



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

FRANCO PEREIRA LEITE

POLÍTICA E LINGUAGEM SEGUNDO GIORGIO AGAMBEN

Londrina
2020

FRANCO PEREIRA LEITE

POLÍTICA E LINGUAGEM SEGUNDO GIORGIO AGAMBEN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli

Londrina
2020

FRANCO PEREIRA LEITE

POLÍTICA E LINGUAGEM SEGUNDO GIORGIO AGAMBEN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli

Universidade Estadual de Londrina – UEL

Professor Dra. Maria Cristina Müller

Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Daniel Verginelli Galantin

Pontifícia Universidade Católica – PUC/PR

Londrina, ____ de _____ de 2020.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma das partes mais difícil de um trabalho, não relativo a questões teóricas, mas pelo medo de esquecer alguém que foi importante na confecção de tal trabalho. Como escusa adiantada por esquecer alguém dedico esse trabalho a humanidade, pois sem esta é provável que tal empreitada não chegasse ao fim. No entanto quero elencar aqui algumas pessoas.

Agradeço a minha família que foi e ainda é meu refúgio. Agradeço a minha mãe, meu pai (*in momoriami*), a meus irmãos e irmãs e, sobretudo, a realza da família, Maria, Julia, Manu, Álvaro e o mais novo príncipe da família Benjamin, que no meu primeiro agradecimento ainda não habitava esse mundo, mas que agora já que sabe que seu nome é o sobrenome de um filósofo.

Também quero agradecer a alguns amigos em especial, são eles: Heitor Godinho Tanus, Milton Morilha Pioto, David Virgílio, Fernada Leão, Guilherme Franzon Schurmann, Rodrigo Lima de Oliveira e Guilherme Henrique da Silva Basco Garcia. Agradeço a eles que contribuíram com trocas filosófica ou simplesmente tiveram a paciência de ouvir minhas intenções a serem realizadas nesse trabalho.

Gostaria também de agradecer a todos os professores do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina que foram responsáveis na minha formação acadêmica. Em especial gostaria de agradecer aos pofessores Eder Soares Santos, José Fernandes Weber, Américo Grisotto e Miriam Donat, que foram professores no mestrado. Também em caráter especial quero agradecer a professora Maria Cristina Muller e ao professor Daniel Verginelli Galantin, que gentilmente aceitaram participar da minha banca de qualificação e defesa, permitindo assim que eu possa alçar voos mais altos.

Quanto as instituições, quero agradecer a Universidade Estadual de londrina com todas as ramificações, em especial a biblioteca e funcionários que nela trabalham, pois sem eles esse trabalho seria quase impossível de se realizar. Também gostaria de agradecer, e desejar boa sorte neste nefasto momento histórico, CAPES, por proporcionar uma bolsa de estudos para que tal trabalho fosse realizado.

Por fim, gostaria de agradecer ao meu orientador Marcos Alexandre Gomes Nalli, que me acompanha desde do ano de 2010, e sem ele esse trabalho não seria possível. Sei que ele não gosto de elogios, lembro-me que nos meus agradecimento no meu trabalho de conclusão de curso ele fez objeções a uma parte do meu agradecimento a ele, mas mesmo

sabendo que ele não gosta, vou repetir: Nalli, do fundo do meu coração, muito obrigado por ter participado da minha vida como professor, orientador, amigo e, embora você não goste, como pai. Sem você eu não seria o que sou hoje.

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade - em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ela assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida em que a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar e refletir.

Michel Foucault. O Uso dos Prazeres

LEITE. F.P. Política e linguagem segundo Giorgio Agamben. Dissertação de mestrado – Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 2018.

RESUMO

O presente trabalho teve por objetivo analisar a relação entre política e linguagem e quais as consequências resultantes da produção de um ser desprovido de linguagem nas obras do filósofo italiano Giorgio Agamben. Para tanto se fez necessário um percurso pela biopolítica Foucaultiana, visto que este foi o primeiro filósofo a tematizar tal questão e que Agamben recorre a ele, fazendo inversões, deslocamento e reinterpretações para estabelecer seu pensamento biopolítico. Em seu trabalho Agamben nos mostra como desde do mundo grego a linguagem é elemento indispensável para inserir o homem na esfera política e, pelo outro lado, como a falta da linguagem pode destruir os atributos político de um indivíduo ou um grupo de indivíduos, transformando-os em vidas que pela lógica da política atual, ou seja, a biopolítica, podem ser eliminadas sem nenhuma complicação jurídica por quem o faz, pois estes que são eliminados da política por não possuírem linguagem estão, concomitantemente, fora do ordenamento jurídico.

Palavras-chave: Agamben. Foucault. Biopolítica. Vida. Linguagem.

LEITE. F.P. Política e linguagem segundo Giorgio Agamben. Dissertation of master–
Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 2020.

