como poder de opostos, ela pode querer ou não querer o que é apresentando a ela.

Scotus apresenta a Arendt a vontade livre, ou seja, aquela que produz seus próprios atos. Segundo Guerra (2013, p. 81), Arendt acredita que os atos considerados livres são contingentes, e não elos de uma cadeia de causalidades. Para Arendt, pouca coisa é mais contingente do que os atos voluntários. Apenas dessa maneira e, considerando esse aspecto, é que a vontade pode ser considerada como fonte da ação, posto que possa gerar o impulso necessário ao agir.

Nessas investigações da sua obra a Vida do Espírito, Arendt deixa claro então que assume a vontade como fonte de ação. Isso significa que ela também está de acordo com a ideia de começar uma série de coisas novas espontaneamente. Essa característica de começar algo novo é intrínseca da condição humana. Para nossa pesquisa, estamos interessados em saber como a vontade como fonte de ação tem lugar no espaço das aparências, ou seja, na esfera pública, na política. Acreditamos que investigando esse caráter da ação como anárquica ou espontânea possamos nos aproximar das investigações agambenianas sobre o poder do não.

Ao assumir a vontade como poder de começar algo novo de forma espontânea, partindo da ação como sem arché ou fundamento anterior, Arendt recorre à definição Kantiana de liberdade (vontade). Claro que para Kant a ação está sujeita ao determinismo das leis naturais, o que Arendt não concorda, aliás esse processo de causalidade e o determinismo a incomoda a ponto de libertar a vontade dessa condição. Sentindo dificuldades em aceitar a causalidade pela

liberdade em Kant, Arendt recorre ao pensamento de Agostinho de que a vontade não tem outra causa a não ser ela mesma

Então podemos perguntar: como esse algo novo provocado pela ação nos auxilia na reflexão política em Arendt? Segundo Guerra (2013, p. 99), o objetivo de Arendt ao refletir o problema da ação em “A vida do Espírito” é apenas o de esclarecer o que verdadeiramente entende que seja um novo começo, ou um ato novo que emerge sendo capaz de mudar a ordem estabelecida, por assim dizer. Essa mudança na ordem estabelecida pode provocar mudanças políticas na história humana que podem trazer impactos significativos. Desse modo, ela dá alguns exemplos de revoluções que trariam um novo começo: como a francesa quando proclamam república, em 1792, em que houve mudança no calendário. Também a revolução norte americana trouxe a sensação de que suas ações poderiam mudar o mundo postulando um novo começo, uma nova ordem. Arendt, então, pensa a política como o limiar da ação entre os homens, ação essa que é concebida em uma autonomia da vontade que é manifestada na linguagem e no discurso humano.

Conectando essas reflexões arendtianas com o pensamento político agambeniano, podemos perceber uma aproximação entre as duas visões, algo que é parte de nossa hipótese de pesquisa, uma vez que Agamben deve parte de suas análises sobre a política contemporânea a Arendt. Esse postulado do novo começo também é inspiração para Agamben, que desenvolve a ideia de *inoperosidade*. A *inoperosidade* traz em si a abertura para desativação dos dispositivos de captura da vida humana pela biopolítica dando novas perspectivas de resistência frente esses mecanismos de aprisionamento da vida e dinamizando a política. Lembrando que Agamben desenvolve a ideia de uma *política que vem* pela profanação da política que foi capturada pela economia e pelo jurídico sendo, dessa forma, destituída daqueles propósitos que tinham a formação da polis grega. Ambos, Agamben e Arendt propõem – um com a ideia de *potência do não e política que vem*, outro pela *ação anárquica* – a libertação do modo oikonomico, de administração da vida que a política moderna postulou.

Ainda para tentarmos esclarecer e aproximar mais os dois autores, vamos investigar a ideia de ação em Deus que Agamben desenvolve em o *Reino e a Glória* e realizar uma análise com a ação em Arendt. Agamben dedica o terceiro capítulo de o reino e a glória à problemática entre ontologia e práxis, entre Deus e sua ação, que também era uma preocupação que guiavam os primeiros padres que elaboraram a doutrina da *oikonomia*. A tentativa desses religiosos era blindar o monoteísmo contra diversas figuras que surgem do politeísmo. “O ser divino não é dividido porque a triplicidade de que falam os Padres se situa no plano da oikonomia, e não naquele da ontologia.” (AGAMBEN, 2011a, p. 67). Esse dualismo (separar em Deus ser e agir)

não significa uma cisão entre duas figuras divinas, mas um entendimento entre Deus e seu governo do mundo.

Assim, temos a fratura entre Deus e sua ação, ou seja, entre ontologia e práxis. O problema é sério, na medida em que a distinção da substância ou a natureza divina de sua economia é separar, em Deus, o ser e o agir, a separação da substância e a práxis, algo que a filosofia antiga desconhecia, principalmente o pensamento estoico, já todo agir deriva necessariamente da natureza do ser. Não é possível, para a filosofia antiga, um agir que exceda a natureza ou fora daquele que a natureza do ser determina que seja. Agamben recorre a Aristóteles na metafísica para entender essa dinâmica de distinção e lá encontra uma descrição de Deus impossível de se pensar em termos de distinção entre ser e agir, pois aquele Deus aristotélico, que move, mas não é movido (motor imóvel), tem por sua natureza mover as esferas celestes não implicando que realize essa ação por vontade particular ou cuidado do mundo e de si. Há, então, uma perfeita unidade entre ser e práxis na ideia do cosmo clássico. Unidade essa que a doutrina cristã da economia questiona, afirmando haver uma distinção entre a economia pela qual Deus governa o mundo e o seu ser divino.

É possível partir de um plano ontológico da noção de Deus, analisando todos os seus predicados, até chegar a uma ideia de um ser puro, mas segundo Agamben, isso nada dirá com rigor a respeito de sua relação com o mundo nem como decidiu governar o curso da história humana. Por isso, o mistério da *oikonomia* que tanto ocupou os teólogos e filósofos não é de natureza ontológica, mas de natureza prática. É com essa base de decisão de governo que Deus se revela aos homens por meio de Cristo.

Tanto o paradigma ontológico como o econômico são em sua gênese distintos, mas paulatinamente a doutrina da providência foi lançando sobre eles ligações que não serão plenamente efetivadas. Para Agamben, muitas consequências derivam daquela fratura entre ser e práxis, consequências essas que moldaram o entendimento da noção de ética no mundo moderno que, com a noção de vontade livre, é transformada na categoria central na ética e na ontologia da modernidade. Fundamentalmente a distinção do mundo clássico com a concepção cristã não é tanto por causa de uma operação divina, mas a ideia de uma práxis que não tenha dependência do ser, que seja um ato livre, da vontade.

É primordial frisar que essência (*ousia*) e vontade (*boulé*) são distintas em Deus, se essas duas concepções existissem em Deus como a mesma coisa “ele por querer muitas coisas – seria ora uma coisa, ora outra, o que é impossível. E se produzisse através do seu ser já que seu ser é necessário – seria obrigado a fazer o que faz e sua criação não seria livre.” (AGAMBEN, 2011a, p.70). Da mesma forma, a ideia de criação do nada (*ex nihilo*) também está relacionada com a

liberdade e autonomia da práxis divina, pois Deus não criou o universo por necessidade de sua natureza enquanto divino, ou ser, mas por sua livre vontade. Por esse motivo, na filosofia antiga não se concebia a ideia de criação do cosmos, senão de eternidade ou de emanção, segundo as escolas.

Nas discussões sobre a fratura entre ser e práxis, é possível compreender a controvérsia sobre o arianismo a respeito da arché do Filho. Agamben recorre, assim, a algumas passagens que versam sobre a reflexão se o Filho, ou seja, a palavra e a práxis de Deus funda-se no Pai ou se é como ele, ou seja, sem princípio, anárquico, infundado.

Existem, portanto, três hipóstases: Deus, que é causa de todas as coisas, solíssimo e anárquico [*anarchos monōtatos*]; o Filho, gerado intemporalmente, criado [pouco antes, porém, Ário havia precisado: “não como as outras criaturas”] e fundado [*themeliōtheis*, de *themelios*, fundamento em sentido também arquitetônico] antes dos tempos [...] só derivou o ser do Pai. (ÁRIO, 1986, p.76).

Seguindo essa linha, afirma Eunômio, só Deus Pai é “infundado, eterno, infinito [*anarchōs, aidīōs, ateleutētōs*]. Temos, então, sobre essa vertente, que o Logos, ou a palavra tem fundamento no Pai. Essa tese foi combatida pelos bispos em Sérдика (343 d.C) que afirmaram, segundo Agamben, que a dissidência não tem a ver com o caráter gerado ou não do Filho, mas com sua arché. A existência absoluta do Filho não seria possível se tivesse tido arché. O logos para existir de forma absoluta não pode ter arché.

A tese nicena⁴⁸ que venceu sobre a origem do filho, casa com a doutrina da *oikonomia*, pois, assim como a *oikonomia* não tem fundamento na natureza e no ser de Deus (em si mesma é um mistério), o Filho (a Segunda pessoa da Trindade que assumiu a economia da salvação para si) também é infundado no Pai, e é como Ele, *anarchos*, ou seja, sem fundamento ou princípio. Isso significa que o Cristo é anárquico e que o Verbo e a práxis não têm fundamento no ser. Assim, Agamben (2011a, p. 73) confirma que a “gigantomaquia” que envolve o ser é também um conflito entre ser e agir, entre ontologia e economia, entre um ser em si incapaz de ação e uma ação sem ser. E há ainda, entre essas duas instâncias, a liberdade.

É interessante notar que a fratura entre ser e práxis é entendida, na linguagem dos padres, como uma oposição entre teologia e *oikonomia*, mesmo que, em Tertuliano, Hipólito e Clemente de Alexandria ainda sejam ausente. Agamben recorre a uma passagem de Eusébio de Cesaréia para mostrar que essa antítese já aparece claramente articulada:

⁴⁸ Concílio dos Bispos da Igreja convocado em 325 d.C pelo imperador Constantino na cidade de Nicea. O objeto de discussão foi o estabelecimento do problema cristológico e a doutrina trinitária.

Meu logos começa pela economia e pela teologia, aquelas segundo o Cristo, que são mais elevadas e maiores que aquelas segundo o homem. Quem se propõe legar por escrito a história dos ensinamentos eclesiásticos deve começar pela primeira oikonomia segundo o próprio Cristo, pois fomos considerados dignos de extrair dele também o nome, oikonomia que é mais divina do que parece à maioria. (EUSÉBIO apud AGAMBEN, 2011a, p. 44).

“A distinção patrística entre teologia e economia é tão resistente que a reencontramos nos teólogos modernos como oposição entre trindade imanente e trindade econômica.” (AGAMBEN, 2011a, p.77). A trindade imanente refere-se a Deus em si mesmo (trindade de substância), a trindade econômica refere-se à ação salvífica pela qual Deus se revela aos homens. Segundo Agamben, a articulação entre essas duas trindades é a tarefa que a *oikonomia* trinitária deixa de herança para a teologia cristã, que também forjará a doutrina do governo providencial do mundo que será colocado como máquina bipolar (teologia e economia, reino e governo).

Hannah Arendt não traz como base do poder ocidental o paradigma teológico que Agamben explora na análise e articulação entre ser e agir em Deus e toda sua problemática trinitária. Como vimos, seu ponto de partida é a investigação acerca da vida ativa fundamentada nas atividades do *labor*, trabalho e ação, implícitas nas condições básicas frente à vida dada aos homens na terra. Enquanto Agamben parte de uma teoria descendente (da trindade antes da criação) para explicar o modelo ou base do poder ocidental, Arendt, por sua vez, faz um caminho contrário, parte do próprio homem enquanto ser condicionado pelas atividades mais elementares de sua constituição. Por isso, ela deixa claro qual é seu objetivo na *Condição Humana*, a saber, em suas próprias palavras: “O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se de refletir sobre o que estamos fazendo.” (ARENDR, 2007, p.13). Isso significa que sua pesquisa versa sobre a ação, ou seja, o agir humano.

A questão que guiará essa investigação nesta etapa é a seguinte: O que significa agir (ou ação) para Arendt e Agamben e quais os pontos de intersecção e distanciamentos nas duas avaliações? A hipótese será a de argumentar que ambos pretendem construir um pensamento crítico sobre a vida humana em relação a sua governamentalidade pela política contemporânea (na forma de *oikonomia* política), mas que os dois percorrem vias distintas para tal tarefa, aspecto esse que enriquece a pesquisa sobre a gênese do poder na sociedade ocidental. Além do pensamento crítico sobre a política moderna como administração e governo da vida humana, ambos utilizar-se-ão da teoria da ação para pensar a política como horizonte do agir: em Arendt,

com o conceito de autonomia; em Agamben, com a noção de potência e *potência do não*. Ambos conceitos pensam a política como um agir imprescindível e não administrável, nele reside a possibilidade da criação humana.

Em Agamben, já ficou claro que inspirado no paradigma teológico-cristão o agir é o modo como Deus governa o mundo no âmbito da *oikonomia* e como a substância divina formada por três hipóstases (pessoas) harmonizam-se em suas tarefas sem ferir a função que cada uma exerce. Também vimos que, ao contrário da antiga visão clássica (aristotélica), Deus governa o mundo por sua vontade e não porque é de sua natureza organizar o cosmos. Arendt, por sua vez, tenta resgatar que o agente é revelado no discurso e na ação, ou seja, o agir é a condição básica para que os homens possam compreender-se, entre si e seus ancestrais, e planejar seu futuro. Ação e discurso têm um duplo aspecto: igualdade e diferença. Se, por acaso, os homens não fossem distintos e, ao mesmo tempo, iguais entre si não teriam necessidade do discurso ou da ação para serem entendidos.

Essa distinção singular vem à tona no discurso e na ação. Através deles, os homens podem distinguir-se, ao invés de permanecerem apenas diferentes; a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos se manifestam uns aos outros, não como meros objetos físicos, mas enquanto homens. Esta manifestação, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano. (ARENDDT, 2007, p. 189).

De acordo com FRY (2010), a categoria mais importante da atividade humana, para Arendt, é a ação, ou práxis. A ação diz respeito à política e compromete os seres humanos em sua capacidade mais livre. A própria condição de ser humano está ligada a uma vida com discurso e a ação, sem isso, não existe uma vida humana, uma vez que já não se vive entre os homens.

A ação e o discurso nos inserem, então, para Arendt, no mundo humano, pois, só com atos e palavras é que confirmamos o nosso aparecimento físico original. O curioso é que a ação não é imposta pela necessidade, como acontece no *labor*, nem mesmo pela utilidade, como acontece com o trabalho. “Pode ser estimulada, mas nunca condicionada, pela presença dos outros em cuja companhia desejamos estar.” (ARENDDT, 2007, p.189). Desde o nascimento, ou seja, do início da vida de alguém no mundo, já estamos respondendo ao novo começo de algo por nossa própria iniciativa.

Assim como Agamben, Arendt recorre ao conceito de *Archein* (princípio), só que, diferentemente, ela não relaciona o conceito com as pessoas da trindade, ou seja, não entra na

discussão sobre se há um princípio ou não para a palavra (segunda pessoa da trindade). O *archein*, que Arendt evoca, refere-se ao próprio agir, ou seja, tomar iniciativa, começar, ser o primeiro a alguma coisa, deliberar/governar. A ação é entendida já diretamente ligada ao que o próprio homem realiza em termos de movimentar-se no mundo pela aparência, não no sentido teológico apresentado por Agamben.

É de natureza do início que se comece algo novo, algo que não pode ser previsto a partir de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Este cunho de surpreendente imprevisibilidade é inerente a todo início e a toda origem. Assim, a origem da vida a partir da matéria orgânica é o resultado infinitamente improvável de processos inorgânicos, como é o surgimento da terra, do ponto de vista da vida animal. (ARENDDT, 2007, pp. 190-191).

A passagem relaciona a ação à própria vida, pois é no início vital que já surge algo novo e inesperado. Assim, também “o fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele algo inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.” (ARENDDT, 2007, p. 191). Se o discurso for separado, a ação perderia seu caráter revelador e seu sujeito, ou seja, teríamos robôs mecanicamente incompreensíveis aos humanamente falando. Por isso, assevera Arendt que, sem discurso, a ação não seria ação por não haver ator, pois o agente do ato deve ser o autor das palavras. As palavras revelam a ação.

Como refletimos em Agamben, o mistério da *oikonomia*, que tanto ocupou os teólogos e filósofos, não é de natureza ontológica, mas de natureza prática. É com essa base de decisão de governo que Deus se revela aos homens por meio de Cristo. Nesse sentido, a *oikonomia* enquanto ação ou agir em Agamben é que revela algo, nesse caso, Deus por meio de Cristo. E somente com esse acordo entre práxis e a Palavra (Cristo é a palavra, a segunda hipóstase da trindade) que pode haver a revelação do mistério de Deus e conseqüentemente entende-se como Deus governa o mundo de forma livre. Analogamente, temos que Arendt afirma ao pensar, na perspectiva humana, que discurso e ação revelam conjuntamente algo, ou seja, o agente, o ator, a pessoa como ela diz. Por outro lado, Agamben ao pensar de uma perspectiva teológica, afirma que *oikonomia* e palavra revelam, por meio de Cristo, algo que é o mistério de Deus e de como ele governa o cosmos.

Voltando à questão do conceito agir, Arendt explica:

Aos dois verbos gregos *archein* (começar, ser o primeiro e, finalmente, governar) e *prattein* (atravessar, realizar e acabar) correspondem aos dois verbos latinos *agere* (pôr em movimento, guiar) e *gerere* (cujo significado original é conduzir). É como se toda a ação estivesse dividida em duas partes:

o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, a qual muitos aderem para conduzir, acabar, levar a cabo o empreendimento. (ARENDDT, 2007, p. 202).

Essa passagem deixa claro que a ação está implicitamente ligada ao ato de governo, de condução de algum empreendimento, de liderança. É, nesse ponto, que queremos ligar a ação à própria política e ao poder, ou seja, para Arendt, nessa mesma afirmação, já é confirmado que a ação é essencial para a política. Ela também já confirma que “seja como for, a era moderna continuou a operar sob a premissa que a vida, e não o mundo, é o bem supremo do homem.” (ARENDDT, 2007, p. 332).

Desse modo, situa o conceito de ação enquanto liderança sobre a vida dos homens em sociedade. Arendt faz uma investigação sobre a política e ação recorrendo também aos gregos. Ação e política para os gregos eram atividades diferentes. Por isso, os gregos não consideravam a função de legislar como atividade política, o legislador era tal como um construtor de muros da cidade que devem estar prontos antes da atividade política iniciar. Assim, o legislador era tratado como um artesão qualquer, poderia até ser contratado e vir de fora, mas as atividades realizadas dentro da *polis* eram exclusividade dos cidadãos. “Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual se pudesse exercer todas as ações subsequentes.” (ARENDDT, 2007, p.207). Entendemos, então, que, para os gregos, as leis não eram produto da ação, mas, assim como os muros da cidade, eram produtos da fabricação.

Arendt mostra que a *polis* grega tinha duas funções, a primeira é que a *polis* deveria multiplicar-lhes as oportunidades de conquistar fama imortal. Isso significa que a *polis* deveria multiplicar para cada homem as possibilidades de distinguir-se, revelar-se em atos e palavras sua identidade singular e distinta. A segunda função era a de remediar a futilidade da ação e do discurso. Na *polis*, é assegurada, então, a memória do ator mortal, que, com sua existência passageira, “e sua grandeza efêmera terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e, de modo geral, aparecer para a plateia de seus semelhantes.” (ARENDDT, 2007, p. 210). A *polis*, então, abre a esfera pública e é resultado diretamente da ação em conjunto, com a participação de palavras e atos. Assim, Arendt expressa que a *polis* não é “a cidade-estado em sua localização física; é a organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto, e seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde esteja.” (ARENDDT, 2007, p. 211). A *polis* é, então, o cidadão, a pessoa é ação, agir e falar, discurso, pois, somente assim, ela se revela enquanto humano. Arendt chama atenção para o fato de que este espaço da ação nem sempre existiu: embora todos os homens

sejam capazes de agir e de falar, a maioria (em todas as épocas) não vive nele. Ela relata que privar-se dele, significa não existir, pois a garantia da realidade do mundo está garantida pela presença dos outros, pelo fato de aparecerem a todos. “Pois chamamos de existência aquilo que aparece a todos; e tudo o que deixa de ter essa aparência surge e se esvai como um sonho.” (ARENDR, 2007, p. 211).

Aqui encontramos uma analogia interessante com a figura do *homo sacer* em Agamben. Esse que não aparece, que não tem existência, que está fora do espaço e desprovido de realidade é a figura que foi abandonada e ao mesmo tempo capturada pela biopolítica contemporânea. Aliás, até mesmo as testemunhas quando sobreviviam ao campo de extermínio não conseguiam relatar o que aconteceu lá dentro. Mesmo sabendo falar e agir, como ressaltou Arendt, nem sempre o espaço do agir e do falar existiu. Para muitas testemunhas do campo, isso é fato. Aliás, há possibilidade, ainda, de fazer relação entre o testemunho proposto por Agamben e a aparência proposta por Arendt (espaço do agir, do público).

Agamben faz uma reflexão filosófica sobre o testemunho e subjetividade com o intuito de entender ainda o relato das vítimas do campo. “As problemáticas da culpa e da vergonha, lugares clássicos nos relatos dos sobreviventes, são o ponto de partida dessa reflexão.” (CASTRO, 2013, p. 93). Bettlheim, em “Surviving and others essays” (1979), relata que a culpa e a vergonha trazem à luz a contradição existencial dos sobreviventes que sabem racionalmente que não são culpados, mas sua humanidade coloca-os emotivamente numa situação em que se sentem culpados. Por outro lado, De Pres em “The survivor: na anatomy of life in the death camps” (1977) afirma que a condição do sobrevivente é definida pela atitude de abraçar a vida sem reservas. A partir da análise dessas duas figuras (a do que sente a culpa e do que inocentemente elege a sobrevivência), Agamben diz existir uma secreta solidariedade.