ABSTRACT

This study aims to analyze the connection between politics and language and what consequences can result from the production of a being which lacks language, from the work of the Italian philosopher Giorgio Agamben. To reach this objective, it was necessary to go through the Foucauldian biopolitics, since he was the first philosopher to address this topic, and also because Agamben turns to him, making inversions, displacements and reinterpretations to elucidate his biopolitics approach. In his work, Agamben show us how since the greek world the language has been an essential element to insert man in the political sphere and, on the other hand, how the lack of language can destroy the political atributes of an individual or a group of individuals, turning them into lifes which, by the current political logic, that is, the biopolitics, can be eliminated without any legal complications for those who do it, for those who are eliminated from the political life, once they have no language, are simultaneously outside the legal system

Keywords: Agamben. Foucault. Biopolítica. Life. Language.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. O HORIZONTE POLÍTICO.....	3
1.1 O(S) CONCEITO(S) DE VIDA(S).....	4
1.1.2 FOUCAULT E A VIDA.....	4
1.1.3 AGAMBEN E A VIDA.....	7
1.2 POLÍTICA DA VIDA.....	12
2. POLÍTICA E LINGUAGEM.....	31
2.1 BIOS E A LINGUAGEM.....	31
2.3 GESTO.....	44
3. ESTADO DE EXCEÇÃO COMO NOMOS DO ESPAÇO POLÍTICO.....	49
3.1 PRESO OU DETIDO?.....	49
3.2 A ESTRUTURA NOMOLÓGICA DO CAMPO.....	53
4. A DESTRUIÇÃO DO ATRIBUTO POLÍTICO.....	61
4.1 A DESTRUIÇÃO OU MUTILAÇÃO DA LINGUAGEM.....	65
4.2 AQUELES QUE VIRAM A GÓRGONA.....	67
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	74
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	76

INTRODUÇÃO

A questão política ultimamente parece passar por um eclipse, a cada dia vemos mais e mais pessoas serem submetidas a condições degradantes que violam aquilo que chamamos direitos humanos e, talvez, a luta seja travada simplesmente pelo direito de manter-se vivo.

A tese foucaultiana de que a política tornou-se biopolítica obriga pensar como os processos biológicos vitais entraram no campo das estratégias políticas. Uma reflexão sobre tal tema deve investigar a base da formação política moderna do ocidente, para dessa forma compreender como indivíduos que são transpassados pelo biológico tornaram seres políticos, para depois entender como esses atributos políticos foram e são destruídos de modo a sobrar apenas uma vida biológica. Essa destruição dos atributos políticos segundo Giorgio Agamben está diretamente ligado a destruição daquilo que veio definir a espécie humana enquanto o que ela é, humano. Destruição que acontece com a eliminação da linguagem, seja a linguagem escrita, verbal, do puro gesto, ou qualquer forma que possa ser dotada de significação e inteligibilidade. É o estar na linguagem que vai garantir a esfera política, mas na via contrária, na destruição da linguagem, teremos a destruição do político, igualando os humanos a apenas animais. Demonstrar isso é a empreitada desse trabalho que se segue.

Na primeira parte o leitor encontrará uma análise da política contemporânea segundo Foucault e Agamben, como a primeira expõe suas considerações acerca da biopolítica: como ela surgiu, quais os mecanismos que garantiram seu surgimento e qual a finalidade dela no campo político. No tocante a Agamben, nessa primeira parte encontrará uma análise de como ele retoma os trabalhos de Foucault, mas também de Aristóteles, Hannah Arendt, entre outros, para compreender como a política atual funciona, ou seja, como a política deixou de atuar sobre uma ‘vida qualificada’ e volta-se para uma ‘vida não qualificada’.

Na segunda parte é apresentado ao leitor como a linguagem é um suprimento que insere o ser humano na esfera política, como por meio dela a humanidade conseguiu o estatuto político, qualificando vidas e indo além de uma categoria biológica. Em um segundo momento é apresentado o que é exatamente essa linguagem que insere os seres humanos na esfera política.

Na terceira parte encontra-se uma exposição de como Agamben concebe a estrutura de funcionamento da política atual, chegando ao Estado de Exceção como regra do espaço político e como a partir dele foi possível criar um ser que deixou de ser uma vida qualificável sendo abandonada a própria sorte.

Por fim é apresentado ao leitor como é possível que uma vida possa ser desqualificada sobrando somente uma vida biológica, vida que é desqualificada por uma supressão da linguagem que a exclui da esfera política.

1. O HORIZONTE POLÍTICO.

No livro *A História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, Michel Foucault discorreu sobre uma nova tecnologia de poder que inverteu o objetivo da política, essa inversão é exposta de modo essencial pelo filósofo em cerca de três linhas, que aqui reproduzo: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 1988, p. 156). Claro que Foucault não dedica apenas três linhas a uma questão tão importante como essa – o capítulo X do livro trata longamente deste tema, assim como seus cursos pronunciados no *Collège de France* como *Em Defesa da Sociedade e Território, Segurança e População* –, mas nelas podemos ver claramente onde opera tal inversão.

Essa tecnologia de poder chamada de biopolítica pode ser entendida em uma comutação literal, ou seja, política da vida, no entanto o que temos de atentar é o sentido que tem a palavra “vida”, aqui ela não pode ser levada em conta sem uma devida explicação, pois damos a ela um sentido muito amplo ou, no melhor dos casos, um sentido ambíguo, o que pode gerar confusões.

Quando damos um sentido mais amplo a palavra vida, como no caso da nossa vida do dia a dia ou nossa vida de cidadão, corremos o risco de sermos levados a pensar que toda política é uma política da vida, não que não seja de certa maneira, mas temos que entender que o termo vida aqui significa uma coisa particular, pois aí compreendermos de forma lúcida o que é uma política da vida, que é o ponto nodal de tal inversão realizada pela biopolítica.