Mas, Agamben propõe uma interpretação da vergonha partindo mesmo do pensamento de Levinas, que traz como fundamento da vergonha na impossibilidade de romper com um mesmo. “Assim, por exemplo, na nudez, da impossibilidade de esconder o que está à vista. Então, para Agamben a vergonha põe diante do sujeito a sua própria nudez que ele não pode assumir como tal, ou seja, o sujeito não se assume como é devido à vergonha de ser o que é. Agamben diz que isso o dessubjetiva. Essa dessubjetivação (provocada pela vergonha) relatada por Agamben pode ser interpretada também quando Arendt, em seu texto “nós os refugiados” (1943), também explora a vergonha do refugiado (neste caso dos judeus) de se apresentar como tal, assim ela relata o itinerário do sr. Cohn de Berlin:

Um dia alguém irá escrever a verdadeira história da emigração judaica da Alemanha; e teria que começar com a descrição desse Sr. Cohn de Berlim, que sempre havia sido alemão a 150%, um alemão super-patriota. Em 1933 esse Sr. Cohn encontrou refúgio em Praga e rapidamente se tornou num patriota checo convicto – tão verdadeiro e leal como patriota checo quanto tinha sido patriota alemão. O tempo foi passando e por volta de 1937 o governo checo, já sob pressão nazi, começou a expulsar os seus refugiados judeus, apesar do facto destes se sentirem tão fortemente como cidadãos prospectivos quantos os checos. O nosso Sr. Cohn foi então para Viena; para se ajustar lá um patriotismo austríaco era requerido. A invasão alemã forçou o Sr. Cohn a sair do país. Chegou a Paris num mau momento e nunca chegou a receber uma permissão de residência regular. Tendo já adquirido uma grande capacidade em desejar o melhor, recusou tomar as medidas administrativas seriamente, convencido de que iria passar a sua vida futura em França. Portanto, preparou o seu ajustamento à nação francesa ao identificar-se com o “nosso” antepassado Vercingétorix. Penso ser melhor não me demorar nas aventuras futuras do Sr. Cohn. Tanto quanto o Sr. Cohn não consiga enganar a sua mente sobre quem é de facto, um judeu, ninguém pode prever todas as mudanças doidas que ainda terá que passar. (ARENDDT, 2013, p. 16).

Nesta passagem, fica claro que o Sr. Cohn sentia-se culpado (mesmo sendo inocente) e envergonhado por ser judeu. Seu itinerário resume-se na tentativa de fugir do regime totalitário nazista e adquirir direitos políticos em vários países escondendo sua verdadeira identidade. Não ser banido, nos termos agambenianos. Era seu objetivo, ser aceito, entrar no espaço da aparência, nos termos arendtianos, não somente ser um ser que tem possibilidade de falar e agir, mas que possa de fato atuar, ser ator efetivo agindo e falando, se mostrando, sem vergonha de se mostrar nem sentir-se culpado, sem ser dessubjetivado.

Agamben explica:

Envergonhar-se significa: estarmos remetidos ao inassumível [...] Na vergonha, o sujeito não tem outro conteúdo que sua própria dessubjetivação, converte-se em testemunha do próprio deságio, do próprio perder-se como sujeito. Esse duplo movimento, em vez de subjetivação e de dessubjetivação, é a vergonha. (AGAMBEN, 2008, p. 97).

Agamben ainda vincula o conceito de vergonha aos indicadores de enunciados, de forma particular aos pronomes que ele desenvolveu em *a linguagem e a morte*. Assim, por exemplo, quando alguém enuncia “eu”, “tu”, “agora”, podemos dizer que estamos diante de um processo de subjetivação e ao mesmo tempo dessubjetivação, indica Agamben. Ao pronunciar “eu” o indivíduo converte – se em sujeito, mas “o faz mediante um indicador de enunciação, precisamente o pronome da primeira pessoa, que está desprovido de toda subjetividade.” (CASTRO, 2013, p. 95). Assim, dessubjetivação e subjetivação podem ser aplicadas à testemunha que Primo Levi apresenta. Lembrando que a testemunha integral é o muçulmano,

o sobrevivente que submetido pelo processo de dessubjetivação não tem possibilidade de falar, de dar testemunho, se recorremos ao termo arendtiano, não está dentro do espaço do agir e do discurso, sem direitos políticos. Assim, no processo de dessubjetivação, o homem foi completamente destruído ou reduzido meramente a coisas inanimadas. Interessante que Arendt também usa o pronome (indicador de enunciação para Agamben) “eu” ligando-o ao universo da aparência:

Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço⁴⁹ aos outros e os outros a mim; onde os homens assumem uma aparência explícita, ao invés de se contentar em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas. Nem sempre este espaço existe; e embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles – o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na antiguidade, o trabalhador e o artesão antes da idade moderna, o assalariado e o homem de negócios da atualidade – não vive nele. (ARENDDT, 2007, p. 211).

Tanto a visão do Agamben, quanto a de Arendt escavam as artimanhas da política contemporânea para governar a vida do indivíduo, pois o espaço da aparência onde é possível agir e falar é organizado e mantido pelo poder. “é o poder que mantém a existência da esfera pública, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam.” (ARENDDT, 2007, p. 212). Dessa forma, Arendt explica que o poder é sempre um potencial de poder, ele não é imutável ou confiável como a força, pois, no instante em que as pessoas estão juntas, unidas, quando agem juntas o poder passa a existir, quando se dispersam, desaparece. A força ao contrário é a qualidade natural de um indivíduo isolado. O poder, então, é a potencialidade da convivência.

Importante retornar aqui como Arendt reflete sobre o poder que foi forjado com o aparecimento da sociedade moderna e o seu interesse em administrar a vida. Com a promoção do social, segundo Arendt, houve a ascensão da administração caseira, que antes, na Grécia antiga, como já vimos, era restrita ao lar. Também já relatamos que havia a distinção das esferas públicas (a política, a *bios*) da esfera privada (a casa, a *oikos*, a *zoé*, a manutenção da vida). Na era moderna, houve uma inversão dessa dinâmica em que a elevação “do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas diluiu a antiga divisão entre privado e político, mas também alterou o significado dos dois termos e sua importância para a vida do indivíduo, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis.” (ARENDDT, 2007, p. 47). Podemos dizer, então, que a sociedade moderna é baseada numa *oikonomia* política. Com esse retorno à distinção entre

⁴⁹ Grifo nosso.

político e privado na antiguidade e sua indistinção na era moderna, pretendo ressaltar que Arendt considera um fator decisivo na sociedade: “a sociedade, em todos os seus níveis exclui a possibilidade de ação, que antes era exclusiva do lar doméstico.” (ARENDR, 2007, p. 50).

A ação ou espaço da aparência, na sociedade, são substituídos pelo comportamento dos seus membros que devem aceitar variadas e inúmeras regras impostas que têm como objetivo sua normatização e “fazê-los comportarem-se, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada.” (ARENDR, 2007, p. 50). Com isso, Arendt quer equacionar que, com o surgimento das sociedades de massa, a esfera do social atingiu, depois de séculos, o ponto em que abrange e controla todos os membros de determinada sociedade. No mundo moderno, a igualdade é apenas o reconhecimento político e jurídico baseado no fato de que a sociedade conquistou a esfera pública. Segundo Arendt, essa igualdade, que é baseada no conformismo da sociedade, só é possível porque o comportamento substituiu a ação como forma principal de relação humana. Essa igualdade difere, em todos os sentidos, do período antigo. A esfera pública, na Grécia antiga, era reservada à individualidade, era o lugar onde o homem poderia se mostrar inconfundivelmente, aparecer.

Para Arendt, o advento da *oikonomia* política e o aniquilamento da ação trazem consigo consequências negativas às antigas esferas políticas e privadas. Assim, o processo da vida foi canalizado para a esfera pública. A vida é o foco da política, administrá-la é tarefa do governo. “A esfera privada da família era o plano no qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas.” (ARENDR, 2007, p. 55). Nesse modelo antigo de organização, o homem vivia nesta esfera privativa não como um ser verdadeiramente humano, era apenas um exemplar da espécie animal humana. Então, podemos concluir que, com a retirada da ação como principal forma de relação humana e a introdução do comportamento no seu lugar, a vida é administrada e é o centro da política e da governança. Naturalmente, essa postura faz surgir então o fundamento das sociedades modernas: a transformação das comunidades modernas em sociedades de operários e assalariados, ou seja, baseadas no *labor*, na sobrevivência. Assim, explica Arendt (2007, p. 56): “A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça pública.”

Consideramos, então, que Agamben e Arendt têm um mesmo objetivo com suas reflexões sobre o agir ou ação que é dimensionar a vida humana para a governamentalidade na forma de uma *oikonomia* política: Arendt, seguindo uma via distinta, pelo próprio homem em relação com o mundo; e Agamben por uma genealogia teológica da política.

Mas ainda gostaria de aproximar um pouco mais o ponto em que Arendt contribui para a visão agambeniana. Essa sociedade, dimensionada pela subsistência, pelo *labor*, sem a ação como forma de relação entre os homens e pela qual faz surgir a figura do operário ou assalariado ou o *animal laborans* é análoga a avaliação que Agamben faz sobre o *muçulmano*, o sobrevivente do campo que anteriormente ressaltamos, pois, esse ser é capturado e ao mesmo tempo abandonado pelos dispositivos jurídicos e políticos. Agamben, aliás, recorre a essa figura que Arendt descreve no artigo aqui já citado (Mais além dos direitos do homem) para fundamentar uma de suas metáforas (o *homo sacer* ou *mulçumano*) da política contemporânea.

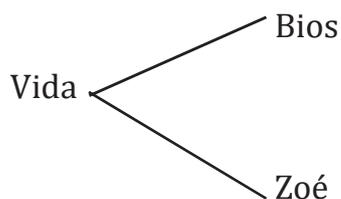
É tempo de deixar de olhar a Declaração dos direitos de 1789 até hoje como proclamação de valores eternos, meta-jurídicos, tendentes a vincular o legislador a seu respeito, e de considerá-la segundo aquela que é a sua função real no Estado Moderno. Os direitos do homem representam, em verdade, sobretudo a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua (a criatura humana) que, no *Anci en Régime*, pertencia a Deus e, no mundo clássico, era claramente distinta (como *zoé*) da vida política (*bios*), entra agora em primeiro plano no controle do Estado e se torna, por assim dizer, o seu fundamento terreno. (AGAMBEN, 2010a, p. 04).

Arendt desperta Agamben para a figura paradoxal que ele tanto relata em seus escritos:

O paradoxo é aquele em que a própria figura – o refugiado – que deveria encarnar por excelência os direitos do homem marca, ao contrário, a crise radical desse conceito. “A concessão dos direitos do homem”, escreve H. Arendt, “baseada sobre a suposta existência de um ser humano como tal, arruína não apenas aqueles que a professavam, mas se encontraram, pela primeira vez, defronte a homens que haviam verdadeiramente perdido qualquer outra qualidade e relação específica, exceto o puro fato de serem inoperhumanos”. (AGAMBEN, 2010a, p. 03).

Temos, então, que a vida nua do *mulçumano* e do *homo sacer* (matável e insacrificável) tem um dos seus fundamentos nessa figura do refugiado descrita por Arendt em nós, os refugiados em 1943, e numa reflexão mais profunda na figura do *animal laborans* ou do assalariado, do operário descrito, em 1958, na Condição Humana. Arendt reforça que a emancipação do *labor* precedeu a emancipação da classe operária, isso significa que é mesmo a vida nua que forjou os liames de todo o modo de governo político no ocidente. Foi como se o elemento de crescimento “inerente a toda vida orgânica houvesse completamente superado e se sobreposto aos processos de perecimento através das quais a vida orgânica é controlada e equilibrada na esfera doméstica da natureza.” (ARENDR, 2007, p. 56).

Animal laborans e assalariado, para Arendt, *homo sacer e mulçulmano*, para Agamben são então as duas figuras que, mesmo com palavras diferentes, podem muito bem serem definidas em uma mesma dimensão: a vida. Por essa razão, o poder governamental da sociedade ocidental é direcionado pela captura do seu bem mais precioso e, ao mesmo tempo, mais insignificante, pois a biopolítica produz nos porões obscuros dos seus laboratórios (os campos) o indefinível, o inumano, o *homo sacer*, o *mulçumano*. A vida politizada, administrada, gera então o inumano. A *zoé* (vida não qualificada) se confunde com a *bios* (vida qualificada, política). De acordo com uma pesquisa desenvolvida por Leonardo Caffo e Ernesto Papa, a maneira como *bios* e *zoé* são entendidas por Agamben, e conseqüentemente por Arendt, conduz a um equívoco, pois ambas se resumem em animalidade e é necessário adicionar à teoria agambeniana uma terceira polaridade para atender a proposta de Agamben. Essa terceira esfera é a cidadania, única vida especializada possível dentro do sistema sócio-econômico contemporâneo. Tal é o esquema de Agamben:



Em comparação com a máquina antropológica de Agamben, Caffo e Papa propõem, o que eles chamam de “esquema cascata”. Eis como seria:



O esquema de bifurcação, proposto por Agamben, constitui o núcleo que origina a máquina antropológica e, segundo Caffo e Papa, delinea contornos metafísicos, ou seja, de fato é uma engenhoca política. Assim, eles afirmam que “nossa tese também usa um similar jogo político-metafísico, mas muda radicalmente sua estrutura. Chamamos nosso eixo político, que gira em torno do mecanismo metafísico, “elevador de Frankfurt” (CAFFO e PAPA, 2015, p. 133).⁵⁰ O “elevador de Frankfurt” é uma metáfora que retira da descrição de Horkheimer a visão da construção social do presente, em que, comparados a um edifício, temos na parte mais alta a camada dos magnatas que detém a confiança de vários grupos capitalistas, abaixo temos

⁵⁰ Tradução nossa.

os magnatas menores, os grandes proprietários de terras e todo o pessoal de colaboradores importantes; abaixo deles – dividido em simples camadas – as massas de profissionais autônomos e funcionários de nível inferior, de mão-de-obra política, dos militares e dos professores, dos engenheiros e dos escritórios até para digitadores; ainda mais abaixo os resíduos de pequenas existências autônomas, os artesãos, os comerciantes, os camponeses e todos os outros, depois o proletariado, das camadas de operários especializados e mais bem pagos, passando pelos trabalhadores para os desempregados crônicos, aos pobres, aos velhos e aos doentes. Somente sob tudo isso começa o que é verdade. É o próprio fundamento da miséria, sobre o qual esta construção se eleva. Este edifício, cujo porão é um matadouro e cujo teto é uma catedral, das janelas dos andares superiores, na verdade, garante uma bela vista do céu estrelado.

Caffo e Papa imaginam que dentro desse arranha-céu fosse possível colocar um elevador que contenha o esquema metafísico por eles desenvolvido, como um painel. Nesse grande arranha-céu da vida cada instituição pode ser promovida à categoria de cidadão ou ser massacrada até a redução a “nada mais que animal.

Nesse sentido, o jogo de máquina biopolítica consiste precisamente no uso inescrupuloso e sem colocação do painel como um operador ontológico. Para que o arranha-céu continue, para existir e seu elevador funcionar, no entanto, é absolutamente necessário que as formas de vida dentro dela tenham sido institucionalizadas ou caracterizadas como objetos sociais que sobrevivem ao objeto natural. Uma vez que tal institucionalização tenha falhado, ou a passagem convencional de uma condição para outra esteja bloqueada, o painel está congestionado e o elevador não pode mais funcionar. (CAFFO e PAPA, 2015, p. 134).⁵¹

Tal análise não invalida a teoria agambeniana, mas parece-nos mais um complemento e uma consequência da visão política, uma vez que gera, no esquema da máquina antropológica ou bipolar, o fator da cidadania, na ótica crítica de Caffo e Papa.

No percurso realizado até aqui, discutimos as ideias de Agamben e Arendt pelo caminho da *oikonomia* (administração da vida) com o intuito de entender a máquina governamental na figura do trono vazio (Agamben) e a ação (Arendt). Tanto a figura do trono como a ação têm um caráter anárquico e abrem novas perspectivas para a política contemporânea: em Agamben, com a desativação dos dispositivos de captura da vida com a *política que vem*, em Arendt com a percepção do novo, da mudança que pode revitalizar, colocar em novas engrenagens o cenário

⁵¹ Tradução nossa.

histórico e político. Encontramos, então, uma ligação entre as duas visões ao desenvolver, de um lado, Agamben com a ideia de máquina bipolar do poder que captura a vida humana. Vida essa que é objeto do poder que, no seu centro, está vazio. Isso significa que não há um princípio legitimador do poder, não há uma *arché*, mas uma anarquia governamental. Por outro lado, vimos nessas nossas últimas reflexões que Arendt chega à *ação anárquica*, ou seja, sem princípio, *arché*. A ação política não tem um princípio natural definido. A autonomia da ação abre possibilidades para o novo, para mudanças na esfera pública, positivo para o desenvolvimento da democracia. Também realizamos uma reflexão crítica ao modo como Agamben, e conseqüentemente Arendt, interpretam a *bios* e *zoé* na sua distinção, provocando a máquina antropológica e, mostrando como há um equívoco nessa afirmação, pois ambos (*bios* e *zoé*) se resumem na animalidade. Mesmo não sendo tão otimista com o regime democrático (como vimos Agamben considera que a democracia produz campos), Agamben se aproxima dessa proposta política de Arendt com a noção de *política que vem* partindo da ideia de desativação dos dispositivos biopolíticos de captura e controle da vida humana.

Além dessa semelhança entre Agamben e Arendt, ao pensar a política como *ação anárquica*, sem arqué ou princípio que legitime o poder, temos um outro ponto que acreditamos diferenciar o pensamento dos dois autores, aliás, temos aproximações e distanciamentos com a ideia de *oikonomica teológica*.

No próximo tópico, examinaremos a política em Agamben que, em sua teoria das *signaturas* como paradigma, mostra como uma visão política pode ser plasmada sob uma perspectiva arqueológica. O método arqueológico agambenino para o problema da vida e da política como *forma-de-vida* ou da *política que vem* como tentativa de possibilitar uma abertura para uma nova forma de viver do humano. Recorrendo aos gregos antigos, o desenrolar da pesquisa defende uma política que tem como fundamento a ideia de “uso de si”. Com essa teoria, Agamben percorre um caminho diferente de Arendt, pois sua teoria tem como base, como vimos neste tópico, a vida ativa, ação como espaço da política. Ao final desta investigação, mostraremos que Agamben ainda fundamenta a política no pensamento como “forma de vida”. Arendt, por sua vez, critica essa posição, pois segundo ela, como vimos acima, o pensamento não promove a ação, nem o discurso político, pois o pensar tem como característica o isolamento do eu, portanto, é apolítico.

4.4 A Política em Agamben

A filosofia política de Agamben tem um método que conduz toda sua teoria. Tal método é também título de uma obra, a saber: *Signatura Rerum. Sobre o Método*. A teoria das assinaturas tem uma relação basilar com o problema da vida e da *política que vem*, uma vez que dessa reflexão é possível escavar uma “forma-de-vida” que está inserida no plano existencial e liberada da assinatura no direito:

O conflito com o direito – ou, antes, a tentativa de desativá-lo e torná-lo inoperante através do uso – se situa sobre o mesmo plano puramente existencial no qual age a inoperosidade do direito e da liturgia. A forma de vida é aquela puramente existencial que deve ser liberada da assinatura no direito e do ofício. (AGAMBEN, 2011a, p. 167).

Por esse método, Agamben procura tecer sua teoria com a finalidade de esclarecer e reinterpretar a biopolítica. Podemos afirmar que o próprio método agambeniano é essencialmente o problema da vida, pois pela análise das assinaturas, como veremos, é que podemos ter clareza daquela forma-de-vida não mais capturada, não administrada, mas uma nova abertura: a *política que vem*. Por essa razão, nossa investigação não poderia deixar obscura essa importante relação entre a vida e o método. Sendo assim, após entender o paradigma, procederemos com a questão da vida na política pelas perspectivas de Arendt e Agamben.

Toda obra do Agamben segue uma cadência lógica em direção ao entendimento do pensamento político Ocidental. O início do desenvolvimeno de sua análise sobre a biopolítica está ligado à obra *A Linha e o Circulo. Estudo Lógico-Filosófico sobre a Analogia* (1968) do professor da Universidade de Bologna Enzo Melandri. Justamente Agamben é quem escreve o prefácio da segunda edição (2004) dessa obra e defenderá, a partir daí, na mesma esteira de Melandri, o método analógico de pensamento. Assumindo uma postura de uma própria assinatura lógica, Agamben expõe, por assim dizer, seu método, que guiará toda sua teoria biopolítica. É importante observar o que esse prefácio explora, pois aponta o que Agamben irá esclarecer na obra *Signatura Rerum, Sobre o Método*. Os três ensaios componentes de *Signatura Rerum* fazem uma reflexão pautada do que Agamben escreveu no texto de 2004 prefaciando Melandri.

No primeiro ensaio de *Signatura Rerum*, Agamben recupera o princípio de analogia, trabalhado por Melandri. “O paradigma é uma forma de conhecimento nem indutiva nem dedutiva, mas analógica, que se move da singularidade à singularidade.” (AGAMBEN, 2010b,

p.15). A ideia é mostrar que a dicotomia entre o geral e o particular é neutralizada pelo paradigma, ou seja, o modelo analógico bipolar. Por isso, quando Agamben parte do princípio de analogia, na esteira de Melandri, está, de certa forma, ressaltando que as oposições binárias, definidoras da lógica Ocidental, perdem sua relevância e oferecem um método que remodela essa estrutura presente sem deixar escapar as assinaturas do passado.

Em *La linea e il circolo* [A linha e o círculo], Melandri mostra que a analogia se opõe ao princípio dicotômico que domina a lógica ocidental. Contra drástica alternativa "ou A ou B", que exclui o terceiro, a analogia sempre afirma sua *datur tertium*, sua insistente "nem A nem B". Analogia intervem, portanto em universal/ forma / conteúdo; legalidade / exemplariedade, etc.) não para compor a dicotomia lógica em uma síntese mais elevada, mas para transformar um intervalo de percurso de forças de tensões polares, em que, da mesma forma que ocorre em um campo eletromagnético, eles perdem sua identidade substancial. Mas em que sentido e de que maneira um terceiro termo é dado aqui? Certamente não como um termo homogêneo para os dois primeiros, cuja identidade poderia ser definida por sua vez por uma lógica binária. Apenas do ponto de vista da dicotomia, o análogo (ou paradigma) pode aparecer como um *tertium comparationis*. (AGAMBEN, 2010b, p. 10).⁵²

Aqui podemos observar um ponto de conexão em que Agamben costura suas visões tanto políticas como filosóficas. Essa regressão ao passado, proposta por ele, mostra, de forma clara, tanto no seu campo de formação (jurídica) como nas suas reflexões sobre as tradições filosóficas, sua ótica. Seu método tem por objetivo visitar esses lugares desconhecidos e escavar conceitos não bem trabalhados. Desse modo:

Mais do que uma tentativa de remoção do não-dito-como forma de superação do trauma infantil originário, como suscitaria uma leitura nos moldes de Freud ou ainda de Ricouer é um modo de retomar o próprio não-dito, a *arké* (origem), que paira a todo instante (é sempre presente) sobre o dito. A isso tanto Melandri quanto Agamben – ambos pagando tributos a Foucault – chamam de método arqueológico. (HONESKO, 2009, p. 02).

Temos então que, para o entendimento do paradigma em Agamben, é necessária essa compreensão analógica. Porém, é a Foucault que Agamben recorre logo no início de *Signatura Rerum*, e é exatamente no pensamento do francês que o texto irá desenvolver suas ideias, pois, em certa medida, tanto Agamben como Melandri, têm influência do método arqueológico. Assim como foi feito arqueologicamente com o texto de Melandri, Agamben, em *Signatura Rerum* tece outra arqueologia de uma arqueologia (arqueologia do saber de Foucault). A

⁵² Tradução nossa.

proposta metodológica do Agamben, então, está fundamentada na complementação entre essas duas obras: *Lalinea e il Circolo* e *A Arqueologia do saber*. De um lado, Foucault traz para Agamben o paradigma ontológico e por outro, Melandri fornece-lhe a arqueologia sobre a analogia e, com isso, a lógica que precisava para desenvolver sua teoria. “Para Agamben, é justamente essa leitura em paralelo que lhe possibilita falar em arqueologia, isto, é, uma leitura da arké.” (HONESKO, 2009, p. 02).

Na advertência de *Signatura Rerum*, Agamben propõe uma retomada do não-dito, recorrendo ao obscuro, que não foi debatido, tematizado a fim de encontrar aí a *arké*, a origem alcançada pela arqueologia. "Apenas um pensamento que não esconde o seu próprio não-dito, mas incessantemente retoma e desenvolve, pode eventualmente pretender ser original."⁵³ (AGAMBEN, 2010b, p. 03).

Agamben toma essa origem como assinatura, daí o título da obra ser *Signatura Rerum*⁵⁴. Nada é sem um signo, não há nada exterior que não seja anúncio do interno e, através dos signos, o homem pode conhecer o significado de todas as coisas. Agamben (2010b, p. 17) enfatiza que todas as coisas como ervas, pedras, sementes, raízes exibem suas qualidades, formas e figuras e se são todas conhecidas pelo seu significado, então, a assinatura é a ciência através da qual tudo o que está oculto é descoberto e, sem essa, não há nada profundo. Assinatura é o ato e o efeito de assinar.

O método analógico proposto, (assinala Agamben referindo-se a arte de assinar que foi realizada primeiro por Adão), "que é o arquétipo da assinatura, a *Kunst Signata* por excelência, seja a linguagem, obriga-nos a entender essa semelhança, não como algo físico, mas segundo um modelo analógico e imaterial. A língua, que guarda o arquivo de semelhanças imateriais, é também a guardiã das assinaturas. "⁵⁵ (AGAMBEN, 2010b, p. 18). Agamben vai relacionando vários exemplos dados por Paracelso e, por ele mesmo, para ressaltar a importância da assinatura em nossa cultura. Um desses exemplos é o do pintor de um quadro, a assinatura se limita a colocar o quadro em relação com o nome de um homem, que pode ter vivido em Veneza no século XVI. A assinatura, em nossa sociedade, é tão importante que sua leitura muda por completo o modo como observamos o quadro em questão.

⁵³ Tradução nossa.

⁵⁴ O alquimista Paracelso escreve o texto *Signatura Rerum Naturalismo*, Agamben faz referência dessa obra mostrando como as coisas carregam em si um signo e revelam suas qualidades invisíveis.

⁵⁵ Tradução nossa.

Agamben ainda recorre ao exemplo do Sacramento, muito debatido por grandes teóricos da idade média como Santo Agostinho e Tomás de Aquino, para exemplificar como as assinaturas se relacionam com a realidade sensível.

A proximidade com a esfera da assinatura é ainda mais evidente nesse efeito específico do sacramento do que, no caso do batismo, confirmação e ordem sacerdotal (sacramentos que, ao contrário dos outros, só podem ser transmitidos uma vez) que levam o nome de caráter. (AGAMBEN, 2010b, p.24).⁵⁶

O batismo é um sinal visível da graça de Deus, ele não pode subsistir sem o espírito. O sacramento (que é visível, sensível) imprime na alma um caráter indelével, ou seja, um sinal que não se apaga, e é invisível, pois é produzido pela graça, outro signo de natureza espiritual e não pode ser cancelado, é para sempre. Agamben ressalta o paradoxo existente na definição do caráter, pois sendo um signo produzido por um signo, o caráter excede a natureza relacional que é própria do signo. A relação que está implícita no termo signo deve ter fundamento em algo, mas a relação própria desse signo (o caráter) não pode ser fundada de forma imediata na essência da alma. É preciso colocar na alma algo que funde tal relação. Esta relação é a essência do caráter, que não pertence ao gênero da relação. O caráter tem essa dimensão: um signo que excede ao signo e uma relação que excede e funda toda relação. Eis como Agamben descreve o paradoxo da teoria sacramental:

O paradoxo da teoria sacramental, que se assemelha ao das assinaturas (isso decorre inequivocamente do primeiro, embora seja legítimo assumir uma origem mágica comum), consiste em nos confrontar com algo que é inseparável do signo e que, no entanto, ele não se deixa reduzir a um "caráter" ou a uma "assinatura" que, insistindo num signo, o torna efetivo e capaz de agir. (AGAMBEN, 2010b, p.26).⁵⁷

Segundo Agamben, também relatando exemplos usados por Paracelso, o sentido do caráter é, em ambos os casos, puramente pragmático. Assim como uma cédula ou moeda estão assinados por um caractere para serem usados no mercado de trocas e o soldado recebe seu caráter para poder combater, o fiel é assinalado para poder cumprir os atos do culto. Importante ressaltar que os sinais sacramentais têm sua eficácia independentemente da condição dos sujeitos implicados, exemplo disso é o próprio ministrante do sacramento que realiza a liturgia,

⁵⁶ Tradução nossa.

⁵⁷ Tradução nossa.

não importa sua vida, se pecadora ou em estado de graça, o batismo ou outro sacramento é realizado de forma autêntica. Dessa forma, independentemente, os sinais realizam por si mesmo sua obra, e a potência inefável de Deus a quem se remetem reconhece por si suas próprias imagens, sem necessidade do conhecimento humano. O que faz despertar a vontade divina nesses rituais são os próprios sinais.

Agamben, ainda recorrendo a Melandri (*Les Mots les choses*, 1970), diz que o autor nesse artigo, foi o primeiro a definir o conceito de assinatura como sendo o que permite a passagem da semiologia à hermenêutica, isso, na esteira de Foucault, que parte da não coincidência entre uma e outra.

A assinatura é uma espécie de sinal no sinal; é esse índice que, no contexto de uma certa semiologia, se refere univocamente a uma interpretação. A assinatura adere ao signo no sentido em que indica, pelo modo como foi feito, o código com o qual decifrá-lo. (MELANDRI, 1967, p.147).⁵⁸

Recorrendo às investigações de Benveniste em seu ensaio de 1969, *Semiologia da Linguagem*, Agamben atenta para a distinção feita entre a linguagem, como uma dupla significância e o semântico. O semiótico designa o modo de significância que é próprio do linguístico e que o constitui como unidade. Já o semântico nos imerge no modo próprio de significância gerado pelo discurso. A ordem semântica se identifica com o mundo da enunciação e com o universo do discurso. Assim, afirma Benveniste (1974, p. 64), “O semiótico (o signo) deve ser reconhecido; O semântico (o discurso) deve ser compreendido.”

Para Agamben, a intenção de Benveniste é mostrar que Saussure⁵⁹ teve como objetivo conceber a língua unicamente como um sistema de sinais, e isso é insuficiente e não permite explicar como se passa do signo à palavra.

Paradoxalmente bloqueado pelo mesmo instrumento que permitiu sua criação: o signo. Como Saussure havia intuído nas notas publicadas após sua morte, se a linguagem é pressuposta como um sistema de signos, nada pode explicar como esses signos serão transformados em um discurso.⁶⁰ (BENVENISTE, 1974, pp. 65-66).

Discordando de Saussure, Benveniste (1974) conclui, então, que “o mundo do signo está, na realidade, fechado. Do signo à frase não há transição, não por sintagmação nem de

⁵⁸ Tradução nossa.

⁵⁹Ferdinand de Saussure foi um linguista e filósofo suíço. Suas teorias propiciaram o desenvolvimento da linguística enquanto ciência autônoma.

⁶⁰ Tradução nossa.

outro modo. Um hiato os separa. Nesse ponto que queremos chamar a atenção, pois é aqui que Agamben aproxima as conclusões de Benveniste às de Foucault e Melandri, pois, segundo ele, nos termos destes, a conclusão de Benveniste equivale a dizer que da semiologia e hermenêutica não há passagem, e justamente no hiato que as separa onde se situam as assinaturas. Agamben, a partir dessa constatação, tem consciência que os sinais não falam se as assinaturas não os fazem falar. Por isso, a teoria da significação linguística deve ser integrada a uma teoria das assinaturas. Benveniste tenta, então, construir com a teoria da enunciação uma ponte sobre o hiato, uma passagem do semiótico ao semântico.

Agamben destaca que Foucault ao publicar a *Arqueologia do Saber* traz uma novidade ao trabalhar os enunciados:

Ora, os enunciados não se reduzem apenas ao discurso (à semântica), porque Foucault se preocupa em distingui-los tanto da sentença quanto da proposição (a afirmação, escreve ele, é "o que resta após a estrutura ter sido extraída e definida") uma espécie de elemento residual, de "material não pertinente": Foucault 1969: 112). Mas também não é possível colocar os enunciados inteiramente no semiótico, reduzi-los a sinais: "é inútil procurar a enunciação do lado dos agrupamentos unitários de signos. Nem sintagma nem regra de construção, nem forma canônica de sucessão e permutação, a afirmação é o que faz com que tais conjuntos de signos existam e permitam que essas regras e formas sejam atualizadas. (AGAMBEN, 2010b, p.32).⁶¹

Para Agamben, fica claro que "o lugar que ocupam as assinaturas em *As Palavras e as Coisas* é o mesmo que ocupa a noção de enunciado em *L' Arqueologie du Savoir*, a ponto que é possível afirmar que a arqueologia é nesse sentido, uma ciência das assinaturas." (AGAMBEN, 2010b, p. 66). Tal como vimos, Agamben faz a relação entre arqueologia foucaultiana e a semântica de enunciação de Benveniste.

Agamben ainda tem como intenção pensar a possibilidade de uma ontologia das assinaturas. Nesse sentido, sublinha Agamben, é necessário ter em conta a insistência com a "qual Foucault fala dos enunciados em termos de funções de existência e nos oferece, assim, uma descrição ontológica dos mesmos." (CASTRO, 2013, p. 88). Sobre essa ideia que Agamben recorre, vejamos como Foucault disserta:

O enunciado não é uma estrutura [...] é uma função de existência que pertence propriamente aos sinais e a partir do qual é possível decidir, através de análise ou intuição, se eles "fazem sentido", de acordo com as regras, eles acontecem ou são justapostos, do que são signos, e que tipo de ato é realizado através de sua formulação [...] a afirmação não é uma unidade, mas uma função que intercepta uma gama de estruturas e unidades possíveis e as fazem aparecer,

⁶¹ Tradução nossa.

com conteúdos concretos, no tempo e no espaço. (FOUCAULT 1969, p. 115).⁶²

Agamben ainda ressalta:

Em *Arqueologia*, Foucault insiste várias vezes no caráter puramente existencial das declarações. Uma vez que "não é uma estrutura", mas "uma função da existência", a afirmação não é um objeto dotado de propriedades reais, mas uma existência pura, o simples fato de que uma certa linguagem-entidade ocorre. A declaração é a assinatura que marca a linguagem pelo fato puro de sua ocorrência. (AGAMBEN, 2010b, p.34).⁶³

Agamben lembra que, no século XVII, o filósofo inglês Herbert de Cherbury, na obra *De Veritate* (1633), já havia tentado ligar a doutrina das assinaturas com a ontologia. O que a tradição chama de transcendentais (coisas, verdadeiro, bom, algo, uno) são interpretados como assinaturas. Por exemplo, a assinatura da unidade vai até a matemática, até a teoria da singularidade.

Dessa forma, Agamben vai explorando a concepção de assinatura ao final do segundo capítulo de *Signatura Rerum* expandindo o conceito no pensamento contemporâneo passando pelos métodos de Morelli, Freud, Sherlock Holmes, Bertillon e Galton. Ainda ressalta que é possível uma teoria da assinatura nos fragmentos de Walter Benjamin sobre a mimética. "Nos dois fragmentos que Benjamin dedicou à faculdade mimética, uma verdadeira filosofia da assinatura está contida."⁶⁴ (AGAMBEN, 2010b, p. 37). "A linguagem - e, com ela, a escrita - aparece, desde essa perspectiva, como uma espécie de arquivo de semelhanças e correspondências não sensíveis."⁶⁵ (BENJAMIN 1977, p. 213). "Nelas se encontram e articulam" as tensões entre o que é dito e o que é entendido, mas também entre o que é escrito e o que é entendido e entre o que é pronunciado e o que é escrito."⁶⁶ (BENJAMIN, 1977, p. 212). Segundo Agamben, essa definição, expressa aqui por Benjamin para esse elemento mágico-mimético, coincide perfeitamente com o que chamamos de assinatura. É preciso notar que para Benjamin o âmbito próprio das assinaturas é a história.

O arqueólogo, diante de um objeto de estudo histórico, deve ter em mente que nunca haverá um modo neutro de investigação, pois esse objeto é sempre acompanhado de uma assinatura que o constitui como imagem, determinando e condicionando de forma temporal a

⁶² Tradução nossa.

⁶³ Tradução nossa.

⁶⁴ Tradução nossa.

⁶⁵ Tradução nossa.

⁶⁶ Tradução nossa.

legibilidade. A assinatura é o que constitui o objeto histórico, como uma obra de arte, um texto, como o próprio Benjamin diria.

Entretanto, essa imagem não é uma meta última em relação à qual se dirige o ar-queólogo – como seria o caso do fantasma (o eido-lon, isto é, uma imagem) indestrutível da regressão freudiana, ou seja, propriamente um passado (cronológico) petrificado numa imagem – mas um ponto de insurgência (justamente uma imagem dialética. nesse sentido, uma assinatura), algo que, mais do que atrelado ao passado, encontra-se em relação com o devir histórico. É a partir desse constante jogo entre o ponto de insurgência e o devir histórico, em que tem lugar a origem – jogo por si só anacrônico – que, talvez, seja possível à humanidade encontrar seu tempo e sua história destituídos de sua fulguração redentora; ou seja, é na leitura das assinaturas que o presente talvez se torne acessível (e aqui as tentativas de Melandri e Foucault, respectivamente, a superação da lógica dicotômica ocidental e a procura pela assinatura que qualifica e especifica todo evento de palavra parecem encontrar seu paradigma). (HONESKO, 2009, p.03).

Por essa interpretação de Honesko, Agamben nos esclarece, através da leitura das assinaturas que a arqueologia pode ser entendida como um a priori imanente da historiografia. Seguir na direção da história pode ser entendido como o paradigma da verdadeira ação humana, ou seja, uma ação que não seja petrificada em obra, mas aberta, no presente, como *inoperosidade*, uma *des-obra*. Nesse ponto, entramos especificamente nas análises políticas implícitas no conceito de *ação anárquica* desenvolvidas por Arendt sob a ótica metodológica do paradigma de Agamben. Essa ótica busca enxergar uma nova forma de ver a política, propondo uma ação humana para além dos condicionamentos, ou seja, a partir desse método que Agamben propõe ser possível entender as assinaturas que condicionam a história. O viver a vida apenas como uma espera, por um além da história, ansejando um paraíso ou meramente uma gestão eterna do corpo, pode ser substituída por um abrir-se, uma política não condicionante.

Ressaltamos aqui a importância da discussão sobre as assinaturas, conceito estrategicamente metodológico não somente em seus trabalhos mais atuais, pois é possível encontrar a marca das assinaturas em obras anteriores. Assim como lembra Castro (2013), ao citar a obra *O que Resta de Auschwitz* (1998), referindo-se a relação entre o humano e o inumano: “O homem leva em si mesmo a assinatura do inumano”. Em sua mais atual obra, “*O Uso dos Corpos*”, Agamben utilizando o seu método arqueológico ao desvendar a *arké* (origem) inexplorada do “*uso*”. Nesse sentido, Agamben fazendo referência a Arendt, propõe repensar a política não tanto a partir da categoria da ação, como ela propôs, mas do uso. Vejamos, em primeiro lugar, como o filósofo chega a essa conclusão, ou seja, diferentemente de Arendt, o

conceito de ação é substituído pelo de uso, em consequência disso, há substituição do conceito de trabalho e produção pelo de *inoperosidade*.

Em sua obra *O Uso dos Corpos*, Agamben escava a expressão “uso dos corpos” da “Política” de Aristóteles quando este define a natureza do escravo. Aristóteles reflete que uma cidade é formada por famílias ou casas (*oikiai*) e que uma família perfeita é composta de escravos e homens livres. A relação senhor-escravo (*despotiké*) é a mais evidente dentro da família até mesmo mais que entre pais e filhos (*technopoietike*) ou entre marido e mulher (*gamike*). Segundo Agamben, essa relação despótica tem essa relevância por estar ligada diretamente à política, pois o escravo, ao se dedicar ao trabalho, libera o senhor para se ocupar da coisa pública. “Aristóteles começa definindo o escravo como um ser que “embora sendo humano, é por natureza de outro, não de si”, perguntando-se logo depois “se semelhante ser existe por natureza ou se pelo contrário, a escravidão sempre é contrária à natureza.” (AGAMBEN, 2017, p.21). A resposta é fundamentada na ideia de comando, comandar e ser comandado fazem parte das coisas necessárias e convenientes. Há, então, o comando despótico e o comando político que são comparados por Aristóteles com o comando da alma sobre o corpo e da inteligência sobre o apetite. Ao partir desse pressuposto, Aristóteles afirma que ele se aplica a todos os homens, ou seja, essa relação deve ser considerada entre os humanos. Claro que o comando da alma sobre o corpo não é de natureza política, há uma distinção inclusive, como vimos no segundo capítulo dessa tese, entre a dimensão política e a econômica (*oikia*).

Agamben recorre à seguinte citação para concluir que Aristóteles define a obra do escravo como “uso dos corpos”:

Aqueles homens que diferem entre si como a alma com relação ao corpo e o homem com relação ao animal – e estão nessa condição aqueles cuja obra é o uso do corpo [oson esti ergon he tou somatos chresis] e isto é o melhor (que pode vir) deles -, estes por natureza são escravos, para os quais é melhor ser comandados com esse comando, conforme já foi dito. (ARISTÓTELES, 2006, p.14).

Chama atenção de Agamben a indagação feita por Aristóteles sobre o problema da obra (*ergon*) e a função própria do homem, apresentado também na *Ética a Nicômaco*: Há algo parecido com uma obra do homem como tal, ou o homem nasceu sem obra? A resposta aristotélica é que a obra do homem é o “ser em obra da alma segundo o logos.” “Por isso, é ainda mais singular a definição do escravo como aquele homem cuja obra consiste unicamente no uso do corpo.” (AGAMBEN, 2017, p. 23).

Baseando nas investigações de um ensaio de 1973 (estudos de filosofia antiga) escrito por Victor Goldschmidt, Agamben mostra que o entendimento moderno da doutrina aristotélica como justificação da escravidão é uma interpretação precipitada. Ao analisar os escritos de Aristóteles percebemos que ele primeiramente faz uma definição, ou seja, define a essência da escravidão para depois perguntar por sua existência. Assim, Aristóteles define o escravo como “um homem que não é de si mesmo, mas de outro”. Somente depois dessa investigação ele pergunta por sua existência. Por isso, “a novidade e a especificidade da tese aristotélica consistem no fato de que o fundamento da escravidão é de ordem estritamente física e não dialética.” (AGAMBEN, 2017, p. 26). O que há é uma diferença corpórea com respeito ao corpo do homem livre. Claro que Aristóteles, em algumas outras passagens, deixa uma conclusão incerta quanto à diferença entre o corpo do escravo e do homem livre, mas o que nos interessa é saber o que sua investigação nos aponta a respeito do problema da vida (que podemos interpretar aqui com “o uso dos corpos”), ponto culminante para nossa reflexão entre Agamben e Arendt.

Percebemos, então, que, para Aristóteles, o problema da existência do escravo é reduzido à existência do seu corpo. Ele faz uma comparação entre os instrumentos inanimados (conjunto da mobília usados na casa e, portanto, pertencentes à economia) e os animados, incluindo o próprio escravo nessa esfera. Segundo Agamben, o escravo para os gregos, em termos modernos, se aproxima mais da máquina do que do operário, trata-se, portanto, de uma máquina especial, que não está voltada para a produção, mas para o uso.

Interessante notar como é a relação senhor escravo, já que este último, forma parte do primeiro. Assim, “o escravo é de tal maneira parte (corpo) do senhor, no sentido orgânico e não simplesmente instrumental do termo, que Aristóteles pode falar de uma “comunidade de vida” entre escravo e senhor.” (AGAMBEN, 2017, p. 31). Interessante notar aqui que essa sutileza de Aristóteles ao unir o corpo do escravo ao do senhor leva-nos à conclusão de que o senhor ao usar o corpo do escravo está usando o próprio corpo.