Tanto para Foucault como para Agamben o conceito de vida é imprescindível, ele opera na filosofia de ambos, mas em cada uma adquiri um sentido diferente. A concepção de vida em Foucault está assentada na história e, como veremos, seu surgimento vai possibilitar uma biopolítica. Enquanto que em Agamben a vida é da ordem do ontológico, o que vai possibilitar que o filósofo faça uma extensão de aplicabilidade maior do conceito de biopolítica. Como esse conceito é fundamental cabe uma elucidação mais pormenorizada de como ele se configura em cada filósofo. Segundo uma linha cronológica vou começar por Foucault.

1.1 O(S) CONCEITO(S) DE VIDA(S)

1.1.2 FOUCAULT E A VIDA

A celebre passagem da *Vontade de Saber* que Foucault recorre a Aristóteles é muito esclarecedora para compreendermos o que o filósofo francês entende por vida, nessa passagem podemos ver claramente que o conceito vida ganha em Foucault um aspecto histórico. Este aspecto histórico está em como Foucault define o homem em Aristóteles, ou seja, como “um animal vivo” (“*un animal vivant*”), logo depois ele define o homem moderno como o animal que “sua vida de animal vivente” (“*sa vie d'être vivant*”) é o objetivo da política.

Ora, por que quando Foucault fala de Aristóteles ele não usa a palavra vida e sim animal vivente, e quando fala do homem moderno usa não só a palavra vida, mas também ser vivente? É uma mera questão estilística? Creio que não. Se Foucault não usa a palavra vida em relação a Aristóteles é porque segundo ele a vida não existia no mundo antigo. A vida só vai surgir muito tempo depois, naquilo que Foucault chamou de Idade Moderna, e que com seu surgimento também possibilitará o surgimento da biologia, junto com esta a vida é elemento indispensável para a instauração de uma política de aspectos biologizante.

A questão do surgimento da vida enquanto elemento biológico está mais bem trabalhado no livro que alçou Foucault ao mundo da filosofia, ou seja, *As palavras e as coisas* (1999). Nesse livro Foucault faz uma arqueologia do pensamento ocidental. Antes da publicação deste livro Foucault já havia publicado a *História da loucura* (2009) e *O nascimento da clínica* (2006), e neles já podemos ver o surgimento do modo de pesquisa arqueológico desenvolvido pelo filósofo, modo este que vai estar presente em *As Palavras e as coisas*, no entanto em cada obra citada podemos ver um compreensão do que seja a arqueologia foucaultiana¹.

Castro define que “a arqueologia não se ocupa dos conhecimentos descritos segundo seu progresso em direção a uma objetividade, que encontraria sua expressão no presente da ciência, mas da *episteme*, em que os conhecimentos são abordados sem se referir ao seu valor racional ou a sua objetividade” (CASTRO, 2009, p. 40).

O método arqueológico de pesquisa escava o solo histórico para assim poder delimitar as práticas discursivas, suas origens e possibilidades de emergência, é uma descrição que “não se refere aos conhecimentos nem ao ponto de vista de sua forma racional nem ao de sua

¹ Cf, Nalli, 2019a, p. 221-225.

objetividade, mas de suas condições de possibilidade, e mesmo de impossibilidade” (Nalli, 2019a, p. 225).

As palavras e as coisas tem por subtítulo *uma arqueologia das ciências humanas*, e essa arqueologia mostra que surgimento das ciências humanas só foi possível por transformações na ordem dos saberes e que elas mantêm uma relação com o triedro do saber (as ciências exatas, a analítica da finitude e a as ciências empíricas), ela não se confunde com nenhuma das três que compõe esse triedro, mas se situa “no espaço definido pela relação que mantêm com cada um deles” (CASTRO, 2019, p. 213), por isso Foucault estuda o triedro do saber para estabelecer o surgimento da das ciências humanas. Aqui, como deve ficar claro, não quero focar em uma análise das ciências humanas, mas nas ciências empíricas, para ser exato em uma parte das ciências empírica, ou seja, na biologia.

Antes da Idade moderna não existia a vida nem a biologia, esse fato é devido ao que a arqueologia nos mostrou: de que entre a idade clássica e moderna as *epistemes* eram diferentes. A *episteme* é “onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade” (FOUCAULT, 1999, p. XVIII - XIX).

Um traços característico da *episteme* em relação a vida e a biologia, mas também a outros conhecimentos, é interessante. É o que diz respeito a sua caracterização geográfica e temporal. Quanto ao temporal podemos ver dois pontos importantes, o primeiro que a *episteme* não se caracteriza como validação universal do saber; isso graça ao segundo ponto, ou seja, o fato dela ser histórica com limites bem demarcados. Então “se as *epistemes* definem as condições de possibilidade (não universais, mas históricas) de todo saber em cada época histórica determinada, haverá apenas uma *episteme* regendo os discursos que visam o conhecimento naquela época” (DUARTE, 2006, p. 104).