A condição do *uso* do corpo diferencia daquela do artesão, do sapateiro, do carpinteiro, mesmo que o escravo faça essas mesmas atividades. Isso tornará possível que dentro da *oikonomia*, na casa, continuará sem obra, pois diferentemente do que acontece com o artesão, a função do escravo não é definida pela obra, mas somente pelo uso do seu corpo. Agamben deixa claro que a relação do escravo com o senhor é pessoal e não mercantil, se o uso do corpo, por exemplo, for direcionado para a prostituição de uma escrava, a própria casa é desonrada, pois lembremos que o escravo faz parte do corpo do senhor, foi gerada uma “comunidade de vida” entre os dois.

Agamben ressalta que a atividade do escravo muitas vezes foi identificada como o que os modernos chamam de trabalho, ou seja, o uso da força de trabalho como ferramenta ou instrumento do capital, que usa a força de trabalho como instrumento essencial do próprio processo produtivo. E é aqui que ele identifica que Hanna Arendt defende essa tese.

Essa é, como se sabe, a tese mais ou menos explícita de Arendt: a vitória do homo laborans na modernidade e o primado do trabalho sobre as outras formas de atividade humana (o produzir, *Herstellen*, que corresponde à *poiesis* aristotélica; e o agir, *Handeln*, que corresponde à *práxis*) implicam, na realidade, que a condição do escravo, a saber, daquele que está inteiramente ocupado com a reprodução da vida corpórea, com o fim do *ancien regime*, tenha se estendido para todos os seres humanos. (AGAMBEN, 2017, pp. 36-37).

Nesse ponto de intersecção entre Agamben e Arendt, bem explícito na citação acima, temos o elemento da politização da vida, na esfera da *oikonomia*, que, como vimos no segundo capítulo, é estranho aos gregos antigos, inclusive para Aristóteles, pois como estamos cientes, eles faziam distinção do modo de vida da *oikia* (administração da casa, privado) do modo de vida político (público). Agamben, como já sabemos, recorreu em *Homo Sacer, Poder Soberano e a Vida Nua* ao apoio de Arendt ao afirmar que ela soube muito bem identificar que o interesse da política moderna e contemporânea passa a ser a própria vida, porém, ressalta que ela não fez a ligação dessa vida com o campo, ou seja, ela não conectou seus estudos da obra *A Condição Humana* aos de *Origens do Totalitarismo* em que retrata os regimes extremistas.

Importante recordar isso nesse momento para que possamos entender a proposta de Agamben em *Homo Sacer, O Poder Soberano e a Vida Nua*, a saber: identificar e esclarecer que essa lacuna é explícita na figura do campo como paradigma da política não somente nos regimes totalitários, mas também nas democracias, e que a vida nua é que legitima os regimes extremistas, e não o contrário, como Arendt enxergava, assim como que os campos tornaram-se laboratórios da politização da vida. Pois bem, discutimos essa questão no terceiro capítulo e, não esgotamos a reflexão naquele momento. Retornar aqui é essencial para entendermos como Agamben vislumbra a partir da sua mais recente obra a sua tese sobre a vida politizada a partir de Arendt. Também ressaltamos que, a todo momento, Agamben utiliza seu método arqueológico das assinaturas para, a partir da busca da origem (*arké*) dos conceitos, entender como, no devir histórico, estes se comportam, não cristalizados em uma obra que foi construída no passado. O paradigma do método arqueológico, nessa visão agambeniana, pode ser entendido aqui como a ação humana desvinculada, aberta sempre no presente, uma des-obra.

Isso é o que estamos percebendo nestas análises, inclusive na expressão *uso do corpo*, escavada desde os gregos antigos e trazida agora numa perspectiva presente.

Ainda na reflexão sobre a politização da vida sob a ótica de Arendt, Agamben (2017, p. 37) afirma que “não restam dúvidas de que o trabalhador moderno se assemelha mais ao escravo do que ao criador de objetos (com quem segundo Arendt, a modernidade tende confundí-lo) ou ao homem político”. Porém, Agamben salienta que não podemos esquecer que os gregos ignoravam o conceito de trabalho e, conforme observamos até aqui, concebiam a atividade do escravo não como *ergon* (obra), mas como *uso do corpo*.

Referindo a ideia aristotélica sobre a poieses na *Metafísica*, Agamben mostra que quem age ou usa sem produzir possui a *energeia* em sua própria ação, por isso, o artesão que produz um objeto não possui em si a *energeia* da atividade, que reside fora dele na obra. Jean Paul Vernant, ao tratar do ideal do homem livre, esclarece bem isso em sua obra *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*:

Nesse sistema social e mental, o homem “age” quando utiliza as coisas não quando as fabrica. O ideal do homem livre, do homem ativo, é ser universalmente usuário e nunca produtor. E o verdadeiro problema da ação, pelo menos nas relações do homem com a natureza, é o do “bom uso” das coisas e não o de sua transformação pelo trabalho. (VERNANT e NAQUET, 1989, p.42).

Agamben lembra que Arendt, em *A Condição Humana*, mostrou que a diferença que separa a concepção antiga da escravidão daquela dos modernos está em que para os antigos o escravo era um meio para eliminar o trabalho da existência humana. Para os modernos, o escravo é um meio de proporcionar força-trabalho a preço baixo com objetivo de lucro. Arendt esclarece que se os homens são submetidos às necessidades da vida, tem um único caminho para alcançar sua liberdade, ou seja, ficam livres sujeitando outros pela obrigação de suportar em lugar deles aquelas necessidades. “O fato é que o escravo, embora excluído da vida política, mantém com ela uma relação totalmente especial. Ele representa uma vida não propriamente humana que possibilita aos outros a *bios politikos*, ou seja, a vida verdadeiramente humana.” (AGAMBEN, 2017, p. 39).

Agamben ainda elenca 5 teses para tentar caracterizar a atividade do *uso do corpo*, a saber: a primeira afirma que se trata de uma atividade improdutiva, sem obra; a segunda que o “uso so corpo” gera uma zona de indiferença entre o corpo próprio e o do outro; a terceira que o corpo do escravo situa-se numa zona de indiferença entre o instrumento artificial e o corpo

vivo; a quarta que o *uso do corpo* não é nem poiesis nem práxis, nem mesmo se aproxima ao trabalho dos modernos; e a quinta que o escravo que se define por intermédio desse *uso do corpo* é o homem sem obra que torna possível a realização da obra do homem, aquele ser vivo que, embora sendo humano, é excluído da humanidade – e, por essa exclusão, incluído nela – para que os homens possam ter uma vida humana, ou seja, política.

A partir dessas suas análises Agamben chega à conclusão de que o *uso do corpo* se situa no limiar indecível entre *zoé* e *bios*, entre o *oikia* (casa) e a *polis* (cidade). Sobre essa constatação, Negri ressalva que, em “o uso dos corpos” de Agamben, há como espinha dorsal o problema da política de uma vida feliz. E isso só seria possível, na medida em que “a felicidade consistiria na singular contemplação de uma “forma de vida”, uma que recomponha *zoé* e *bíos* e, de outra parte, desative a separação imposta pela dominação entre os dois termos.” (NEGRI, 2017, p. 02). Negri acerta em sua interpretação, pois é no limiar entre *bios* e *zoé* que Agamben acredita chegar ao ponto alto de suas investigações. É nessa perspectiva que ele vai se aproximando da ideia de *uso* e não de “ação” como núcleo de uma *política que vem*, que não seja uma política administradora da vida humana.

Com essa consciência, é que podemos referir aquela captura da vida humana pelo direito. Nesse ponto Agamben, mesmo bebendo da fonte de Arendt traz uma afirmação que até então ele não tinha realizado em outras reflexões. O estudo sobre o *uso do corpo* faz Agamben discordar de Arendt, sustentando o pensador que o conceito de ação (sobre o qual já refletimos em Arendt) não é o fundamento da política. Para ele, em Arendt coincide a esfera pública com a esfera do agir, a decadência da esfera pública é explicada pela substituição, na idade moderna, do agir pelo fazer, seguindo progressivamente do ator político pelo *homo faber*, e por último, pelo *homo laborans*. Por isso, afirma Agamben:

Contudo, o termo *actio*, de que deriva a palavra “ação” e que, com base nos estoicos, traduz o grego *práxis*, pertence originalmente à esfera jurídica e religiosa, não à política. *Actio* designa em Roma, sobretudo, o processo. Assim, as instituições justinianas começam dividindo o campo do direito em três grandes categorias: as *personae* (diretos pessoais), as *res* (direitos reais) e as *actiones* (direito processual). (AGAMBEN, 2017, p.41).

Agamben, então, tem como objetivo demonstrar que a tradição e também Arendt, seguiram pensando que o termo latino ação originou-se da esfera política e a ela pertence, quando, na verdade, é um termo da esfera jurídica. Por isso, ele afirma que “uma das hipóteses da presente investigação é, colocando em questão a centralidade da ação e do fazer para a política, tentar pensar o uso como categoria política fundamental.” (AGAMBEN, 2017, p.42).

Eis aqui o ponto fundamental da nossa reflexão, a questão da vida ativa, da vida política, tão cara a Arendt, é posta no banco dos réus por Agamben com o objetivo de direcionar ou fundamentar a política sobre a categoria do *uso do corpo*.

Analisando o verbo *chresthai* (uso), Agamben tenta definir o seu significado como relação que se tem consigo, a afeição que se recebe enquanto se está em relação com determinado ente. “Sendo assim, somatos *chresthai*, “usar o corpo”, significa a afeição que se recebe enquanto se está em relação com um ou mais corpos ético-políticos.” (AGAMBEN, 2017, p.48). Nesse sentido, ético e político é o sujeito que se constitui nesse uso, sujeito que dá testemunho da afeição recebida enquanto está em relação com um corpo.

A relação sujeito/objeto mostra como a ação ou o ativo dos verbos denotam um processo que se realiza com base no sujeito e fora dele. Assim, Agamben ao recorrer às teses de Benveniste mostra que os verbos gregos da voz mediam o sujeito que realiza a ação, e pelo fato mesmo de a realizar não afeta diretamente o objeto, mas implica a si mesmo afetando-se no processo. “O processo não transita de um sujeito ativo para o objeto separado da ação, mas envolve em si o sujeito na medida em que este está implicado no objeto e “se dá” a ele.” (AGAMBEN, 2017, p. 47). Ainda Agamben recorre a Espinosa que exprime uma análise do verbo ativo no hebraico como uma ação em que o agente e o paciente, ativo e passivo se identificam. Esclarece o significado no latim também dessa identificação como *visitare*, visitar-se. Isso significa que, nesse processo, há um visitante que visita a si mesmo, ou seja, o sujeito constitui a si mesmo como visitante, na experiência do passear a si mesmo. Nessa perspectiva, também o *uso* é antes de tudo, *uso de si*. Por essa via, Agamben acredita ser oportuno refletir sobre a concepção particular do sujeito e da ação implícita no *uso*. Há uma imanência entre homem e mundo e, ao usar alguma coisa, o que está em voga é o ser próprio que usa. Interessante aqui que Agamben, ao trazer essa relação, mostra que o essencial é a ação do agente fora de si, no uso, ou seja, no ato de constituir-se como visitante. Agamben então descreve como se dá a passagem e a entrada do uso como nova prática humana pela *inoperosidade* do sujeito e objeto:

O mesmo pode ser dito do termo que, na diátese passiva, é objeto da ação: no uso, ele constitui a si como visitado, é ativo em seu ser passivo. À afeição que o agente recebe de sua ação corresponde a afeição que o paciente recebe de sua paixão. Assim, sujeito e objeto são desativados e tornados inoperosos, e, em seu lugar, entra o uso como nova figura da prática humana. (AGAMBEN, 2017, p. 49).

Ainda sobre a imanência ou adequação ontológica de si com a relação, o sujeito do uso deve assumir o cuidado de si enquanto está em relação de *uso* com coisas ou pessoas, Agamben enfatiza que se deve pôr em relação consigo enquanto está em relação de *uso* com outro.

Nessa relação ontologicamente irreduzível (que Agamben afirma que Foucault parece não ver), é onde reside a possibilidade de uma relação de uma forma de vida consigo. Antonio Negri (2017) sustenta que essa forma de vida não assume nunca a figura de um sujeito livre; isto é (se as relações de poder se referem necessariamente a um sujeito), uma zona da ética totalmente subtraída das relações estratégicas, um ingovernável que se situa além tanto dos estados de dominação quanto das relações de poder. É, então, nessa zona, nessa lacuna, nesse vazio que Agamben propõe uma *inoperosidade* que traz a possibilidade de pensar a política com uma face ética. Sob essa ótica que temos a relação entre ética e o *uso*.

Uma questão surge em meio a essa colocação: se usar significa entrar em relação consigo enquanto está em relação com outro, de que forma o cuidado de si poderá definir uma dimensão diferente do *uso*? No fundo, essa indagação agambeniana quer distinguir a ética e o uso. Negri ainda critica Agamben ao referir-se a *inoperosidade* como a tentativa de pensar a felicidade pelo projeto da *forma – de – vida*:

Não era difícil imaginar que iria terminar assim, na repetição de uma fuga do ser, quando bater-se ao redor do nada seria reconvertido em felicidade. Agamben, depois de tantos anos, corre o risco de reencontrar-se com Massimo Cacciari. Já era de causar suspeita que a inoperosidade devesse realizar-se como um sexo sem alegria de gerar, em que somente o contato, pontual e desesperado ao redor do nada, pudesse portar um testemunho do ser. Os volumes precedentes, o inteiro percurso de *Homo sacer* já causavam suspeita disso. Agora está dito. E quanta dor no interior desse percurso. (NEGRI, 2017, p. 03).

Outra complexidade que Agamben, inclusive recorrendo a Foucault, descobre é a de que por que e de que modo o uso se transformou em cuidado? “Ainda mais que, conforme sugerido muitas vezes por Foucault, o sujeito da *chresis* pode entrar em relação de uso também consigo mesmo, constituindo, assim, um “uso de si”. (AGAMBEN, 2017, p. 54). Foucault parece ter explicitado em sua fórmula “desprender-se de si mesmo” o que Agamben identifica como o cuidar de si dando lugar a um desapontamento e a um abandono de si, e novamente aqui há uma confusão com o *uso*.

Relatando a perspectiva do interesse de Foucault pelas práticas masoquistas, Agamben mostra que o senhor, ou masoquista e o escravo não são duas substâncias incomunicáveis, mas que tomados no uso recíproco de seus corpos, transitam um para o outro e de forma incensante

se ideterminam. Por isso, há, nessa relação sadomasoquista, uma exibição sobre a verdade do uso que não conhece nem sujeito nem objeto e muito menos agente nem paciente. Há então um anonimato. Lembremos que esta reflexão é também uma tentativa que Agamben faz de mostrar que essas metáforas, inclusive a do sadomasoquismo, são uma tentativa insuficiente de tornar inoperosa a dialética entre senhor e escravo com o objetivo de investigar os rastros do *uso* dos corpos cuja modernidade ofuscou.

Recorrendo a Plotino, pensador medieval, Agamben identifica, na passagem de Enéadas (VI, 8,10), que na especificidade do uso de si contém afirmação ontológica. Vejamos a passagem:

O que, então, diremos? Se não foi gerado, é tal qual é, não sendo senhor da própria substância [ouk on tesa utou Kyrios]; e se não o for, mas sendo quem é, não hipostasiando a si mesmo, mas fazendo uso de si tal qual é [ouk hypostesas heauton, chromenos de heutoi hoios estin], então será necessariamente aquilo que é, não outro. (PLOTINO apud AGAMBEN, 2017, p.77).

Claro que Plotino, nessa passagem, está interessado em encontrar uma expressão provisória para o modo de ser do Uno, porém, o que é importante para nós é que, fazendo isso, ele, após ter negado que o Uno pudesse ser acidentalmente o que é, encontra uma oposição entre o *uso* e a substância (hipóstase). Nesse sentido, segundo Dorrie (1976, p. 45), no termo *hyphistamai* (realização) há um realizar-se em si mesmo, e conseqüentemente um realizar-se em sua existência. A tentativa de Agamben ao analisar a ideia de Plotino é a de desenvolver um uso de si não hipostático, ou seja, o uso de si precede o ser, está para além da divisão entre essência e existência. “é – conforme escreve Plotino pouco depois a respeito do Uno, com uma expressão intencionalmente paradoxal – “uma energia primeira sem ser”, na qual o si mesmo cumpre o papel de hipóstase.” (AGAMBEN, 2017, p. 78). É possível dizer, seguindo esse argumento, que, o ser, originalmente não é substância, mas uso de si, não se realiza em uma hipóstase, mas habita no *uso*. Claramente vemos aqui o objetivo agambeniano: o ser não é substância, é uso de si, e sua realização se dá no âmbito do uso. “É preciso que o si se tenha antes constituído no uso, fora de toda substancialidade para que algo como um sujeito – uma hipóstase – possa dizer: eu sou, eu posso, eu não posso, eu devo...” (AGAMBEN, 2017, p. 78).

Agamben busca, na primeira carta de Paulo aos coríntios, elementos para relacionar sua teoria sobre o uso quando lá está escrito “foste chamado na condição de escravo”. E continua: “não te preocupes com isso, mas, se também podes torna-te livre, faz uso”. (I, Cor, 7, 21). Por essa passagem, percebemos que a condição que cada um se encontra, como a do escravo, não

deve se hipostasiada e nem mesmo modificada. Quando o Messias faz o chamado, ele não está direcionando uma nova identidade, substância (não vem mudar a condição de escravo que o convocado se encontra), mas sua intenção consiste na capacidade de usar a condição que cada um se encontra. Por isso, Agamben se inspira nessa outra passagem em que Paulo traz as características do modo como a nova capacidade de uso deva ser entendida:

Portanto digo, irmãos, o tempo se abreviou; o que resta é que os que têm mulher sejam como não [hos me] a tivessem, os que choram, como não chorantes, os que se alegram, como se alegrando, os que compram, como nada possuindo, e os que usam o mundo, como dele não abusando. De fato, a figura desse mundo passa. Quero que estejais sem cuidado. (COR. 7, 29 – 32).

Paulo menciona esse “como não” com a intenção que cada um tem consigo mesmo possa cancelar e desativar sem alteração na sua forma original, ou seja, os que têm mulher como se não a tiverem, os que choram como não chorantes, os escravos como não escravos. Aqui encontramos um fio condutor para a tese agambeniana sobre o *uso* e sua ligação com a política. “A vocação messiânica consiste, pois, na desativação e na desapropriação da condição factícia, que, dessa forma, se abre para um novo uso possível.” (AGAMBEN, 2017, p. 78). Apresenta-se aqui novamente a *inoperosidade*, pois, a nova condição da pessoa aparece aqui como a capacidade de tornar inoperosa e usar de modo novo a antiga condição. Desse modo, Paulo está contrapondo o *uso* ao domínio, permanecer na forma do “não como” tem um significado de nunca fazer do mundo um objeto de propriedade, mas somente de *uso*. Ninguém é dono do mundo, não abusar, mas apenas usá-o.

Agamben, como vimos, destaca essa metáfora teológica para mostrar que é possível pensar uma nova forma de vida, desativando e desapropriando da condição atual para um novo *uso*. Matos e Gomes destacam que a *inoperosidade* constrói essa nova forma de pensar, pois “o inapropriável que Agamben vem construir na possibilidade do uso é apenas pensável se a dialética do ato/potência se torna inoperante, ou seja, é preciso que haja a desarticulação entre os dois elementos para que nesse campo de tensões surja uma forma-de-vida.” (MATOS, GOMES, 2017, p. 66).

Ao falar em *forma-de-vida*, estamos direcionando nossa reflexão agora especificamente para o conceito (vida), que Agamben considera ser uma noção política. “Vida não é uma noção médico-científica, mas um conceito filosófico-político.” (AGMABEN, 2017, p. 221). Já vimos que, diferentemente da concepção de Arendt, que pensa a Política por meio do conceito de ação, ou vida ativa, Agamben, por sua vez, acredita que a ideia de uso dos corpos é o fundamento para entender o pensamento político ocidental e que é possível a partir da *inoperosidade* abrir-

se a uma nova *forma-de-vida*. Faremos agora uma explanação de como os dois autores veem a questão da vida nessa perspectiva político-filosófica.

Assim como Arendt, Agamben busca nos gregos antigos o fundamento da Política. O embasamento é A Política de Aristóteles que mostra a relação entre vida e política. A definição de *polis* como viver bem “deu forma canônica ao entrelaçamento entre vida e vida politicamente qualificada, entre *zoe* e *bios*, que devia continuar decisiva na história da política ocidental.” (AGAMBEN, 2017, p. 222). É justamente esse entrelaçamento que Agamben procurou definir em *Homo Sacer I*, como já vimos no terceiro capítulo. Aristóteles é insistente em recordar que os homens não apenas se uniram para viver, mas tendo como meta o “viver bem”. Se fosse o contrário, sinaliza ele, haveria certamente uma *polis* de animais e escravos. A comunidade política perfeita, então, é formada da articulação entre duas comunidades: a do simples viver (*koionia tez zoes*) e a do viver politicamente (*politique koinonia*).

Para que uma comunidade política possa existir, é preciso que ela seja autárquica. O termo autarquia, desenvolvido por Aristóteles define a medida da população e da vida, permitindo que se passe da simples *koinonia* a uma comunidade política. Por isso, a vida política é uma vida necessariamente autárquica. Desse modo, é a autarquia um operador que realiza a mudança de uma vida insuficiente para a política para uma comunidade política. O escravo é uma vida humana que vive dentro de uma comunidade de vida, com o senhor, porém não participa da comunidade política. Há uma vida então que, mesmo podendo alcançar a autarquia biológica, é incapaz de ascender à comunidade política, mas é necessária para a manutenção e existência da cidade. Aqui é muito importante frisarmos como o próprio Agamben denota o uso do seu método investigativo, aliás, como já dissemos, em toda sua teoria política o método arqueológico das assinaturas. Desse modo, sobre a autarquia ele ressalta que ela “é uma signatura que mostra a presença na *polis* grega de um elemento genuinamente biopolítico.” (AGAMBEN, 2017, p. 224). A autarquia é condição essencial para a *polis*, depende do número da população. Uma cidade só será governável autarquicamente com um mínimo e um máximo de população. Logo a população, enquanto componente biológico, é o definidor essencial da autarquia. Por isso, a autarquia há de ser considerada, concomitantemente, uma condição política da *polis* e um elemento biológico da mesma. O que torna a autarquia um definidor biopolítico da política grega.

Agamben investiga e encontra na *Ética a Nicômaco* que uma vida autárquica, ou a vida do homem enquanto animal político, é uma vida capaz de felicidade. Com essa constatação, autarquia implica que se saia do âmbito meramente biológico e assumia um significado político. Mais uma vez, Agamben, como um bom arqueólogo, apresenta a autarquia como uma

assinatura que mostra a cesura que exclui, e ao mesmo tempo inclui a *zoé* da comunidade política. Percebemos também quanto o método é importante para elucidar em um conceito antigo como a política contemporânea é pensada. “No interior da própria vida humana, e tal divisão da vida, foi tão determinante para a história da humanidade ocidental que ela ainda decide o modo de pensarmos não só a política e as ciências sociais, mas também as ciências naturais e a medicina.” (AGAMBEN, 2017, p. 225).

Para os propósitos de Agamben, é fundamental e decisivo que a divisão da vida tenha em si um significado político. A *zoé* alcançando a autarquia e constituindo-se como vida política (*bios politikos*), precisa necessariamente ser dividida e que uma de suas articulações seja excluída e, ao mesmo tempo, incluída e colocada como fundamento negativo da política.

Por isso, em ética a Nicômaco, Aristóteles tem o cuidado de clarificar que o homem político deve conhecer aquilo que diz respeito à alma e saber que nela existe uma parte – a vida nutritiva (ou vegetativa) – que não participa de maneira nenhuma da razão e, não sendo, portanto, verdadeiramente humana, fica excluída da felicidade e da virtude (por conseguinte, também da política). (AGAMBEN, 2017, p. 228).

Agamben denomina de máquina ontológico-biopolítica do Ocidente o modo como a vida foi dividida por meio de várias cesuras: *zoé/bios*, vida insuficiente/vida autárquica, família/cidade, adquirindo, dessa forma, um caráter que inicialmente estava desprovido. Operando sobre o ser vivo, a máquina tem a função própria de politizar sua vida e a tornar “suficiente”. Isso significa que o ser vivo, nesse processo, é capaz de fazer parte da *polis*. Por isso, reforçando o que defendemos atrás com as palavras de Agamben (2017, p. 229), “o que chamamos de política é, antes de tudo, uma qualificação da vida, atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da *zoé*.” A proposta de Agamben agora é a de que se a política é uma qualificação da vida atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da *zoé*, e se essa qualificação não tem outro conteúdo senão o fato puro da cesura como tal, significa que o conceito de vida não poderá ser pensado se não for desativada a máquina biopolítica que sempre já a capturou em seu interior por uma série de divisões e articulações. Após essa desativação, a vida nua, segundo Agamben, pesará sobre a política ocidental de forma obscura e sacralizada. Sob essa luz, Laura Quintana Porras (2006, p. 55), acredita que o repensar a política em Agamben, para além do horizonte do bipoder, “parece supor deixar de conceber a vida em termos da mera vida nua, seprada de seu contexto linguístico e cultural, para assumi-la como “*forma-de-vida*””.

Com essa noção, de fato, refere-se ao oposto de uma *zoé*, de uma mera vida separável de sua *bios*, de suas múltiplas formas de vida, para indicar uma *bios* que é apenas sua *zoé*, "uma vida que, em seu modo de viver, a própria vida é abandonada e que, em seu viver, se abandona sobretudo seu modo de viver". (PORRAS, 2006, p. 55).⁶⁷

Segundo Agamben, Aristóteles, no segundo livro do *De Anima*, faz a divisão das partes da alma (sensitiva, vegetativa e intelectual) e, com isso, deu abertura para que a política tivesse os contornos que teve no ocidente. A divisão do logos mostra o poder que este tem de dividir o que não pode ser dividido fisicamente. Essa divisão lógica exerceu sobre a vida o tornar possível sua politização. A política aparece como aquilo que pode tratar a vida humana como se nela a vida sensitiva e a vegetativa fossem separadas da vegetativa, como isso é impossível aos seres humanos mortais, é legitimada a morte. Agamben ressalva que é por essa concepção herdada da Grécia que a biopolítica ocidental, no século XX, alcançou um limiar decisivo ao desenvolver e implementar técnicas de reanimação, entram em questão mais uma vez a alma e a vida. A vida nutritiva é o fundamento da máquina biopolítica por ter como característica sua separação de outras esferas da vida e também por as outras não poderem separar-se dela.

Uma citação interessante para nossa reflexão, inclusive já comentamos sobre ela no segundo capítulo, é sobre a separação identificada por Arendt da *bios* e da *zoé* nos gregos antigos. O intuito de trazer novamente essa passagem é para que possamos perceber como Agamben, partindo da mesma origem que Arendt, dá seguimento a uma reflexão mais completa, mais abrangente interpretando a política como uma *forma-de-vida*:

A principal característica desta vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela, em si, é plena de eventos que posteriormente podem ser narrados como história e estabelecer uma biografia; era a esta vida, *bios*, em contraposição à mera *zoé*, que Aristóteles se referia quando dizia que ela é, de certa forma, uma espécie de *práxis*. (ARENDR, 2007, p. 108-109).

Lembremos que Arendt comenta que, na modernidade, essa distinção é perdida e o espaço delimitador entre o privado e público não é mais clarevidente. A investigação do Agamben também identifica essa lacuna entre a vida nutritiva e a *bios*:

Essa investigação partiu da constatação de que os gregos não tinham um termo único para expressar o que entendemos com a palavra vida. Eles usavam dois termos semântica e morfológicamente distintos: *zoé*, que expressa o simples

⁶⁷ Tradução nossa.

fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), e *bios*, que significava a forma de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. Nas línguas modernas, nas quais tal oposição desaparece gradualmente do léxico (em que ela continua conservada, como em biologia e zoologia), já não indica nenhuma diferença substancial), um único termo – cuja opacidade cresce em medida proporcional à sacralização de seu referente – designa o pressuposto comum no qual sempre é possível isolar em cada uma das inumeráveis formas de vida.” (AGAMBEN, 2017, p. 233).

Foi em razão dessa indistinção na modernidade que a vida nutritiva foi politizada e que gerou a biopolítica como forma de administração da vida dos indivíduos por meio dos meios de captura legalizados pelo Estado Soberano. Reforçamos que, para Arendt, a saída desse domínio leva aos regimes totalitários destituidores dos direitos fundamentais do ser humano, é pensar uma política a partir da recuperação da ação, do discurso, ou seja, de uma *ação anárquica*, que não caia no sistema político que tem como base a causalidade, tão cara à tradição filosófica. O problema, então, tanto para Arendt como para Agamben, começou com uma separação da vida. Agamben, como vimos, interpreta que Arendt pensa realmente a política como ação, porém, o autor identifica que o *uso* é a gênese que moveu seu pensamento. Levando em consideração essas reflexões, mesmo que haja a convenção de que houve a separação da vida, Agamben, na contracorrente traz uma novidade, o termo “forma de vida”, inclusive já trabalhado em várias obras como *Altíssima Pobreza*: “Com o termo forma-de-vida, entendemos uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida em que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua.” (AGAMBEN, 2017, p. 233). Eis a proposta agambeniana para desativação daqueles dispositivos de captação e administração da vida. Nessa esteira, interpreta Barbosa (2013, p. 92) que “reunidos no conceito de *forma-de-vida* estariam tanto a possibilidade de uma “política não-estatal” quanto a constituição do que Agamben chama de uma “vida da potência.”

Arendt, por sua vez, insiste que, se a política é interpretada como promoção da felicidade e voltada aos interesses vitais do *animal laborans*, automaticamente não pode ser pensada como objetivo de cuidado pelo mundo, pelo espaço público. É necessário, então, na esfera da ação, perceber que é instituído o novo como possibilidade de, na condição humana da natalidade, inviabilizar os elementos da biopolítica, que controlam a vida e retiram os direitos fundamentais. Por perceber que o homem é capaz de agir e romper com esse destino, iniciando algo novo, Arendt, direciona ação e liberdade política como condições contrárias àquelas necessidades implícitas no ciclo natural.

Arendt propõe que o regime democrático seja positivo para que a política, por meio da pluralidade e ação, garanta a liberdade e os direitos fundamentais, Agamben, por sua vez, não

é contra a democracia, mas desconfia das democracias modernas por acreditar que também nesse sistema se produza o campo e, por conseqüência, a própria vida nua por meio dos tentáculos dos seus dispositivos. Dessa forma, é preciso pensar uma política da forma-de-vida, indivisível com relação a sua forma. Isso não significa que seja um posicionamento nem contra nem a favor de Aristóteles, sabendo que ele foi um dos e talvez o maior dos que realizavam a separação dos termos, mas por ter defendido o modo de pensar a vida nutritiva como o que permite ao ser vivo alcançar o estado a que tende. “Não só devemos pensar uma aretê da vida nutritiva, mas *trephein* nomeia, nesse sentido, a virtude, a virtude fundamental do ser vivo, o impulso graças ao qual toda faculdade alcança o estado para o qual tende naturalmente.” (AGAMBEN, 2017, p. 232). Agamben defende essa tese por entender que o seu significado político não reside em sua exclusão – inclusão como acontece na biopolítica, mas por conferir unidade e sentido a toda forma de vida.

Essa vida que não pode ser separada de sua forma é entendida em seu modo de viver, ou seja, o seu próprio viver. E o próprio modo viver aqui é referente a uma vida, a vida humana, por isso, é levado em consideração cada um dos modos, dos processos do viver, mas nunca como fatos simplesmente, porém como possibilidades de vida, ou seja, como potência. A potência é a essência, a natureza de cada ser, e pode ser suspensa e contemplada, mas impossível de ser dividida em relação ao ato. Mais uma vez, por esse pressuposto, Agamben faz referência à forma-de-vida enquanto uso, nunca prescrita pelo biológico ou por necessidade, por isso, conserva a possibilidade real do próprio viver. Segundo Agamben, a *forma-de-vida* é sempre em potência e não se define somente por fazer ou não fazer, conseguir ou não, realizar ou fracassar, mas coincide com potência com potência. Ele afirma que, por esse motivo, o ser humano é o único ser cujo viver está em questão a felicidade. De imediato, podemos dizer que o ser humano está em curso “só porque na forma de vida estão em jogo a memória, a repetição do evento, o pensamento que pode remontar arqueologicamente a própria separação entre *zoé* e *bios*.” (AGAMBEN, 2017, p. 234). Essa potência, a que estamos referindo ser parte nuclear da definição política agambeniana, de acordo com Barbosa (2013, p. 93), “é outra das categorias fortes da filosofia aristotélica, é também um conceito importante na filosofia de Agamben. A *forma-de-vida* pensada como potência se apresentaria como uma vida exposta de forma constitutiva à exigência de uma possibilidade”.

Cabe aqui ressaltarmos novamente (pois já destacamos uma parte dessa crítica no capítulo) que, não é consenso pensar a distinção da *zoé* e da *bios* nos gregos antigos, Laurent Dubreuil reforça, em um interessante estudo intitulado de *la vie dans la vie: sur une étrange opposition entre zôê et biosque*, que essa diferenciação pode ter tido uma má interpretação e

influenciado as várias teorias, dentre elas, as de Hannah Arendt e Giorgio Agamben. Nas palavras de Dubreuil (2005, p. 48): “Arendt então aparece como aquela que restaura a diferença excluída. Encontramos na condição humana que a *bios* está localizada "ao contrário da *zoé simples*", e que se revela como "vida qualificada" humana.” Desse modo, Dubreuil sinaliza que o jogo entre o *zoé* e *bios* foi percebido bem antes, pelos próprios falantes do grego antigo. Os gramáticos, por sua vez, propuseram duas grandes conjecturas para explicar a competição das palavras. Para alguns, a distinção seria uma representação de duração e continuidade. *Bios* seria "o tempo da *zoé*. Em outras palavras, a distinção entre *bios* e *zoé* não é com o intuito de qualificar uma esfera (a pública, *bios*) e inferiorizar a outra (*zoé*, privada), mas de mostrar que há uma ligação, uma continuidade entre as duas. É intensa a crítica de Dubreuil a Agamben e Arendt:

A segunda explicação está na fonte das palavras de Arendt, Agamben, etc. Ammonius, um alexandrino, pensava que o *bios* é adequado para animais com base em [logikon zon], isto é, apenas seres humanos, *zoe* para seres humanos e animais sem razão. Deve-se notar imediatamente que o filólogo usa Aristóteles, sem se perguntar se o uso racional que o *stagirita* parece preferir é eficaz para toda a língua grega. Vamos acrescentar que foi notado que o *bios* era um termo para animais não racionais. (DUBREUIL, 2005, p. 48).

Dubreuil acredita que Arendt, ao escolher uma justificação em detrimento de outra, permanece evasiva, ela não estaria certa se queria referir-se ao uso do grego, pois, na direção que toma, “ela cita Aristóteles como apoio. Sem dúvida, o filósofo é o autor, onde a distribuição não é tão ruim. Mas seria muito apressado acreditar que, mesmo na casa, o *bios* é "especificamente humano" ou político.” (DUBREUIL, 2005, p. 48). Sob essa ótica, Dubreuil exemplifica que o que está em voga é uma questão de "viver [*zen*] a vida [*bion*] de uma planta". E que "as diferenças entre os animais [*zôôn*] são relativas às suas vidas [*biou*], seus personagens e seus órgãos". Certamente, em ambos os casos, será objetado que Aristóteles não quis repetir uma palavra da família *zoe*; mas esse constrangimento conceitual, devido à preocupação exclusiva de um belo estilo, dificilmente convence. Pode ser que o uso de *bios* (para uma planta) seja devido às limitações internas do grego, onde o verbo *bioô* é raro "na prosa ática. “Isso impediria a frase "viver [*biônai*] a vida [*zoên*] de uma planta". Eu só estou aqui transpondo a solução para um problema semelhante, que Agamben dá (o teoricamente perturbador *politikon zoon*).” (DUBREUIL, 2005, p. 49). Nesse sentido a escassez de *Bios* ainda não foi comprovada e existe, em qualquer caso, outro verbo corrente da mesma raiz, *bioteuô*. Este é encontrado em Aristóteles, que descreve aves que não voam, mas "vivem

[*bioteuousin*] perto da água" (certamente referindo-se aos pinguins), nesse caso temos referência a *bios* e não *zoé*... De fato, como assevera Dubreuil podemos seguir Agamben sobre o grau de qualificação, mas Aristóteles tenderia a colocar mais *bios* com a vida privada (existência na cidade, vegetal, aquático) e *zoé* na geral. Um teria o jogo entre o substantivo "o modo de vida qualificado" e outro, mas no sentido mais alargado, porém, em nenhum caso, a *bios* é reservada para humanos, nem para exercícios políticos.

Ciente dessa crítica, seguiremos com a investigação sob as teorias de Agamben e Arendt, pois é o modo como estão articuladas, na distinção entre a *zoé* e a *bios*. A separação da *zoé* e *bios* produziu um evento antropogenético após a linguagem aparecer no ser vivo, tendo posto na linguagem sua própria vida nutritiva. Segundo Agamben, esse evento é marcado pela fratura entre vida e língua. O método arqueológico permite, dessa forma, remontar, rearticular historicamente o que foi dividido. Agamben sinaliza que o poder político conhecido tem sempre fundamentação na separação da vida nua com relação ao contexto das formas de vida. Ele traz como exemplo a fundamentação hobbesiana da soberania, que põe a vida no estado de natureza, sendo definida por estar de forma incondicional exposta à ameaça de morte e a vida política, desenvolvida sob a proteção do Leviatã. Essa vida repousa, nesse sentido, nas mãos do soberano. Sob o poder estatal, a vida não se fundamenta na liberdade política, na vontade, mas na vida nua.

O estado de exceção é forjado nessa perspectiva. "A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa, em todos os âmbitos, as formas de vida com relação à coesão delas nua forma de vida." (AGAMBEN, 2017, p. 235).

Toda a exposição que Agamben faz sobre a política é sob a orientação da ideia de felicidade, reunida numa forma de vida. Para ele, essa política só é pensável por meio da emancipação da separação, da cisão entre *bios* e *zoé*. Mas é preciso interrogar sobre a possibilidade de uma política nesses moldes, não estatal: É possível uma forma de vida, uma vida em que o seu viver seja posto em voga o seu próprio viver, ou seja, uma vida em potência? A resposta de Agamben repousa sobre o pensamento. O pensamento é o nexos para que as formas de vida sejam constituídas inseparavelmente (em uma forma de vida). No pensamento, há uma pura forma de potência de pensar.

Só se o ato nunca estiver integralmente separado da potência, só se, em minhas vivências e em meus entendimentos, estiverem em jogo cada vez o viver e o entender – se houver, portanto, nesse sentido, pensamento -; então uma forma de vida poderá tornar-se, em sua própria facticidade e sua coisalidade, forma – de – vida, na qual nunca é possível isolar algo como uma vida nua. (AGAMBEN, 2017, p. 237).

Experiência de pensamento é sempre experiência de uma potência e de um uso comum. Por isso, Agamben identifica comunidade e potência, pois, no princípio comunitário, há necessariamente o potencial de toda comunidade. É, no mínimo estranho, que Agamben não tenha mencionado Arendt ao tratar sobre o pensamento, uma vez que o sentido comunitário da política que ela investiga é debatido e é parte essencial para sua teoria política. Talvez ele não faça uma referência especificamente ao problema do pensamento ou a contemplação em Arendt por ela acreditar que o pensar manifesta um aspecto menos político, menos prático, e, portanto, individual, não comunitário. Arendt encontra no pensamento ou na vida contemplativa a complementação de sua mais importante obra política (*A Condição Humana*). Ao escrever *A Vida do Espírito*, ela intenciona trabalhar o conceito de vida contemplativa a que fez referência na *Condição Humana*, mas não aprofundou. Os dois teóricos, nesse sentido, parecem se afastar em suas perspectivas políticas, mesmo que tenham, como já dissemos, um mesmo objetivo: investigar um modo de vida que não seja mais sendo como paradigma a administração da vida, abrindo uma nova forma de política. Ambos perceberam bem o problema, pois captaram que a vida é central para se forjar a tanatopolítica, mas Arendt indica a ação, vida ativa ou *ação anárquica* como verdadeira forma de abertura política sem cair nas armadilhas totalitárias. Agamben, por sua vez, aposta na potência do pensamento, potência de um *uso* comum para uma nova possibilidade política. Por isso, ele exprime:

Por isso, a filosofia política moderna não começa com o pensamento clássico, que havia feito da contemplação, do *bios theoreticos*, uma atividade separada e solitária (“exílio de um só junto a um só”), mas com o averroísmo, ou seja, com o pensamento do único intelecto possível comum a todos os homens e, marcadamente, no ponto em que Dante, em *De monarchia*, afirma o fato de ser inerente a uma multidão a própria potência do pensamento. (AGAMBEN, 2017, p. 237).

Talvez possamos entender que, no caso de Agamben, pensando o pensamento como potência, e conseqüentemente constitutivo da política, que ele tenta oferecer uma forma de analisar a potência genérica do pensamento coincidindo com a existência de uma “multidão” (termo extraído por ele de *De Monarchia*, do Dante), que implicitamente é designada como política. Por isso, ele enxerga que sem entender “o que continua preso na “rede” é, por assim dizer, o pensamento sem sua potência, sem a experiência singular de sua atuação genérica.” (AGAMBEN, 2017, p. 239). Para Agamben, o pensamento é *forma-de-vida*, vida inseparável de sua forma, e onde quer que se mostre a intimidade inseparável dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na

teoria, ali – e somente ali – há pensamento. Esse pensamento é a *forma-de-vida* que abandona a vida nua, eis por que ele considera esse conceito como guia e centro da *política que vem*.

Arendt não pensa dessa forma, o pensamento é menos político, pois, seguindo os moldes da tradição filosófico-política, o pensar se aproxima mais da contemplação abstrata e se afasta das aparências, da esfera da ação, do discurso comum, onde reside a política em seu sentido mais autêntico. O que em Agamben é importante notar em relação ao pensamento como potência e constituição política é que ele, como em toda sua teoria utiliza o seu método das assinaturas. Por esse motivo ele, ao interpretar arqueologicamente o pensamento, que por essa visão é trazido às claras, pois estava na esfera do não dito, e só em uma arqueologia da potência, que a origem (*arké*) do pensamento revela algo que estava esquecido. “Somente um pensamento que não esconde o próprio não-dito, mas incessantemente o retorna e desenvolve pode, eventualmente, pretender a originalidade.” (HONESKO, 2008, p. 02). Agamben, com isso, traz uma contribuição, no sentido de buscar paradigmaticamente a originalidade no núcleo da própria divisão. Por isso, como veremos no próximo tópico, a verdadeira vida feliz, a verdadeira política se dá no âmbito do desaparecimento da divisão entre *bios* e *zoé*. A *zoé* é mostrada como *telos* da *bios*, ou seja, a *zoé* apresenta-se como o fim do *bios* e, com isso, a possibilidade de se pensar uma nova política como *forma-de-vida*, não mais presa aos dispositivos de controle administrativos da vida, da “estatização do biológico”. Ação e *forma-de-vida*: analisaremos como os dois autores propõem desarticular a política de administração da vida pela análise dessas duas definições, porém com algumas divergências, pois Arendt segue a ideia de que o *virtuosismo* tem como função salvaguardar a ação política, o agir, ou a vida ativa pertence ao âmbito da política, Agamben, discorda disso ressaltando que a categoria da ação não pertence ao âmbito da política e que a direção a seguir é a ideia de uso para interpretar a política como *forma-de-vida*.

4.5 A política, uma forma-de-vida

Partindo das reflexões sobre a Trindade em autores medievais como Vitorino, Agamben apoia sua tese da *forma-de-vida*. O ser é deslocado para o plano do viver, assim, essência e existência, potência e ato, matéria e forma se indeterminam e se referem agora uma a outra como “viver” e “vida”, ou seja, - segundo um sintagma que começa a aparecer com frequência crescente na prosa latina como viver e *vitam*, “viver” e “vida.” (AGAMBEN, 2017). Não cabe a forma nenhuma superioridade hierárquica, ela não é que define o ser. Ela é gerada no ato mesmo do ser e por isso, não é nada mais que uma forma vivente.