Como em cada época há apenas uma *episteme* que autoriza os saberes, seu surgimento ou não, assim a biologia precisou que houvesse disposições nessa ordem, ou seja, na *episteme*, para que ela pudesse surgir. Essa *episteme* que permite o surgimento da biologia se dá com o esfacelamento da *episteme* clássica e a instauração da *episteme* moderna, sem isso seria impossível o surgimento da biologia, pois a “ordem, sobre cujo fundamento pensamos, não tem o mesmo modo de ser a dos clássicos” (FOUCAULT, 1999, p. XIX).

Com o esfacelamento da *episteme* clássica e a instauração da moderna Foucault mostra o surgimento da biologia, mas essa só será possível graça a vida. Antes da *episteme* moderna a vida biológica não existia, o que existia eram seres vivos. Nas palavras de Foucault: “E que, se

a biologia era desconhecida, era por uma razão bem simples: é que a vida não existia. Existiam apenas seres vivos e que aparecia através de um crivo do saber constituído pela *história natural*” (FOUCAULT, 1999, p. 175).

Como disse, e podemos ver em Foucault, a criação da biologia e da vida é uma questão histórica, antes dela havia a história natural que se ocupava dos seres vivos. Desde o primeiro tratados sobre os seres vivos, ou seja, a *História dos animais* de Aristóteles, a vida não era o que estava em questão, o modo como o filósofo grego apresenta sua descrição dos animais não era necessário, por exemplo, abrir alguns cadáveres para se estudar a musculatura, órgãos, estrutura óssea, fluxo sanguíneo e toda complexidade que pode interferir na vida de cada animal em particular. Podemos pensar que o modo como Aristóteles lidou com os animais foi pautado na semelhança e dessemelhança (os aquático, os terrestres, os do ar, e, conseqüentemente, o modo de respiração dos aquáticos, do terrestres, etc), que encaixava os animais no grupo dos seres vivos.

Se a semelhança é o que marca a classificação dos animais na época de Aristóteles, na biologia a palavra que podemos usar para defini-la é diferença, ou melhor, funcionamento. Funcionamento de todo um organismo vivo. O que estará em questão é como funciona esse organismo vivo, mas não como uma coisa só, mas como o próprio nome diz um organismo, que é composto por órgãos, tecidos e células. Até essa parte elementar, a célula, terá sua importância na manutenção da vida de um organismo, podemos ver isso nas pesquisas mais avançadas sobre as células tronco que trabalha com possibilidade de construção de tecidos e órgãos para manutenção da vida um organismo.

Nessa representação de um organismo vivo nada melhor que o modelo zoológico, pois ele é mais complexo que o modelo vegetal, de modo que o mistério da vida aparece ainda mais misterioso. Para Foucault a taxinomia da Idade Clássica assentava-se no modelo vegetal enquanto na idade Moderna o que se tem como base é o modelo zoológico, e “isto é, como se supera a Idade Clássica no que tange à vida, cuja perspectiva é a da classificação taxonômica, e emerge na Modernidade um novo modo de encarar a vida, sustentado numa dinâmica de animalidade” (NALLI, 2019b, p. 105).

Foucault é enfático em mostrar asse mudança do modelo vegetal ao animal, diz ele:

A planta reinava nos confins do movimento e da imobilidade, do sensível e do insensível; já o animal mantém-se nos confins da vida e da morte. Esta o assedia de todos os lados; bem mais, ameaça-o também do interior, pois somente o organismo pode morrer, e é do fundo de sua vida que a morte sobrevém aos seres vivos. Daí, sem dúvida, os valores ambíguos assumidos, por volta do fim do século XVIII, pela animalidade: a besta aparece como portadora dessa morte, à qual, ao mesmo tempo, está sujeita; há nela uma

devoração perpétua da vida por ela mesma. Ela só pertence à natureza quando encerra em si um núcleo de contranatureza. Transferindo sua mais secreta essência do vegetal ao animal, a vida abandona o espaço da ordem e volta a ser selvagem. Revela-se mortífera nesse mesmo movimento que a vota à morte. Mata porque vive. A natureza já não sabe ser boa (FOUCAULT, 1999, p. 383)

Na citação supracitada Foucault além dessa substituição do modelo vegetal pelo animal coloca um outro elemento que surge concomitantemente com a vida, ele é a morte. Uma das características da vida, entendida como organismo vivo, é o fato que ela vai morrer, são duas partes que mantêm uma relação recíproca: “A vida é a raiz de toda existência, e o não-vivo, a natureza inerte, nada mais são que a vida decaída” (FOUCAULT, 1999, p. 384).

Como vemos adiante esses três elementos, biologia, vida e morte, serão de extrema importância à biopolítica de Foucault, mas por hora isso deve elucidar que o que Foucault entende por vida. Agora quero centrar-me no conceito de vida em Giorgio Agamben, como ele retoma de Foucault e Aristóteles e o aloca na sua biopolítica.

1.1.3 AGAMBEN E A VIDA

Nos livros de Foucault veremos que o filósofo entende como limiar da biopolítica o momento em que o biológico passa a ser o escopo da atuação política, mas outro filósofo, Giorgio Agamben, cerca de vinte anos depois também faz uma diferenciação do conceito vida. Diz ele:

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra vida. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprime o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bios*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo (AGAMBEN, 2002, p. 09).

Com essas palavras introdutórias Agamben abre seu livro *Homo Sacer* de 1995, cerca de um ano depois, com o livro *Meios Sem Fim*, o filósofo repete praticamente as mesmas palavras². Em ambos os livros Agamben aponta uma duplicidade de sentido da palavra vida.

² Em *Meios Sem Fim* Agamben exprime-se assim: “Os gregos não tinham um termo único para exprimir o que entendemos pela palavra *vida*. Serviam-se de dois termos semântica e morfologicamente distintos: *zoé*,

Para nós é difícil percebermos essa duplicidade, pois nas línguas modernas ela desapareceu, restando apenas um vocábulo que possui os dois sentidos (AGAMBEN, 2002, 2015).

A primeira palavra que os gregos usavam e que podemos traduzida por vida é *zoé*, ela é a vida da ordem do biológico, são os processos vitais que estão em todos os seres vivos, uma vida que é comum aos homens e aos demais animais, mas que também está presente nas plantas. Essa vida é aquela que mais cedo ou mais tarde, por motivos de um processo biológico que chega ao fim ou ainda pela antecipação do fim de um processo biológico, vai morrer.

Já o conceito de *bios*, que também podemos traduzir por vida, é algo pertencente somente aos humanos. Essa vida, como diz Agamben, é sempre dotada de uma forma de vida e jamais pode ser separada de uma forma. Forma de vida é o atributo que cada indivíduo impõe a si ou deixa impor a si em um processo de subjetivação: o pai, o filho, o estudante, o professor, mas também o marginal, o libertino, o devasso.

Alex Murray, em seu livro *Giorgio Agamben* (2010), dá duas definições para os conceitos de *zoé* e *bios* que bem poderiam ser os vocábulos de um dicionário sobre a terminologia agambeniana, ei-las aqui:

Zoé é vida. De forma simples, é existência. O homem, deuses e animais todos compartilham da *zoé* - ela é indistinta e vital. É também inqualificada, e isso é fundamental para Agamben. Ela existe antes da linguagem e da comunidade e é, portanto, a substância a partir da qual nós emergimos.

Bios é, pode-se dizer, o que emerge dessa substância. Como seres humanos nós vamos além da *zoé*, adentrando a esfera da *bios*, onde tentamos construir vida além da *zoé*, uma vida coletiva e qualificada. O espaço da *bios* é a polis, o espaço político coletivo que era a base das ideias de democracia da Grécia antiga (MURRAY, 2010, p. 61, tradução minha).

O que corretamente Murray aponta nas obras de Agambem é o fato de que a vida biológica, a *zoé*, é a substância da qual a vida qualificada, a *bios*, emerge. O que diferencia a vida humana, enquanto vida biológica, é que nas demais vidas essa possibilidade de emergência de uma vida qualificada não é possível, essa impossibilidade é devido a uma característica particular –embora haja discordância nesse tema– atribuída apenas aos seres humanos. Essa característica que possibilita os seres humanos tornarem-se *bios* é a linguagem, mas isso tratarei mais adiante.

Agamben já na introdução de *Homo sacer* faz um deslocamento na atuação da biopolítica, para ele a biopolítica não atua no recorte feito por Foucault, ou seja, no final do século XVIII

que manifestava o simples fato de viver, comum a todos os viventes (animais, homens, ou deuses), e *bios*, que significava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”. Como podemos perceber praticamente as mesmas palavras, se não iguais no todo ao menos igual no conteúdo e ser expressado.

até os dias atuais. Se para Foucault foi necessário que no alvorecer da modernidade surgisse a vida e a biologia para dessa forma termos um biopolítica, para Agamben, no entanto não vai ser assim, pois ele tem uma outra concepção de vida, o que permitiu a ampliação de cobertura biopolítica, segundo ele:

“A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanta a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir a luz a vínculo secreto que une a poder a vida nua” (AGAMBEN, 2002, p. 14).

Nessa fala de Agamben podemos ver um conceito que o afasta de Foucault, e que suscita algumas discussões. É o conceito de vida nua. O projeto *Homo sacer* de Agamben se inicia em 1995 com a publicação de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, do seu início até os dias atuais o projeto cresceu muito no número de obras publicadas pelo autor. Ao longo desse projeto podemos ver o conceito de vida nua e, em cada parte, com uma acepção diferente, mas sempre com um fundo comum. Outro problema que aparece nesse projeto é a não linearidade das publicações em relação a ordem do *corpus* que compõem o projeto *home sacer*. Em entrevista a Flávia Costa Agamben diz o seguinte sobre seu projeto:

Ao primeiro volume (O poder soberano e a vida nua, publicado em 1995), seguirá um segundo, que terá a forma de uma série de investigações genealógicas sobre os paradigmas (teológicos, jurídicos e biopolíticos) que têm exercido uma influência determinante sobre o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais. O livro *Estado de exceção* (publicado em 2003) não é senão a primeira dessas investigações, uma arqueologia do direito que, por evidentes razões de atualidade e de urgência, pareceu-me que devia antecipar em um volume à parte. Porém, inclusive aqui, o algarismo II, indicando a sequência da série, e o algarismo I no frontispício indicam que se trata unicamente da primeira parte de um livro maior, que compreenderá um tipo de arqueologia da biopolítica sob a forma de diversos estudos sobre a guerra civil, a origem teológica da oikonomia, o juramento e o conceito de vida (*zoé*) que estavam já nos fundamentos de *Homo Sacer I*. O terceiro volume, que contém uma teoria do sujeito ético como testemunha, apareceu no ano de 1998 com o título *Ciò che resta di Auschwitz. L'Archivio e il testimone*. (AGAMBEN, 2006, p. 131).