Pai e Filho são definidos como “modos” da única substância divina. E como o modo não acrescenta nada à substância, a vida não acrescenta nada ao viver, e nada mais é senão a forma que nele se gera vivendo: justamente, forma – de – vida, em que viver e vida se tornam indiscerníveis no plano da substância e discerníveis unicamente como manifestação e “aparência”. (AGAMBEN, 2017, p. 249).

Agamben, recorrendo a essas passagens, identifica que a ideia plotiniana de um *eidotes zoes*, em que *bios* e *zoé*, vida do pensamento e vida comum entram numa linha de indistinção. Vitorino, por sua vez, serviu-se do sentido técnico da “forma de vida. Para ele, a forma de vida em Deus, de modo inseparável, unida ao viver não dá espaço a algo como espaço, um “ter”. Deus, nesse sentido, não tem a forma nem a existência, mas, “forçando gramaticamente as coisas a ponto de tornar transitivo o verbo “existir” – ele “existe”, e seu *vivere*, desse modo, produz uma forma, que nada mais é do que sua “vitalidade”, ou seja, a forma de sua vida.” (AGAMBEN, 2017, p. 250). Desse modo, a substância não “tem”, mas “é” seus modos.

Ao final de sua obra *Opus Dei*, Agamben reforça que é preciso à filosofia “pensar uma ontologia para além da *operatividade* e do comando e uma ética e uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e da vontade.” (AGAMBEN, 2012, p. 147).⁶⁸ Para tal empreitada, é indispensável colocar a ontologia no ocidente, que, segundo ele, é responsável por gerar os dispositivos de captura da vida humana por meio da biopolítica. É possível pensar uma nova política, para além da administração da vida biopolítica? A filosofia como *forma – de – vida* é a chave para abrir-se uma nova política, um modo de viver que não se sujeite aos dispositivos de controle e redução da vida, garantindo os direitos e escapando a uma sobrevida, reduzida apenas a sua nutrição.

No livro *Homo Sacer I*, relatando a forma como a vida ganhou importância, descreve como essa mesma vida é despida e controlada com alguns dispositivos biopolíticos como o da ciência e tecnologia e da medicina.

A sala de reanimação onde flutuam entre a vida e a morte a *neomort*, o além-comatoso e a *faux vivant* delimita um espaço de exceção no qual surge, o estado puro, uma vida nua pela primeira vez integralmente controlada pelo homem e pela sua tecnologia. (AGAMBEN, 2007b, p. 171).

⁶⁸ Tradução nossa.

Ainda, ao final dessa mesma obra, ele sinaliza o caminho para a abertura de uma nova possibilidade na política ocidental, eis que a *forma-de-vida* surge como centralidade para desativar os dispositivos biopolíticos:

Mas de que modo pode uma bios ser somente a sua zoé, como pode uma forma de vida aferrar aquela haplôs que constitui simultaneamente o designio e o enigma da metafísica ocidental? Se denominarmos forma – de - vida este ser que é somente a sua nua existência, essa vida que é sua forma e que permanece inseparável desta, então veremos abrir-se um campo de pesquisa que jaz além daquele definido pela intersecção de política e filosofia. (AGAMBEN, 2007b, p. 194).

A *forma-de-vida* é o modo de libertação da vida humana dos dispositivos de controle da governamentalidade, da exceção soberana ou daquela máquina que fabrica a vida nua em massa, sujeitando as pessoas a viverem em uma sobrevida. A *forma-de-vida* é, por assim dizer, não sujeita aos padrões pré-estabelecidos, moldados por uma sociedade, e também “não é algo como um sujeito, que preexiste ao viver e lhe dá substância e realidade. Pelo contrário, ela é gerada vivendo, é “produzida por aquilo de que é forma” e não tem, portanto, com respeito ao viver, prioridade nenhuma, nem substância transcendental.” (AGAMBEN, 2017, p. 251).

Agamben destaca que *forma-de-vida* “não é um ser que possui esta ou aquela propriedade ou qualidade, mas é um ser que é o seu modo de ser, que é gerado pela sua maneira de ser.” (AGAMBEN, 2014, p. 286).⁶⁹ Por isso, “vivê-la como algo absolutamente inseparável, fazer coincidir em cada ponto, bios e zoé.” (AGAMBEN, 2014, p. 287).

Em seu trabalho *Altíssima Pobreza*, como vimos anteriormente, Agamben trabalha a relação entre regra e vida baseada no movimento religioso fundado por São Francisco. Segundo Agamben, esse movimento legou a possibilidade de pensar uma “forma de vida”, ou seja, “uma vida humana completamente subtraída à captura do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca se converte em uma apropriação”. (AGAMBEN, 2011a, pp. 9-10). Isso é, precisamente, o ideal de uma altíssima pobreza. Lembremos que, em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, é problematizado o dispositivo que, no direito, capturava a vida, ou, seja, dispositivo do *bando* soberano. *Altíssima Pobreza* situa-se no polo oposto, investiga justamente uma forma de vida que não seja presa às regras impostas pelo direito. Ao recorrer aos séculos IV e V da era cristã, Agamben observa que há uma forma particular de vida que foge a toda formatação eclesiástica oficial. Desse modo:

⁶⁹ Tradução nossa.

[...] tem lugar, de maneira provavelmente muito mais decisiva que nos textos jurídicos, éticos, eclesiásticos ou históricos da mesma época, uma transformação que afeta tanto o direito como a ética e a política e implica uma reformulação radical dos conceitos que articulavam até esse momento a relação entre a ação humana e a norma, a “vida” e a “regra”; sem a qual a racionalidade política e ético-jurídica da Modernidade não seria pensável. (AGAMBEN, 2011b, pp. 14-15).⁷⁰

Cassiano, Pacômio, Gregório de Nazianzo, Ambrósio de Milão, Agostinho de Hipona ou Benito de Núrsia e outros compõem a literatura da chamada experiência do cenobitismo, na qual Agamben investiga suas formas organizacionais, os elementos que compõem o monge, a saber: *koinós bíos*, *habitus*, *horologium*, *meditatio*. A *koinós bios* é a vida comum que tem como base a ordem para se aproximar da perfeição. Esse tipo de vida não é ancorado apenas na oposição à solidão, como era praticada pelo anacoreta, muito menos ao modo dos sarabaítas, que eram anárquicos, sem regras, nem superior. Pelo contrário, a vida deveria ter sentido em comunidade, com um governo. Agamben lembra que a vestimenta desses monges recebia o nome de hábito por representar o modo de vida que cada religioso vivenciava.

Já o termo *horologium*, proveniente do latim, significa o relógio que marca as horas das orações nos vários momentos do dia. O monge, no convento, deve se portar como um relógio vital (*honorologium vitae*). Segundo Agamben, oração e trabalho vão se alternando durante o dia e, ao mesmo tempo, se superpõem. “A literatura monástica serve-se do termo “*meditatio*” para remeter, precisamente, a essa alternância-superposição. Este não tem, observa Agamben, o sentido que tomará na Modernidade o termo “meditação”; designa, antes, a recitação de memória da regra de vida.” (CASTRO, 2013, p. 110).

Koinó biós, *horologium*, *habitus* e *meditatio* colocam a regra em uma zona de indicernibilidade com a vida. Não há referência de norma em atos particulares, nem fatos, “mas à inteira existência de um indivíduo, a sua *forma vivendi*, não é facilmente reconhecível como direito; assim como uma vida que se institui em sua integridade na forma de uma regra já não é mais verdadeiramente vida.” (AGAMBEN, 2011b, p. 39).⁷²

Ao tratar sobre a relação entre regra e vida, Agamben esclarece como a regra monástica se difere do modo como os dispositivos do direito se articulam. Com isso, como regra e lei se

⁷⁰ Tradução nossa.

⁷¹ Conferir original do italiano: “si compia, in misura probabilmente più decisiva che nei testi giuridici, etici, ecclesiastici o storici della stessa epoca, una trasformazione che investe tanto il diritto che l’etica e la politica e implica una riformulazione radicale della stessa concettualità che articolava fin no a quel momento la relazione fra l’azione umana e la norma, la « vita ».” (AGAMBEN, 2011b, pp. 14-15).

⁷² Tradução nossa.

relacionam. A regra cenobítica, em relação com o dispositivo legal, parece contornar uma certa ambiguidade na prática monástica. Mesmo que podemos observar que há muitas penas e preceitos envolvidos, a ideia que se passa é a de que um monge, ao considerar a regra, não deve encara-lá como um comportamento diante de uma lei. A pergunta que surge aqui é: Que tipo de obrigação faz gerar a regra? Agamben, para esse intuito investiga os estatutos das penas a partir das regras monásticas, chegando a encontrar várias punições como a exclusão da vida em comunidade e excomunhão, por exemplo. Ao contrário do caráter jurídico, as penas monásticas têm uma função apenas moral diante de um desvio do monge, ou seja, a ideia é apenas de correção. A respeito dos votos (castidade, obediência e pobreza), o da obediência, por exemplo, tinha um caráter apenas de imitar o modelo de vida do Cristo e não uma função jurídica.

Na profissão religiosa, o monge submete-se à regra, mas o que está em questão não é meramente o cumprimento das normas existentes nela, a forma ou o modo de viver ou o *habitus* é que constitui sua estrutura.

[...] a vida comum não é o objeto que a regra deve constituir e governar; ao contrário, [...] é a regra a que parece nascer do “cenóbio” que, para usar a linguagem do direito público moderno, parece situar-se a respeito dela como o poder constituinte a respeito do poder constituído. (AGAMBEN, 2011b, pp. 77-78).⁷³

Agamben observa que a indistinção entre regra e vida aparece ao mesmo tempo do aparecimento das constituições monásticas. Esse fato tem seu auge quando São Francisco de Assis cria uma experiência de vida nessas características. Assim, por exemplo, era pregado que não se trata apenas de obedecer, mas de viver a obediência. A norma brota da forma como se vive e não o contrário, a norma se aplica à vida. “Se chamamos ‘forma-de-vida’ a essa vida intangível pelo direito, “podemos dizer, então, que o sintagma *forma vitae* expressa a intenção mais própria do franciscanismo.” (AGAMBEN, 2011b, p. 137).⁷⁴ Alguns teóricos franciscanos, como William de Ockham, fazem a distinção entre o direito de uso e a licença de uso. Os que renunciaram a todo direito não possuem o direito de usar as coisas, mas somente uma *licentia*. Trata-se de um simples *uso*, ou uso de fato das coisas necessárias para a sobrevivência cedidas pelos outros.

Ao investigar a bula *Ad conditorem canonum* do papa João XXII, Agamben mostra que a respeito dos bens de uso, o uso implica serem consumidos, ou seja, sua destruição, nesse caso

⁷³ Tradução nossa.

⁷⁴ Tradução nossa.

separar a propriedade do uso é impossível. Contra essa definição, os teóricos franciscanos sustentam a primazia e a prioridade do uso e não ao domínio. Sobre isso, Agamben concentra-se na *Quaestio octava* de Pedro Olivi, *de altissima paupertatis* (sobre a altíssima pobreza). De acordo com Agamben, Pedro de Olivi faz uma ontologia do direito em face a uma ontologia dos signos. “O conflito com o direito ou, melhor, o intento de desativá-lo e torná-lo inoperoso através do uso, situa-se no mesmo plano puramente existencial no qual também atua a operatividade do direito e da liturgia.” (AGAMBEN, 2011b, p. 167).⁷⁵ Lembremos novamente aqui a metodologia arqueológica de Agamben, presente em sua obra, a forma-de-vida que ele apresenta segue essa lógica, pois ela é puramente existencial e deve ser liberada das assinaturas do direito. Por isso, pensar uma vida inseparável de sua forma, uma *forma-de-vida*, requer uma arqueologia do ofício.

Em *Uso dos Corpos*, Agamben argumenta que:

Como acontece todas as vezes em que nos encontramos frente a uma máquina dupla, aqui é preciso precaver-nos tanto da tentação de jogar um polo contra outro quanto daquela de contrair simplesmente um no outro em nova articulação. Trata-se, pois, de tornar inoperosos tanto o bios quanto a zoé, para que a forma de vida possa aparecer como tertium que se tornará pensável unicamente a partir dessa inoperosidade, a partir desse coincidir – ou seja, cair juntos – de bios e zoé. (AGAMBEN, 2017, p. 252).

A *forma-de-vida*, então, é possível pela inoperação dessa máquina dupla: bios e zoé. Para mostrar essa interpretação da máquina dupla, Agamben ainda sinaliza que, na medicina antiga, havia um termo *diaita* que designava o regime da vida de um indivíduo ou grupo que era entendido como uma harmonia entre o alimento e o exercício físico. Por isso, no *corpus hippocraticum*, a dieta humana é também um modo de vida vinculado com os indivíduos. Segundo Agamben, trata-se de um bios, cujo objeto parece ser unicamente a zoé. Há, então, uma articulação política entre os tratados médico e políticos, por isso, na tradução latina, *diaita* assume um significado político na forma de regime de vida ou regime político. Vida biológica e vida política, no plano do “regime”, se indeterminam. A vida feliz, ou a verdadeira vida política só se dá quando a divisão desaparece.

O objetivo de Agamben aqui é mostrar que mesmo antes da modernidade a biopolítica já teria sido antecipada, ao menos em algum sentido e a zoé já era mostrada como *telos* da bios, ou seja, a zoé apresentava-se como o fim do bios. A esse respeito, mostra Barbosa que Agamben amplia a biopolítica, o que Foucault restringiu à modernidade.

⁷⁵ Tradução nossa.

Como analisado nos conceitos de “máquinas antropológicas”, uma das teses básicas que perpassa o pensamento agambeniano é a de que a biopolítica ocidental está assentada já nas fontes do período antigo grego, atravessando sem modificações, como uma espécie de resquício mitológico “originário” impensado, toda a tradição ocidental (do séc. V a. C. ao séc. XXI d. C.), contrariamente a Foucault, que restringe as origens da biopolítica a marcos modernos, entre os séc. XVII e XVIII. (BARBOSA, 2013, p. 88).

Outro exemplo disso é apresentado em Clemente de Alexandria que, em *Protreptikos XI*, escreve que a piedade para com Deus é a única exortação verdadeiramente universal que, de maneira clara, diz respeito ao *bios* sem sua integridade, voltada para cada instante para o fim supremo, a *zoé*. Agamben ainda afirma que o problema da forma de vida surgiu como problema ético ou estético e sinaliza que o problema do estilo e do modo de vida só poderá encontrar sua devida formulação se restituirmos a sua dimensão ontológica. A pergunta que se coloca para isso é: “O que significa que os múltiplos modos modificam ou expressam a única substância?” Na história, esse problema foi posto no averroísmo. Para Averróis, a conjunção entre o indivíduo singular e o intelecto único. Tal união é permitida pela imaginação. Cada indivíduo se une ao intelecto possível ou material por meio dos fantasmas da imaginação. A conjunção “só pode acontecer se o intelecto desnudar o fantasma de seus elementos materiais, até produzir, no ato do pensamento, uma imagem perfeitamente nua, algo como uma *imago absoluta*.” (AGAMBEN, 2017, p. 260). O fantasma, nesse sentido, é o que cada corpo sensível marca no intelecto, na mesma medida em que é verdadeiro o contrário, e é aquilo que o intelecto único opera e deixa marcado em cada um. Na contemplação da imagem, cada corpo sensível e o único intelecto coincidem, ou caem juntos. As perguntas “quem contempla a imagem?” e “quem se une a que coisa” não admitem uma resposta única.” (AGAMBEN, 2017). Por isso, Agamben afirma que o que se denomina de forma de vida corresponde a essa ontologia do estilo, que nomeia o modo como uma singularidade dá testemunho de si no ser, e o ser expressa a si em cada corpo.

Uma questão é instigada por Agamben: se a vida é inseparável de sua forma, se *zoé* e *bios* estão intimamente em contato, como conceber sua não relação, como pensar o fato de se darem juntos e simultaneamente caírem? É uma indagação que ainda não tem uma resposta definida e, justamente por não ter contornos definidos, que é base para se pensar uma nova política fundamentada na *forma-de-vida*, como já observamos.

“O que denominamos forma-de-vida não é definido pela relação com uma práxis (energeia) nem com uma obra (ergon), mas com uma potência (dynamis) e por uma

inoperosidade.” (AGAMBEN, 2017, p. 276). Com esse axioma, Agamben esclarece que um ser vivo, que se define pela própria operação, está condenado a permutar sua vida com a própria operação. Por outro lado, a *forma-de-vida* ocorre onde há uma contemplação de uma potência. Mesmo que só possa ocorrer contemplação de uma potência em uma obra, na contemplação, a obra é desativada e tornada inoperosa, e “dessa maneira, é restituída à possibilidade, aberta a um novo uso possível”. (AGAMBEN, 2017, p. 277). Agamben verifica que a *forma-de-vida* é verdadeiramente poética, pois, na própria obra, contempla a potência de fazer e não fazer.

Agamben defende, então, que o que está em voga, em uma *forma-de-vida* definida por sua *inoperosidade*, é a felicidade. Por isso, *zoé* e *bios*, forma e vida, privado e público, entram numa indiferença. Um pintor, um poeta, o pensador, qualquer prática de *poiesis* e atividade não são, segundo Agamben, sujeitos soberanos de uma operação criadora e de uma obra: “Eles são, sim, seres vivos anônimos que, tornando todas as vezes inoperosas as obras da linguagem, da visão, dos corpos, procuram fazer experiência de si e constituir sua vida como forma-de-vida.” (AGAMBEN, 2017, p. 277).

Agamben, ao falar sobre a atividade do artista afirma que, no momento em que se constitui como *forma-de-vida*, ele não é mais dono ou autor da obra nem mesmo proprietário da operação criativa. Afirma ainda que, nessa reflexão, temos um elemento ético implícito, pois “a prática artística, no sentido que aqui se tentou definir, pertence sobretudo à ética, não à estética; é essencialmente uso de si.” (AGAMBEN, 2017, p. 277). Temos aqui dois elementos importantes para aproximar ou distanciar a teoria política de Agamben a de Hannah Arendt. O primeiro é a reflexão de se a política pode ser definida como arte; o segundo que os dois autores, mesmo que não tenham uma teoria ética, fazem uma relação, Arendt com o *virtuosismo* e Agamben com o conceito de *forma-de-vida*. Dessa reflexão, tentaremos conectar ainda o conceito de *inoperosidade* e *virtuosismo*. A proposta é analisar como os dois autores propõem desarticular a política de administração da vida pela análise dessas duas definições, porém com algumas divergências, pois Arendt segue a ideia de que a ação, o agir ou a vida ativa pertencem ao âmbito da política, Agamben, discorda disso.

Como vimos, Agamben identifica, na atividade do artista, ao se constituir *como forma-de-vida*, que há um elemento ético. Também Arendt, ao referir-se à liberdade não como obtida na relação consigo mesmo, mas com os outros “eus”, destaca que a ação política ou *ação anárquica*, que estamos definindo aqui, é valorada ao que ela chama de *virtuosismo*, portanto, no plano da práxis.

Arendt constata, a partir do mundo grego antigo, que a liberdade não pode ser obtida na relação consigo mesmo (do eu consigo mesmo), mas na relação com os outros, seus

semelhantes, ou outros “eus” e no espaço público onde os homens livres podem aparecer, ou seja, agir. Liberdade e ação política são, então, sinônimos para Arendt, pois não é no privado em si mesmo (apenas com a capacidade de pensar ou da vontade) que o indivíduo é um ser livre. Nisso concorda Kristeva, ao afirmar que “pensar, querer e julgar a conduzem a “meditações aparentemente filosóficas, que, de fato, desmantelam a Filosofia não menos que a própria política, e esboçam um olhar novo, especificamente arendtiano, sobre a liberdade.” (KRISTEVA, 2002, p. 159). Esse novo olhar apontado por Kristeva é a própria abertura que a ação produz enquanto fato novo que a humanidade concebe ao nascimento de cada indivíduo. A liberdade só se faz presente na pluralidade, na ação. Só é livre quem está agindo, por isso que a ação política só é compreendida se ela não tem seu fundamento nas atividades do trabalho e do *labor*. A ação política tem seu valor em si mesmo, ao contrário do trabalho e do labor que têm seu fim em algum resultado que termina no processo produtivo. Para Young-Bruehl (1997, p. 292), Arendt “formulou a pergunta sobre o significado da ação humana, vigiando as palavras e os feitos dos homens.”

Arendt ressalta que a dança, o teatro, a música, as artes de realização, assim como a ação política são valoradas pelo que ela denomina de *virtuosismo*. Esse termo é entendido por ela pelo conceito de *animal de virtú*, de Maquiavel. A ação política, nesse sentido, não pode ser produto de fabricação, pois, se ocorresse desse modo, aristotelicamente, *poiesis* fosse *práxis* e objetivasse algo exterior:

se tivesse um objeto exterior à mesma, criando assim um resultado que passa ter existência por si próprio, não dependendo mais do processo produtivo que o gerou, tal como as obras de arte, não haveria necessidade de novas ações, de constante recordações, de reencenações do momento inicial para a manutenção das próprias instituições políticas. (TORRES, 2007, p. 238).

Sobre isso, lembremos que Agamben, ao afirmar que no momento em que o artista se transforma em *forma-de-vida* já não tem mais ligação com a obra, é livre dela. Percebemos a conexão existente aqui entre os dois autores sobre essa análise. Arendt afirma que a aptidão política situa-se no âmbito da *phronesis*, ou seja, com a sabedoria e compreensão do homem público. “Quase não se falou dessa *phronesis* através dos séculos, que em Aristóteles é a verdadeira virtude cardinal da coisa política. (ARENDR, 2014, p. 40). Para Arendt, a ação, enquanto livre, não está sob a direção do intelecto, muito menos da vontade, mesmo que a ação necessite de ambas as faculdades para executar algum objetivo, ela surge de “algo inteiramente diverso que, segundo a famosa análise das formas de governo de Montesquieu, chamarei de um princípio.” (ARENDR, 2014, p. 198). Segundo ela, os princípios operam do exterior e não no

interior, somente o “eu” é interno. Os princípios, sendo gerais, são fracos para prescreverem metas particulares.