Esse três livros mencionados por Agamben comporiam a primeira fase de um projeto maior. Aqui vou centrar-me nessa primeira parte, ela será o objetivo da investigação sobre o conceito e vida e os desdobramentos da biopolítica agambeniana. Esta parte será suficiente para o escopo do meu trabalho, ou seja, nela já podemos ver a formulação da relação entre política e linguagem e uma explicação do que seria a vida nua e, além do mais, uma investigação do conceito vida nua por todo o projeto *Homo sacer* por si só seria muito extenso requerendo uma

pesquisa a parte, mais aprofundada e que recorresse a outras obras em que o conceito tem acepções diferentes, mas que de modo geral guardam uma boa similitude.

Nessa primeira parte do projeto *Homo sacer* já temos uma dificuldade, as três obras do projeto, mas também o livro *Meios sem fim*, trazem o conceito de vida nua. O problema é que se tomarmos a ordem cronológica temos um intervalo de quase dez anos e uso constante do conceito.

Em 1995 com o lançamento de *Homo sacer* é a primeira vez que o termo vida nua é usado com abundância, um ano depois ela volta aparecer em *Meios sem fim*, em ambos os textos temos o problema se a vida nua é algo diferente ou se é um sinônimo para o termo grego *zoé*, entendido com mera vida biológica. Para Nascimento, em *Homo sacer*, vida nua e *zoé* podem ser entendidas como sendo a mesma coisa:

No livro que inicia o projeto *homo sacer*, publicado em 1995, a expressão aparece pela primeira vez na introdução, como um substitutivo para palavra grega *zoé*, entendida pelo autor como como simples fato de viver, a qualidade de ser vivo, vida crua, vida no seu sentido natural (NASCIMENTO, 2012, p. 169).

A sinonímia entre vida nua e *zoé* em *Homo sacer* pode ser extraída da obra, uma passagem que elucidada bem isso diz:

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, e que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé* (AGAMBEN, 2002, p. 17).

Inicialmente parece que o problema está resolvido, que vida nua e *zoé* seriam a mesma coisa. No entanto, não é bem assim. Em algumas partes do texto Agamben aponta para uma possível diferença entre *zoé* e vida nua. Para ele a vida nua não é a “simples vida natural, mas a vida exposta a morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário” (AGAMBEN, 2002, p. 96). Partes a favor de uma sinonímia entre vida nua e *zoé* e, do outro lado, partes contra. Portanto vejamos o que seja a vida nua.

A vida nua é politização da *zoé*, é, de que forma for, encontrar o seu *bíos*. Ela nasce entre a vida qualificada e vida meramente natural, mas não é uma nem outra.

A vida nua não é *zoé*, não é animalidade nem infância, é a transposição para o espaço político daquilo que deveria estar circunscrito à esfera particular da casa. *Polis* é o espaço da *bios*, não da *zoé*. Quando o inqualificado da *zoé* ingressa no espaço qualificado e qualificador da polis, ele não pode mais

permanecer na negação de toda qualificação, ainda que, como vida nua, ela seja qualificada apenas por meio de sua resistência a aceitar a investidura de uma qualidade. Sua nudez é reveladora de sua qualificação, algo que a *zoé* não pode suportar em si sem se transformar (...) Ao qualificar o ingresso da *zoé* na polis como vida nua, essa vida qualificada como nua já não é mais *zoé* embora não possa também ser caracterizada como *bíos*; encontra-se tanto na urgência de uma qualificação, quanto na impossibilidade de assumir qualquer qualidade (BAPTISTA, 2014, p. 64).

A vida nua é nua de forma, desprovida de qualquer qualificação, não é uma volta a *zoé*, mas é algo produzido para que esta que estava excluída da *polis* possa ser incluída nos cálculos políticos, dito de outra forma, a vida nua é a politização da *zoé*, é quando esta que estava resguardada ao *oikos* é chamada ao centro da *ágora*, o coração da polis e da política. Nessa distinção Murray afirma que:

Vida nua (ou em italiano, nuda vita) é aquela que é produzida pela separação entre *zo* e *bios*. *Zo* não é vida nua. Embora eles possam parecer similares, e às vezes possam estar aparentemente combinados no texto de Agamben, eles possuem atributos radicalmente diferentes. Pode ser útil discutir aqui a categoria de vida. Se *zoe* é vida, e *bios* é uma vida qualificada ou política, qualquer tentativa de qualificar a vida por meio de atributos como bom ou nu é um distanciamento da *zoe*. Portanto, vida nua existe no reino da política e resulta do fato de que a *zoe* adentrou a polis na sua própria conceituação (MURRAY, 2010, p. 61, tradução minha).

Portanto, *zoé* e vida nua são a mesma coisa? Não. A diferenciação entre elas aqui é importante? Também não, e explico porque não.

Mais importante que uma diferenciação precisa entre vida nua e *zoé* é a relação entre política e linguagem, é este o norte deste trabalho. O que é produzido pela linguagem ou sua ausência pode ser chamado de *bios*, *zoé* ou vida nua. É como se tivéssemos uma máquina e o produto que é feito por ela, no momento quero centrar-me na máquina para entender seu funcionamento, mas sem descartar por total o fato que ela produz algo, seu produto será motivo para outra investigação. Outro ponto que permite tomar vida nua e *zoé* como sinônimos é que mesma com a diferenciação feita por Agamben entre entre ambas uma coisa é comum elas guadam,km em comum: elas estão além ou aquém da linguagem, e é esta que separa as duas de um modo de vida qualificado, ou seja, é por meio da linguagem que a esfera política surge criando assim as oposições *zoé-bios* ou vida nua-*bios*.

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva (AGAMBEN, 2002, p. 16).

Enquanto a *bios* está no âmbito da linguagem a *zoé* e vida nua estão fora da linguagem, é isto que pretendo demonstrar. Portanto, por haver ainda uma discussão acerca da igualdade entre vida nua e *zoé* devido a similaridade entre ambas, e também pelo fato das duas serem um fora da linguagem, opto por tomar vida nua e *zoé* como sinônimo.

1.2 POLÍTICA DA VIDA

Desde do mundo grego a *zoé* estava excluída da esfera política, a vida biológica não era o objetivo da política, tanto que seu espaço por excelência era o *oikos*, resguardada à procriação. É nesse sentido que Foucault fala que o homem é um animal vivo, visto que a vida não existia na época de Aristóteles, mas a sua capacidade de existência política não se funda na *zoé*, o que quero dizer com isso é que a *zoé* é apenas um substrato para *bios*, substrato entendido no sentido de resíduo, de resto.

Uma analogia que pode jogar luz nesse ponto é com uma planta, que para se desenvolver tem o solo como substrato, mas isso não adiantaria de nada se não houve algo externo, a luz do sol, para que ela possa se desenvolver. Alguns elementos são fundamentais para a fenologia de uma planta, mas os básicos são os nutrientes e luz apropriada, o substrato do qual a planta retira seu alimento pode ser substituído e até mesmo não existir –como no caso das orquídeas pertencentes ao gênero das vandaceas–, mas uma coisa que não pode faltar é a luz solar, cada planta vai precisar de uma quantidade específica, ora mais ora menos, mas todas vão precisar dela. A luz solar permitirá que uma planta possa desenvolver-se, florir, dar frutos e por fim dar sementes, ou seja, a luz vai permitir que que uma planta desenvolva todo seu potencial, algo parecido também acontece com os seres humanos. Nós, assim como as plantas, necessitamos de um substrato, a *zoé*, mas assim como as plantas necessitamos de algo mais que um substrato, algo que nos faça crescer e nos desenvolver, para que assim possamos realizar todas nossas potencialidades. Tanto humanos quantos as plantas necessitam de um substrato, mas a *conditio sine quo* para o desenvolvimento não vai estar única e exclusivamente no substrato, mas é algo que está além deste, algo que é externo ao substrato, de modo que este pode ser entendido como resto.

Em uma linguagem Agambeniana a *bios* seria realização daquilo que Foucault diz ser a capacidade de uma existência política do homem, enquanto a *zoé*, por sua vez, seria a vida biológica. É sobre a *bios* que a política atuou durante milênios, todas as sanções políticas não atuavam sobre a *zoé*, mas sobre as formas de vida (*bios*) que podem ser atribuídas a uma vida

(*zoé*), de forma mais lúcida, se a *zoé* era atingida isso era secundário primeiro o que era atingido era a *bios*. A *bios* era o objetivo da política porque ela tem algo que é característico dela, que a insere no espaço coletivo, fazendo da *polis* seu espaço por excelência, isso, como foi dito, é devido a algo que vai além da *zoé*, além do substrato, é a linguagem, mas desse ponto tratarei um pouco mais adiante, agora vou concentrar-me em entender como a política pode se encarregar da vida biológica.

Claro que não podemos traçar uma linha rígida entre vida biológica e vida política, muito pelo contrário, a linha que separa ambas é muito tênue, pois uma vida é o substrato da outra, o biológico é o que garante uma existência política, sem ela não temos o espaço político. E essa dificuldade de separar o biológico e o político cria uma zona de indecibilidade entre ambos, onde não notamos o preto nem o branco, mas o que nos aparece é uma zona cinza (AGAMBEN, 2015). Foucault foi um dos primeiros filósofos a questionar a entrada da vida biológica nos cálculos políticos, tentando esmiuçar como houve tal inversão na política moderna, para assim tentar desfazer aquilo que Agamben posteriormente veio chamar de zona cinzenta. É nessa oposição entre vida biológica e vida política que opera a inversão biopolítica descrita por Foucault, fazendo com que a política passe a ser política da vida.

A partir dos anos setenta os trabalhos de Foucault voltaram-se para a análise das relações de poder, naquilo que ficou conhecido como analítica do poder, o desenvolvimento da sua analítica do poder culminou na biopolítica. Esse desenvolvimento, para se concretizar, precisou de elementos precedentes, que em um desenvolvimento histórico baseado em continuidade e descontinuidade foram moldando as relação de poder até o ponto em que a política transformou-se em biopolítica. Um desses elementos que permitiu a política encarregar-se da vida biológica, tornando-se assim biopolítica, foi o princípio de soberania. Mas para entender o que é esse princípio de soberania temos que entender o que Foucault chamou de relação de poder, ou seja, uma nova interpretação do que é poder, portanto vejamos o que seja essa nova concepção acerca do poder.