Arendt analisa que o princípio de uma ação pode sempre ser repetido mais uma vez e a sua validade é universal, não tendo ligação a nenhum grupo ou partido em particular. Ainda alerta que a manifestação de princípios só se dá por meio da ação. Enquanto durar a ação, os princípios manifestam no mundo. Arendt relata que esses princípios são a honra ou a glória e o amor à igualdade, os quais Montesquieu denominou de *virtú*, e o medo, a desconfiança ou o ódio. Esses princípios, sempre que atualizados fazem surgir no mundo a liberdade ou o seu contrário. “Os homens são livres diferentemente de possuírem o dom da liberdade enquanto agem, nem antes, nem depois, pois ser livre e agir são uma e mesma coisa.” (ARENDR, 2014, p. 199).

Essa identificação da ação com a liberdade é ilustrada por Arendt no conceito de *virtú*, ou seja, a excelência que uma pessoa responde frente às oportunidades que são oferecidas pelo mundo, abertas a ele à guisa de fortuna. Arendt chama isso de *virtuosidade*, ou seja, uma excelência atribuída às artes de realização, diferentemente da arte de fabricação. Na arte de realização, a perfeição encontra-se no próprio desempenho, não em um produto final sobrevivente à atividade, que o fez vir a usar o mundo e dela se torna independente.

A virtuosidade da *virtú* de Maquiavel lembra-nos de certo modo o fato, embora certamente Maquiavel não o conhecesse, de os gregos utilizarem sempre metáforas como tocar flauta, dançar, pilotar e navegar para distinguir as atividades políticas das demais, isto é, extraírem suas analogias das artes nas quais o virtuosismo do desempenho é decisivo. (ARENDR, 2014, pp.199-200).

Assim, para Arendt, todo agir tem um elemento de *virtuosidade*, e *virtuosismo* é a excelência que atribuímos à prática das artes. No mundo das artes, ao criar alguma coisa de tangível, ela ganha existência própria. Segundo Arendt, no universo da política ocorre o oposto, não importa se são bem ou mal projetadas, as instituições políticas dependem, para sua existência, de homens de ação. Sua manutenção também depende dos meios que as trouxeram à existência. Por isso, Arendt identifica que a existência é independente da obra de arte, como um produto do fazer.

O que importa nisso não é a liberdade do artista criativo no processo de criação, mas o impedimento do processo criativo de aparecer ao mundo. Arendt ressalta que o elemento da liberdade, presente nas artes criativas, permanece oculto, e o que interessa ao mundo é a própria obra de arte, ou o produto final, não o livre processo criativo. O método arqueológico, como

vimos, em toda sua obra, tem essa característica também, fazer aparecer o não-dito, o que foi esquecido. Nesse caso, para Arendt, é a própria liberdade, na teoria agambeniana é a *inoperosidade* que foi capturada pela política e precisa ser liberada. O *uso de si* parece mostrar bem isso, Agamben verifica que no *uso* não somos detentores do mundo, apenas usamos as coisas dele. Entre o martelo e seu fim, que é martelar, há o *uso*, só que o uso não se confunde com o martelar, é independente do objeto, o *uso* é livre. O martelo, dessa forma, não deixa de ser martelo por não ser usado para martelar, sua função não o desqualifica enquanto ferramenta e quem a fabricou também independe dela, é livre porque não se confunde com o objeto, no momento em que é terminada a obra, há, portanto, uma *des-obra*, uma *inoperosidade* mesmo que se utilize o martelo, pois no *uso* há a destruição do domínio, e abre a possibilidade de libertação. A *forma-de-vida* é como essa analogia, se apresenta como um *uso* sem ser determinada por contornos prévios, nem mesmo se identificar com a obra. Para pensar o *uso*, o inapropriável, que corresponderia à possibilidade mesma do comum, Agamben “parte da ideia de *inoperosidade*. Se, na potência, devido à sua própria potência-de-não, a obra pode ser inoperosa, é possível que, por meio dessa suspensão, novas potencialidades se revelem.” (MATOS e GOMES, 2007, p. 53). Parece haver aqui uma proximidade e um distanciamento ao mesmo tempo entre as duas teorias, pois Arendt não se enquadra numa corrente arqueológica de modo tão estrito quanto Agamben e acredita na ação e não o *uso* como o campo da verdadeira política. No seu método arqueológico das assinaturas, então, Agamben acredita fazer aparecer o elemento esquecido que é o próprio “uso” e dentro dele inoperar *bios* e *zoé* fazendo surgir a política como *forma-de-vida*. Matos e Gomes esclarecem isso ao afirmarem que:

Nesse sentido, verifica-se na obra do filósofo italiano Giorgio Agamben uma leitura dessa potência anárquica como poder destituente, que além de se contrapor a visões desconstrutivistas que necessariamente recaem na afirmação de outra identidade, propõe a destituição do poder por meio de uma forma-de-vida. (MATOS e GOMES, 2017, p. 48).

Arendt, por sua vez, acredita que aquilo que foi esquecido, que estava oculto é o espaço da liberdade enquanto *virtuosismo*, que deve ser exposto. Por isso, Young-Bruehl reforça que o método arendtiano faz um mapeamento dos conceitos através do tempo e os esclarece para dar solidez às suas análises:

Chamou seu método filosófico de “análise conceitual”; sua tarefa era descobrir “de onde vinham os conceitos”. Com a ajuda da filologia ou da análise lingüística, retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas e geralmente políticas que davam origem a

tais conceitos. Era então capaz de avaliar até que ponto um conceito se afastara de suas origens e mapear a miscelânea de conceitos através do tempo, marcando pontos de confusão lingüística e conceitual. (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 286).

Tal metodologia acima descrita, como já foi dito, tem aproximação com a teoria agambeniana, pois traz à luz conceitos obscuros e abandonados na tradição filosófica e política.

Voltando a questão do *virtuosismo*, para Arendt, as artes de realização têm uma afinidade com a política. Ao recorrer ao sentido político, identificado com a *polis* grega, Arendt exprime que a política tem como finalidade “estabelecer e manter em existência um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo, pudesse aparecer.” (ARENDR, 2014, p. 201). É no âmbito do *virtuosismo*, portanto, que Arendt identifica que a liberdade constitui uma realidade concreta, tangível em palavras que podemos escutar, em feitos que podem ser vistos e em eventos que são comentados. Arendt estranha toda tentativa de derivar o conceito de liberdade como sendo um atributo da vontade e do pensamento, pois nessa direção há um ofuscamento da ação. Arendt ressalta que, até mesmo a filosofia liberalista contribui para a eliminação da liberdade do âmbito da política, pois de acordo com a mesma filosofia “deve ocupar-se quase exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda dos seus interesses.” (ARENDR, 2014, p. 202).

Arendt identifica, mais uma vez, assim como em *A condição Humana*, que o que está em jogo, na política contemporânea, é a questão da vida, e toda a ação encontra-se sob o jugo da necessidade e “o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito político desde os primórdios da era moderna.” (ARENDR, 2014, p. 202). Aqui temos o ponto de intersecção que tanto Arendt quanto Agamben exploram: A questão da vida, a vida administrada, capturada, reduzida a fatores e interesses econômicos. O que ambos autores propõem para a libertação dessa vida capturada pela política contemporânea? Arendt ao recorrer ao *virtuosismo*, sustenta que é preciso reconhecer as virtudes políticas cardeais, como a coragem. Ao analisar esse aspecto em Arendt, Correia (2013) corrobora sua postura ao afirmar que honra e virtude podem traduzir as possibilidades do homem “no viver e no agir juntos, de converter força em poder e de responder dignamente às demandas da condição humana da pluralidade, o mesmo não se pode dizer do medo espriado nas tiranias.” (CORREIA, 2013, pp. 200-201). A coragem tem a capacidade de nos imergir no âmbito público e nos livrar do mecanismo que captura a vida e legitima o aprisionamento da ação sob o jugo da necessidade:

A coragem, que ainda acreditamos ser indispensável para as ações políticas e que Churchill chamou certa vez de a primeira das qualidades humanas, pois é aquela que garante todas as outras, não recompensa nosso senso individual de vitalidade, mas nos é demandada pela própria natureza do círculo público. É que este nosso mundo, que existiu antes de nós e está destinado a sobreviver aos que nele vivem, simplesmente não se pode dar ao luxo de conferir primariamente sua atenção às vidas individuais e aos interesses a elas associadas; o âmbito político como tal contrasta na forma mais aguda possível com nosso domínio público e privado, em que na proteção da família e do lar, tudo serve e deve servir para a segurança do processo vital. (ARENDDT, 2014, p. 203).

Sobre isso, Arendt, quase que como uma convocação, exprime:

É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar à nossa espreita, mas por termos chegado a um domínio onde a preocupação para com a vida perdeu sua validade. (ARENDDT, 2014, p. 203).

Eis a saída que Arendt acredita levar o homem a se libertar do jugo da tradição política ocidental. A coragem liberta os homens de sua preocupação com a vida e é indispensável à política. Em política, o que está em jogo não é a vida, mas o mundo. Arendt diz que o ato de ser livre e o início têm conexão entre si. Desse modo, é possível pensar o novo, uma verdadeira política com base no *virtuosismo* ou na liberdade. Por isso, que, para Arendt, o ato de ser livre e o iniciar têm conexão entre si. *Arkhein*, em grego, significa começar, conduzir algo novo, governar, ou seja, são as características de um homem livre. Na antiguidade, somente poderiam governar ou iniciar algo novo os que estivessem livres das necessidades da vida. Arendt evoca que o conceito antigo de liberdade não desempenhou nenhum papel na filosofia grega devido a sua origem ser de exclusividade política. Portanto, liberdade e política são a mesma expressão.

Claro que o *virtuosismo* tem como função salvaguardar a ação política, o agir que Arendt aponta como espaço legítimo do político, porém, como já vimos anteriormente, Agamben, em o *Uso dos Corpos*, ressalta que a categoria da ação não pertence ao âmbito da política e faz até mesmo uma crítica a própria Arendt por seguir nessa direção. Seguindo agora a direção agambeniana para entender a política pela verdadeira anarquia e não pela *ação anárquica*, podemos afirmar que, assim como a tradição metafísica pensou o humano como uma articulação entre dois elementos (corpo e alma, animalidade e humanidade, natureza e logos), a filosofia política também produziu vida nua e poder, casa e cidade, violência e ordem, multidão e povo. Ao contrário disso, toda investigação do Agamben sobre a política é direcionada no “pensar o humano e o político como aquilo que resulta da desconexão desses

elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político de sua disjunção.” (AGAMBEN, 2017, p. 304).

Numa relação, é definido que a constituição de seus elementos pressupõe uma não relação, assim, por exemplo, vida nua e direito, poder constituinte e poder constituído “é evidente que os dois elementos toda vez se definem e se constituem reciprocamente por meio de sua relação de oposição.” (AGAMBEN, 2017, p. 304). A relação é, então, que une e, ao mesmo tempo, pressupõe como não relacionados. Agamben identifica que uma potência destituente é aquela que tem como capacidade o abandono das relações ontológico-políticas para que apareça o que ele denomina de um contato. O contato não pode ser definido como uma substância nem algo que comunique dois elementos, mas é uma cesura ou uma ausência de representação. Por isso, Agamben afirma que, onde uma relação é destituída e interrompida, seus elementos estarão em contato, pois é mostrada entre a ausência de qualquer relação. Quando a potência destituente é anulada, vida nua e poder soberano, poder constituinte e poder constituído se mostram em contato sem relação nenhuma. A cisão de si e a sua captura da vida na exceção, a potência anárquica aparece em sua forma livre.

Há então, uma proximidade entre potência destituente e a *inoperosidade*. Para Agamben, em ambas está em voga o desativar e tornar inoperante uma operação humana, um poder, uma função, sem, no entanto, destruir, mas apenas libertar as potencialidades que ficaram esquecidas, permitindo assim, o seu uso de maneira diferente. Paulo traz um exemplo claro dessa estratégia destituente não destrutiva nem constituinte ao tratar da lei. A relação entre o Messias com o verbo *kartagein* tem o significado de inoperante. Em I Cor. 15,24, Paulo escreve que o messias tornara inoperante (*katargese*) todo poder e autoridade e, ao mesmo tempo, ele é *telos*, ou seja, cumpridor da lei, como podemos observar em Rom, 7,6. *Katargein* significa, nesse sentido, tanto destruir como conservar. Agamben recorre à seguinte citação para demonstrar como isso funciona:

Portanto digo, irmãos, o tempo se abreviou; o que resta é que os que têm mulher sejam como não [hos me] a tivessem, os que choram, como não chorantes, os que se alegram, como se não alegrando, os que compram, como nada possuindo, e os que usam o mundo, como dele não abusando. De fato, a figura desse mundo passa. Quero que estejais sem cuidado. (COR. 7, 29 – 32)

O “como não” é uma forma de destruir sem negar sua identidade, ou seja, significa destruir toda propriedade jurídica e social sem que essa deposição fundamente uma nova identidade. Por isso, Agamben reforça que “uma *forma-de-vida* é, nesse sentido, aquela que

permanentemente depõe as condições sociais se encontra vivendo, sem negar, mas simplesmente as usando.” (AGAMBEN, 2017, p. 306).

Segundo Agamben, a tentativa da tradição anárquica, quanto ao pensamento do século XX, tentou definir esse poder destituente sem nunca conseguir: Heidegger e a destruição da tradição, a desconstrução da *arché* e a fratura das hegemonias em Schurmann. Enfim, todas as tentativas para alcançar a um a priori histórico com o objetivo de destruí-lo foram fracassadas. A destruição da obra, então, não foi realizada com sucesso. E aqui temos que Agamben faz a crítica também a Hannah Arendt, pois sua ideia, como vimos, é a de uma política encarada enquanto *ação anárquica*, porém essa tentativa de destruição não obterá sucesso se não pensarmos uma verdadeira anarquia coincidindo com a lúcida exposição da anarquia interna ao poder que é constituído pela exclusão inclusiva. A anarquia é o que se torna pensável unicamente no momento em que captamos e destituímos a anarquia do poder.

Para Agamben, o problema detectado no mecanismo da *arché* ou na exceção não está na obra, mas na *inoperosidade* e não se devem buscar soluções em uma nova operatibilidade. Entendendo, na *inoperosidade*, haverá a possibilidade de exibição do vazio que a máquina da cultura ocidental tem conservado em seu centro. Eis o problema ontológico político do ocidente: se a estrutura da *arché* e o problema ontológico fundamental for a *inoperosidade* e não a obra, e a *inoperosidade* só puder ser atestada em relação ou vinculada à uma obra, para ter aceso a uma nova forma de política, não poderá ser por um “poder constituinte”, mas pelo que Agamben denomina de potência destituente. Assim, “um poder, que só foi abatido por uma violência constituinte, ressurgirá de outra forma, na incensante, inalienável, transcurada dialética entre poder constituinte e poder constituído, violência que põe o direito e a violência que o conserva.” (AGAMBEN, 2017, p. 298). Nessa perspectiva, não adianta tentar mostrar a heterogeneidade com que o poder constituinte forma um sistema, ela sempre estará em um paradoxo, inseparável do poder constituído.

Desse modo, Agamben mostra que a experiência da potência, naquela junção aristotélica dos elementos inconciliáveis, ou seja, o contingente – que pode ser e não ser, o necessário, que não pode não ser, leva a pensar a potência existente em si na forma de uma potência de não ou impotência. Assim, Agamben pensa que o que desativa a operosidade é a experiência da potência, porém de uma potência que mantém em si uma impotência ou potência de não, expondo a si mesma em sua não-relação com o ato. Na experiência de potência, o ato não está mais em relação, mas em contato. Por isso, no instante em que o dispositivo é desativado a potência é transformada em *forma-de-vida* e, segundo Agamben, uma *forma-de-vida* é constitutivamente destituente. Eis que Agamben traz como compreensão e contribuição a *forma-*

de-vida como propriamente humana, ou seja, a *forma-de-vida* é aquela que torna inoperosas as obras e as funções específicas do ser vivo, fazendo-as girar no vazio, abrindo, assim, a novas possibilidades, a pensar uma nova política.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos, nestas páginas, uma importante investigação, estabelecendo a vida como fio condutor desta tese no entendimento da filosofia política de Agamben e Arendt para, mais adiante, partindo da distinção feita pelos gregos antigos entre os conceitos de *zoé* (enquanto vida natural, espaço da *oikonomia*, privado) e *bios* (a vida ético-política, espaço público), demonstrar que, na modernidade, essa ordem foi subvertida, passando a política a expor a vida como protagonista. No ambiente da *zoé*, está o *animal laborans*, que se limita ao trabalho e à nutrição da vida, numa situação escrava. Na esfera da *bios*, encontra-se o homem político devotado aos interesses públicos, na liberdade. Vimos que a modernidade fez emergir um espaço além da *oikos* e *polis*, que existiam na antiguidade e que foram modificados no conceito moderno de o social. A sociedade é criada como espaço administrativo da vida humana, criado pela economia política com o intuito de governar a vida humana fora da política, fora da isonomia e da autonomia dos sujeitos.

Como observamos, a promoção do social é a ascensão da administração caseira. Agamben identificou que Arendt assinalou bem que a vida é o foco da política contemporânea, porém, ela não fez a ligação do *animal laborans* ou da vida com os campos ou o totalitarismo. Nessa lacuna, Agamben tenta corrigir as pesquisas arendtianas, fazendo a ligação entre a vida e o totalitarismo. Para tal, vimos que a biopolítica gera um estado de exceção soberana, sobre o qual o jurídico explicita que o paradoxo da soberania é aquele no qual o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. O estado de exceção é, então, a situação que ocorre quando a ordem é suspensa. A exceção é, por conseguinte, capturada de fora para dentro e não apenas excluída. O ordenamento jurídico-político tem como base essa estrutura de inclusão daquilo que é, ao mesmo tempo, expulso. A vida, que está implicada no direito, pressupõe a exclusão inclusiva, ou um limiar onde ela está dentro e fora, ao mesmo tempo, do ordenamento jurídico. A vida então é capturada dentro do direito. Constatamos que Agamben traz a figura do *homo sacer* como resultado do indivíduo que é capturado pelo direito. Ele o denominou desse modo recorrendo a uma antiga figura obscura do direito romano que se caracteriza como uma vida insacrificável, contudo, matável, a vida sacra. A vida do *homo sacer*, a vida nua, é a vida da qual se pode dispor sem necessidade de celebrar sacrifícios e sem cometer homicídio. A separação da *bios* da *zoé* gera, então, essa vida nua, desprovida de direitos, abandonada, tal como a figura do refugiado, resgatada por Agamben também para representar esse fato. Uma política que tem como mecanismo a produção de vidas nuas gera uma tanatopolítica, tal como ocorreu no regime nazista. A presente pesquisa tratou ainda da

discussão agambeniana de uma genealogia do governo e da economia. Ela investigou os dois paradigmas modernos, que ao mesmo tempo são conexos e desconexos: a filosofia política da soberania; e a economia política do governo que derivam da teologia cristã. Ambos foram secularizados e transferidos para a figura do Estado. Tratamos de analisar a natureza do poder no ocidente pelas análises biopolíticas em Agamben e ligamos a ideia do trono vazio do poder moderno, sem princípio ou arché, à proposta da *ação anárquica* em Arendt. Ao dar continuidade ao problema da vida nos dois teóricos, a investigação explorou como cada um pensa a questão da vida e da política fora de uma perspectiva biopolítica, ou seja, de uma vida administrada.

A título de considerações finais, gostaria de reforçar que, neste trabalho de tese, constatamos que tanto Arendt como Agamben propõem uma libertação dessa política de captura da vida dos indivíduos que a transforma em uma sobrevida. Dentro dessa análise, propomos responder a pergunta: O que ambos autores propõem para a libertação dessa vida capturada pela política contemporânea? Procuramos compreender isso primeiramente analisando como Agamben interpreta a ação como não pertencente à esfera da política e qual a sua saída para pensar uma nova política pela *inoperosidade* ou a desativação do dispositivo da exceção da vida nua:

O mesmo pode ser dito do termo que, na diátese passiva, é objeto da ação: no uso, ele constitui a si como visitado, é ativo em seu ser passivo. À afeição que o agente recebe de sua ação corresponde a afeição que o paciente recebe de sua paixão. Assim, sujeito e objeto são desativados e tornados inoperosos, e, em seu lugar, entra o uso como nova figura da prática humana. (AGAMBEN, 2017, p. 49).

É interessante notar como Agamben, nesta citação, mostra como agora - a partir, não mais da perspectiva da ação, mas do uso - é possível pensar uma nova política que não seja mais captura pelos dispositivos de manutenção biopolíticos. É por meio do uso que o paciente se constitui, tem consciência de que é visitado, ou seja, ele se torna ativo no seu ser passivo, ao mesmo tempo em que o agente, que visita, recebe afeição de sua ação. Por isso, há uma desativação tanto do sujeito como do objeto, tornados inoperosos.

O conceito de *inoperosidade* está implícito em toda obra do Agamben, mesmo que, em algumas, de forma indireta. Esse é o fio condutor do seu pensamento. Na arqueologia da política em *Homo Sacer*, é discutida a vida como referente àquilo que estava em jogo na política. Foi o primeiro ato de investigação por assim dizer, chegando a ideia de que a política ocidental consiste em uma *ex-ceptio*, ou seja, uma exclusão inclusiva da vida na forma da vida nua. A

vida, não sendo política em si mesma, precisa ser excluída da coisa pública, porém é justamente a exceção, ou seja, a exclusão-inclusão “desse impolítico que fundamenta o espaço da política.” (AGAMBEN, 2017, p. 295). A captura da vida pelo dispositivo da exceção a transforma em vida nua ou uma vida separada de sua forma. No final do *Homo sacer I*, Agamben chega à conclusão de que o objetivo principal do poder soberano é produzir vida nua, que passa a ser sagrada, se tornou sacer. Isso quer dizer que se pode matar sem cometer homicídio. A máquina jurídico-política ocidental, então, funciona como limiar da articulação entre *bios* e *zoé*. Agamben (2017, p. 295), então, ressalta que “não será possível pensar outra dimensão da política e da vida se, antes, não formos capazes de desativar o dispositivo da exceção da vida nua.”

Agamben lembra que essa estrutura da exceção se revelou constituída de forma geral, em todos os âmbitos, tanto no jurídico-político como também na ontologia. Algo é dividido, excluído e rejeitado e, por essa exclusão, é incluído como *arché*. Dessa forma, como afirmam Matos e Gomes (2017, p. 48), “na máquina bipolar do Ocidente sempre algo é dividido, excluído, e exatamente por meio dessa exclusão, vem incluído como fundamento.” Aristóteles fez isso ao dividir a vida em vegetativa, sensitiva e intelectiva. A vegetativa foi excluída para servir de fundamento, *arché* para as outras. Vimos que Agamben verificou ser possível que a exceção possa ser vinculada à linguagem com a antropogênese. A linguagem exclui e separa de si o não linguístico e, no mesmo gesto, o inclui e captura como o que sempre já está em relação. Agamben nos mostra, então, em *Estado de Exceção*, que há uma máquina jurídico-política, que é formada por uma esfera normativo-jurídica (*potestas*), e outra em estado de anomia ou extrajurídico (*auctoritas*). O jurídico-político tem necessidade do elemento anômico para captar a vida. A *auctoritas* também tem a necessidade de afirmação frente à *potestas*. O estado de exceção, então, mantém a união desses dois elementos da máquina funcionando.

É possível pensar outra forma de vida que não seja captura pelo direito? Para Agamben, sim, pois a verdadeira vida não se vive no direito. Ele observa que os monges franciscanos, por exemplo, viviam as regras, mas que não se identificavam com o direito secular. Diferentemente do direito comum, os franciscanos viam a regra não como uma lei, não era uma legislação, mas uma obrigação moral. A norma brota da forma como se vive e não o contrário, a norma se aplica à vida. A proposta de Agamben, então, parte de pensar a vida inseparável de sua forma. Por isso, é preciso desativar o direito, torná-lo inoperoso através do uso. Assim é a metodologia arqueológica de Agamben, presente em sua obra: a forma de vida, que ele apresenta, segue essa lógica, pois ela é puramente existencial e deve ser liberada das assinaturas do direito. Inoperando a máquina bipolar entre *bios* e *zoé*, é possível uma política como *forma-de-vida*.

Agamben analisa, então, que é possível uma nova política, a *política que vem*, com a *forma-de-vida* através do conceito de *inoperosidade*. Constatamos ainda que Arendt, por sua vez, propõe uma verdadeira política, não administrativa da vida pelo conceito de *ação anárquica*. Para ela, a vida ativa é onde os homens podem manifestar a pluralidade, participar da vida pública. A tradição filosófica delimitou a política no caminho da contemplação e, como tal, forjou um sistema que é passível de não participação das pessoas nas decisões públicas, pois contemplar supõe estar sozinho, refletir com seu eu, tal como a proposta do rei filósofo em Platão. Isso não promove a participação popular, e as decisões são tomadas por uma pessoa ou um grupo unilateral, portanto não promove a democracia. Arendt considera que pensar e conhecer são atividades diferentes da política; porém o pensar filosófico é menos político, por estar mais distante das aparências. Mesmo assim, ela não nega que a atividade do pensar tenha uma importância para a política, pois incapacidade de pensar afeta diretamente a política, por induzir as pessoas à normas de conduta prescritas para uma sociedade em determinado tempo. O pensar pode auxiliar a política, a atividade do filósofo contribui realizando sua crítica desde fora. A *ação anárquica* é oposta a uma teoria contemplativa e é valorada pelo que Arendt chama de “virtuosismo”, no plano da práxis, portanto. Para ela, todo agir tem um elemento de virtuosidade e, na política, as instituições dependem, para sua existência, de homens de ação. Por isso, em Arendt, aquilo que foi esquecido, que estava oculto, é o espaço da liberdade enquanto *virtuosismo*, que deve ser exposto. Já o método arqueológico agambeniano das *signaturas* faz aparecer o elemento esquecido, que é o próprio “uso” e, dentro dele, *inopera bios e zoé*, fazendo surgir a política como forma-de-vida. Se, por um lado, Arendt acredita que é possível escapar da política administrativa, recorrendo ao *virtuosismo*, sustentando que é preciso reconhecer as virtudes políticas cardeais, como a coragem (nos livrar do mecanismo que captura a vida e legitima o aprisionamento da ação sob o jugo da necessidade); por outro, Agamben discorda que a categoria da ação pertença ao âmbito da política. Sob essa ótica, ele observa que a política pode ser plasmada sob uma perspectiva arqueológica. Realizando sua escavação, mostra que o uso, não a ação, é do âmbito político, pois, no uso, é possível pensar uma nova política que não seja mais capturada pelos dispositivos de manutenção biopolíticos.

[...] A religião capitalista, na sua fase extrema, está voltada para a criação de algo absolutamente Improfanável. [...] É possível, porém, que o Improfanável, sobre o qual se funda a religião capitalista, não seja de fato tal, e que atualmente ainda haja formas eficazes de profanação. Por isso, é preciso lembrar que a profanação não restaura simplesmente algo parecido com um uso natural, que preexistia à sua separação na esfera religiosa, econômica ou jurídica. A sua operação [...] é mais astuta e complexa e não se limita a abolir

a forma da separação para voltar a encontrar, além ou aquém dela, um uso não contaminado. Também na natureza acontecem profanações. O gato que brinca com um novelo como se fosse um rato – exatamente como a criança fazia com antigos símbolos religiosos ou com objetos que pertenciam à esfera econômica – usa conscientemente de forma gratuita os comportamentos próprios da atividade predatória (ou no caso da criança, próprios do culto religioso ou do mundo do trabalho). Estes não são cancelados, mas, graças à substituição do novelo pelo rato (ou do brinquedo pelo objeto sacro), eles acabam desativados e, dessa forma, abertos a um novo e possível uso. (AGAMBEN, 2007d, pp. 71 - 74).

Por essa via do uso, que destacamos no quarto capítulo e que vemos nessa última citação de *Profanações*, Agamben se distancia de Arendt, não por um mero desacordo teórico, mas por acreditar, para além da ação (que não pertence a política), que, somente profanando os dispositivos que articulam o poder, é possível fazer deles um novo uso. Usando a metáfora, podemos afirmar que ao substituir, o novelo pelo rato, como diz o texto acima, estaremos diante de uma situação inédita e aberta, em que as formas eficazes da profanação possibilitarão a *política que vem*.

6 REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos**. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. **Estado de Exceção**. 2. Ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007a.
- _____. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007b.
- _____. **Arte, Inoperatividade, Política**. In: CARDOSO, Rui Mota. *Política – Politics*. Giorgio Agamben; Giacomo Marramao; Jacques Rancière; Peter Sloterdijk. *Crítica do Contemporâneo: conferências internacionais Serralves*. Portugal. 2007c.
- _____. **Profanazioni** [2005], Roma: Nottetempo, 2005. [*Profanações*, tradução de Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2007d].
- _____. **Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo**. Milão: Neri Pozza, 2007e.
- _____. **O que resta de Auschwitz (Homo sacer II)**. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. **Mais além dos direitos do homem**. Tradução de Murilo Duarte Costa Corrêa. 2010a.
- _____. **Signatura Rerum. Sobre El Método**. Traducción de Flavia Cosla y Mercedes Ruviluso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010b.
- _____. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer, II, 2**. Trad. Selvino J. Assmann. (Coleção Estado de Sítio). São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. **Altissima povertá: regole monastiche e forma di vita**. Milano: Neri Pozza Editore, 2011b.
- _____. **Opus Dei. Archeologia dell'ufficio Homo sacer, II, 5**. Torino: Bollati Boringhieri Editore, 2012.
- _____. **L'Uso dei corpi. Homo sacer IV/2**. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- _____. **Stasis: a guerra civil como paradigma político, (Homo sacer II, 2)**. (17-34). Trad. Oliveira, M. V. X. In: Danner, L. F. Oliveira, M. V. X. (ORGS) *Filosofia do direito e contemporaneidade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015a.
- _____. **Stasis: La guerra civile come paradigma político. Homo sacer, II, 2**. 01 ed. Italia: Bollori Boringhieri Editore, 2015b.
- _____. **O Uso dos Corpos**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ARENDDT, Hannah. **The life of the mind**. Nova Iorque; Londres: Harvest; HJB Book, 1978.
- _____. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984.
- _____. **Da Revolução**. Trad. Fernando Dídimo Vieira. São Paulo: Ática, 1988.
- _____. **Origens do Totalitarismo**. Trad. de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **Lições Políticas sobre Kant**. Tradução e ensaio André Duarte de Macedo Rio de Janeiro: Dumará Distribuidora de Publicações LTDA., 1993.

_____. **The Human Condition**. Introduction by Margaret Canovan. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **A Vida do Espírito**. Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001a.

_____. **Sobre a Revolução**. Tradução de I. Morais. Lisboa: Relógio D'Água. 2001b.

_____. **A Condição Humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Homens em Tempos Sombrios**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **A Promessa da Política**. Organização e introdução de Jerome Kohn. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

_____. **Nós, os Refugiados**. Trad. Ricardo Santos. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2013.

_____. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2014.

6.1 Referências secundárias

AFRODÍSIA, Alexandre de. **La provvidenza: questioni sulla provvidenza**. (ed. S. Fazzo e M. Zonta, Milão, Rizzoli, 1999), p. 102-3.

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**. Tradução de João Dias Pereira. 1v. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. **A cidade de Deus**. Tradução de João Dias Pereira. 2v. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AGUIAR, Odílio Alves. **A recepção biopolítica na obra de Hannah Arendt**. *Conjectura*, v. 17, n. 1, p. 139-158, jan./abr. 2012.

AMÉRY, J. **Un intellettuale a Auschwitz**. Torino: Bollati Boringhieri, 1987. (Ed. Orig.

Jenseits Von Schuld und Suhne. Bewältigungsversuche eines Uberwltigen. Stuttgart, F. Klett, 1977.).

ARAYA, Adán Salinas. **Biopoder y teología económica. Revisión crítica de las propuestas de Giorgio Agamben**. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 31 Núm. 2. Universidad Complutense de Madrid, 2014. ARISTÓTELES. **A política**. Traduzido por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ÁRIO. **Lettera ad Alexandro**. 2, e Eusébio *de Cesareia, Ep. Caes., 4, em Manlio Simonetti* (ed.), *Il Cristo: testi teologici e spiritual in língua greca dal IV al VII secolo* (s.l., Fondazione Valla/ Mondadori, 1986.

ARISTÓTELES. **A política**. Traduzido por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

- _____. **A política**. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- ARON, R. **Essai sur les libertés**. [1965], Coll. Pluriel, Paris, Calmann-LÉvy, 1976.
- ASSMANN, Selvino. Stasis: A Guerra Civil como paradigma. **IHU On-Line**. São Leopoldo – RS, 15/abril. 2015. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/541769--stasis-a-guerra-civil-lida-por-agamben>. Acesso em 08 Agos. 2018.
- BARBOSA, Jonnefer Francisco. Vida nua e formas-de-vida: Giorgio Agamben, leitor das fontes greco-romanas. **HYPNOS**, São Paulo, número 30, 1º semestre 2013, p. 79-97.
- BAZZANELLA, Sandro Luiz. **A centralidade da vida em Nietzsche e Agamben frente a metafísica ocidental e a metafísica contemporânea**. [tese] / Paulo Roberto Sandrini; orientador, Selvino José Assmann. – Florianópolis, SC: 2010.
- BENJAMIN, Walter. **Über das mimetische Vermögen, in Gesammelte Schriften**. Edição a cargo de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- _____. **Documentos de Cultura, Documentos de barbárie**. São Paulo: Cultrix Editora, 1986.
- _____. **Sobre o conceito de história**. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENHABIB, S. **Models of public space: Hannah Arendt, the Liberal tradition, and Jürgen Habermas**. In: CALHOUN, C. (Ed.). **Habermas and the public sphere**. 4. ed. Massachusetts: The MIT Press, 1996.
- BERNSTEIN, Richard. **Rethinking the social and the political**. In: *Philosophical Profiles: essays in a pragmatic mode*. Pennsylvania: Univ. of Pennsylvania Press, 1986.
- BETTELHEIM, B. **Surviving, and others essays**. N.Y: Knopf, 1979.
- _____. **O Coração Informado**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1985.
- BOÉCIO. **De consolatione philosophiae**. 1, 6. [Ed. bras.: *A consolação da filosofia*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.
- CAFFO, Leonardo; PAPA, Ernesto C. Sferrazza. Nuda vita come animalità Un argomento di ontologia sociale contro Giorgio Agamben. *Revista Lo Sguardo*, N. 18, 2015.
- CHAVES, Edneila R. Modernidade, Revolução e Fundação da Liberdade: as Revoluções Americana, Francesa e Alemã. João Pessoa: **SAECULUM** – Revista de História. 13, p. 54-62, jul./dez. de 2005. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/index.php/srh/article/viewFile/11328/6442> em Acessado em 08/08/2018.
- CANOVAN, Margaret. **The political Thought of Hannah Arendt**. Nova York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- CANTISTA, Maria José. **O juízo político de Hannah Arendt segundo Paul Ricoeur**. In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade de Porto*. Vol. 23-24. 2007.
- CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- _____. Acerca da (não) distinção entre bíos e zoé. *Revista Interthesis*. Vol. 09. N. 02. Florianópolis, 2012.
- CORREIA, Adriano. **Os campos de concentração e a fabricação da superfluidade**. Goiânia: *Fragmentos de Cultura*, Goiânia/Go, v. 13, p. 201-216, 2003.

_____. A questão social em Hannah Arendt: apontamentos críticos. São Paulo: Revista **Trans/Form/Ação**, 2004.

_____. **Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

DANTAS, Gilson. **A Crítica de Hannah Arendt a Karl Marx**. Revista Sociologia em Rede, vol. 3, num. 3. 2013.

D'ENTREVÉS, M. P. **The political philosophy of Hannah Arendt**. London; New York: Routledge, 1994.

DES PRES, T. **The survivor: An anatomy of life in the death camps**. London: Penguin, 1977.

DORRIE, Henrich. **Hypostasis, Wort-und Bedeutungsgeschichte Nachrichten de Akademie der Wissenschaften** in Gottingen, Phil. Kl., 3, 1955, p. 35-92, ou em platônica minoria. Munique, Fink, 1976.

DUARTE, André de Macedo. Apresentação. In: **Lições Políticas sobre Kant**. Tradução e ensaio André Duarte de Macedo Rio de Janeiro: Dumará Distribuidora de Publicações LTDA., 1993.

_____. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Hannah Arendt, Biopolitics and the problem of violence: from animal laborans to homo sacer. **Selected Works** Janeiro. 2007. Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/2 . Acesso em 18 Mai. 2015.

DUBREUIL, Laurent. **De la vie dans la vie: sur une étrange opposition entre zôê et bios**. In: Labyrinthe, 2005.

FINLAYSON, James. **“Bare Life” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle**. In : **The Review of Politics**. University of Harvard, 2010.

FÓCIO. **Photii Epistulae et Amphilochia**. ed. L. G. Westerink, Leipzig, Teubner. V. 4. 1986.

FOUCAULT, Michel. **La arqueología del saber**, Buenos Aires: Siglo XXI, 1969.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRATESCHI, Yara Adario. **Democracia e Ditadura no Brasil: por que perpetuar a Ditadura?** Colóquio Internacional Hobbes. Hobbes e o Tempo. Porto Alegre. PUCRS, 2011.

FRY, Karin A. **Compreender Hannah Arendt**. Trad. Paulo Ferreira Valério. *Petrópolis*: Editora Vozes, 2010.

GIÃO BORTOLOTTI, Ricardo. **A propósito da noção de revolução em Hannah Arendt**. VI Congresso Internacional de História. Assis. 25 a 27/set. 2013. Disponível em: http://www.cih.uem.br/anais/2013/trabalhos/147_trabalho.pdf. Acesso em 09 Agos. 2018.

GODOY, Fernando Henrique Rovere. **Hannah Arendt e Giorgio Agamben: Duas visões do estado de direito**. 2013. Dissertação Tese (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, 2013.

GUERRA, Elizabete Olinda. **O fenômeno da vontade em Hannah Arendt**. 2013. Dissertação tese (Doutorado em filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

HABERMAS, J. **O conceito de poder em Hannah Arendt**. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (Org.). **Habermas**. São Paulo: Ática, 1980.

HONESKO, Vinícius. **As assinaturas de uma política que vem**. Desterro: Sopro, 2009.

- JUSTINO, **Dialogues avec Tryphon** (ed. G. Archambault, Paris, Picard, 1909), v. 1, p. 132. [Ed. bras.: **Diálogos com Trifão**, 2. ed. Patrística 3. São Paulo, Paulus, 1997.
- KANTOROWICZ, E. **The king's two hodies: a study in mediaeval political theology**. Princeton, 1957. Tradução italiana: *I due corpi del reo* Torino, 1987.
- KRISTEVA, Julia. **O Gênio feminino: A vida, a loucura, as palavras. Tomo I Hannah Arendt**. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.
- LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 11, n. 30, maio-ago, 1997.
- LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- MAGALHÃES, Theresa Calvet. **A categoria de trabalho (labor) em H. Arendt**. Ensaio n. 14, São Paulo, 1985.
- MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. **O Capital**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. **O capital: crítica da economia política: livro I, vol. I, 26a. ed.**. Traduzido por Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; Ana Suelen Tossige, GOMES. **A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben: Uso inoperoso e não constituinte do Poder**. Rev. Fac. Direito UFMG, Belo Horizonte, n. 71, pp. 47 - 68, jul./dez. 2017.
- MAY, Derwent. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro, LTC, 1988.
- MELANDRI, enzo. **La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia**. Macerata: Quodlibet, 1967.
- MIGNE, Jacques-Paul (ed.), **Patrologiae cursus completus: series graeca**. Paris, s. ed., 1857-1866.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben**. São Paulo: Editora LiberArs, 2012.
- NASCIMENTO, Marisangela. Soberania, poder e biopolítica: Arendt. Foucault e Negri. **Griot** – revista de filosofia, v.6, n. 2, dezembro – 2012.
- NAZIANZO, Gregório de. **Tutte le orazioni**. Ed. C. Moreschini. Milão, Bompiani, 2000.
- NEGRI, Antonio. **Poder Constituinte – Ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução: Adriano Pilatti Rio de Janeiro: D,P & A, 2002..
- _____. **Giorgio Agamben: The discreet taste of Dialectic**. In: Giorgio Agamben – Sovereignty and Life CALARCO, Matthew & DECAROLI, Steven (Org.). California: Stanford University Press, 2007.
- _____. A inoperosidade é soberana | Negri sobre o novo livro de Agamben. **Blog da Boitempo**. 2017. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/04/25/a-inoperosidade-e-soberana-negri-sobre-o-novo-livro-de-agamben/>. Acesso em: 08 agost 2018.
- OLIVEIRA, Luciano. **10 lições sobre Hannah Arendt**. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____, A herança foucaultiana de Agamben. 2011: **Revista Cult**. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/a-heranca-foucaultiana-de-agamben/>. Acesso em: 18 Mai. 2016.

- PEREIRA, Pedro Lucas Dulci. **O trono vazio: a teoria unitária do poder na genealogia teológica de Giorgio Agamben**. Dissertação Tese (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás, 2015.
- PINZANI, Alessandro; DUTRA, Delamar Volpato (orgs). **O Conceito de Poder em Habermas. Uma comparação com Arendt e Luhmann**. In: **habermas em discussão**. 2008, Florianópolis. Anais do Colóquio Habermas. Florianópolis: UFSC, 2005.
- PORRAS, Laura Quintana. De la nuda vida a la forma-de-vida. Pensar La Política Com Agamben Desde Y Mas Allá Del Paradgma Del Biopoder. **Revista Argumentos**, Vol 19, Número 052. Universidade Autónoma Metropolitana – Xochimilco, 2006.
- QUINTANA, L. Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt. In: **Revista de ciência política**. Vol.29, nº 1, 2009.
- RITTER, Joachin. **Historisches Wörterbuch der Philosophie**, 13 Bande, 1971 - 2007. Darmstadt, Wiss. Buchges, 2007. Edición electrónica.
- RUIZ, Castor Bartolomé. O advento do social: leituras biopolíticas em Hannah Arendt. **IHU On-Line**. São Leopoldo – RS, n. 392, ano XII. 05/mai. 2012. Disponível em:http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4432&secao=392. Acesso em 29 Out. 2014.
- _____. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. **IHU On-Line**. São Leopoldo – RS, n. 413, ano XIII. 01/abri. 2013. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4862&secao=413. Acesso em 29 Out. 2014.
- SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Apres. H. G. Flickinger. Trad. A. L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.
- TACIANO. **Oratio ad Graecos and fragments**. Ed. M. Whittaker, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- TERTULIANO. **Adversus Praxean**. Ed. G. Scarpat. Turim, Loescher, 1959.
- TORRES, Ana Paula Repolês. O sentido da política em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 30(2): pp. 235-246, 2007.
- VALERIO, Raphael Guazzelli. Sobre a biopolítica de Giorgio Agamben: entre Foucault e Arendt. **Griot – Revista de Filosofia**, v.8, n.2, dezembro/2013.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga**. Campinas: Papirus, 1989.
- VILLA, Dona. **Politics, philosophy and terror. Essays on the thought of Hannah Arendt**. Princeton: University Press, 1996.
- WAGNER, E. S. **Hannah Arendt & Karl Marx: O Mundo do Trabalho**. São Paulo, Ateliê, 2000.
- WOLIN, Sheldon. **“Hannah Arendt: democracy and the political”**. Salmagundi, nº 60, 1983.
- XENOFONTE. **Econômico**. Tradução e introdução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt's Storytelling**. In: Social Research, v.44, n.1, p.183-190, 1997.

ZIZEK, Slavoj. A volta dos mortos vivos. **Folha de São Paulo**. São Paulo, domingo, 08 de abril de 2007. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0804200717.htm>. Acesso em 08 Agos, 2018.