A expressão ‘relação de poder’ é central para compreender o que Foucault chamou de uma analítica do poder, ou seja, uma nova maneira de interpretar a problemática que gira em torno do poder. Foucault faz um deslocamento na compreensão do que seria o poder, e essa nova perspectiva pode ser bem observada no seu livro *Vigiar e punir* (2010). Logo no início dessa obra Foucault expõe duas formas de exercício do poder, de um lado temos o poder do soberano, do outro lado uma forma de exercício do poder marcado pela disciplina³. O que

³ Cf. o relato de Foucault (FOUCAULT, 2010, p. 9-13) sobre a suplício de Damiens em 1757 e sua citação do regimento da Casa dos jovens detento de Paris, redigido por Léon Faucher em 1838.

Foucault quer ao contrapor o suplício infligido contra Damians com o regulamento redigido por Léon Faucher é também enfatizar que a lógica de funcionamento do poder mudou ao longo do tempo. Assim como na ordem do saber houve disposições que permitiram a troca de *episteme* possibilitando o surgimento da biologia e da vida, também na ordem da política teremos mudanças na forma de como as relações de poder se apresentam.

Foram três formas de exercício do poder estudada por Foucault; o poder soberano, a sociedade disciplinar e, por fim, a biopolítica. Cada forma de exercício do poder tem suas peculiaridades, mas de modo geral podemos dizer que o poder soberano age de forma *a posteriori*, o poder disciplinar é marcado sobretudo por ser uma forma *a priori*, e a biopolítica seria uma forma de poder também *a priori*. O poder soberano no seu deixar viver só se tornara fazer morrer depois de certo ato cometido, é uma justiça reparadora. O poder disciplinar com toda sua vigilância, enquadramentos, punições e entra outras formas de adestramento qualifica-se como um poder muito mais da ordem da prevenção de não transgredir uma norma, as transgressões da norma serão punidas tendo em vista uma não futura transgressão da norma, algo como punir para que não venha a cometer novamente uma transgressão à norma. Já a biopolítica tende a gerir todos os processos vitais, até a morte entendida como o fim de todo um processo vital entrará nesse cálculo, mas o que ela traz de novo são estratégias bem pensadas antes de serem aplicadas.

De modo geral três forma de exercícios de poder, sendo que cada uma é marcada por certas especificidades, uma não e o desenvolvimento da anterior, embora possam guardar alguns pontos em comum –talvez, por exemplo, a biopolítica em determinados momentos seja até mais disciplinar que própria sociedade disciplinar–, mas o cerne de cada uma tem um objetivo diferente. Aqui quero me ater em duas particularmente, em primeiro lugar a essa forma de exercício do poder marcado pela soberania e, em segundo lugar, na biopolítica propriamente dita

Mas antes de adentrar a esse ponto vou expor mais uma faceta da interpretação do poder dada por Foucault, isso porque ela também irá clarificar o como do exercício poder soberano e da biopolítica. Essa interpretação de Foucault diz respeito a não sinonímia entre poder e estado.

Foucault ao tematizar o poder o afastou da concepção jurídica que seria legitimada pelo Estado. Para ele o Estado não seria o ponto central do qual o poder emana, no máximo o Estado é uma forma de gerir as relação de poder que permeia toda a sociedade, mas que são independentes dele. Foucault contrapõe duas forma de analisar o poder, diz ele:

O que me parece certo é que, para analisar as relações de poder, só dispomos de dois modelos: o que o Direito nos propõe (poder como lei, proibição, instituição) e o

modelo guerreiro ou estratégico em termos de relações de forças. O primeiro foi muito utilizado e mostrou, acho eu, ser inadequado: sabemos que o Direito não descreve o poder. O outro sei bem que também é muito usado. Mas fica nas palavras: utilizam-se noções pré-fabricadas ou metáforas ('guerra de todos contra todos', 'luta pela vida') ou ainda esquemas formais (as estratégias estão em moda entre alguns sociólogos e economistas, sobretudo americanos). Penso que seria necessário aprimorar esta análise das relações de força (FOUCAULT, 1984, p.176).

Foucault dirige muito mais sua analítica do poder para o modelo guerreiro ou estratégico, pautado nas relações de força. "É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisa-lo a partir das técnicas e táticas de dominação" (FOUCAULT, 2010, p. 30).

Mesmo Foucault direcionando sua análise do poder para relações de força ela não deixou a questão da soberania de lado, o desenvolvimento de uma teoria da soberania e do Estado vem para mostrar como não há uma sinonímia entre eles e o poder e, também, porque ambos moldam em partes essas relações de poder que não são imanentes a eles. Foucault diz que:

Situar o problema em termos de Estado significa continuar situando-o em termos de soberano e soberania, o que quer dizer, em termos de Direito. Descrever todos esses fenômenos do poder como dependentes do aparato estatal significa compreendê-los como essencialmente repressivos: o exército como poder de morte, polícia e justiça como instâncias punitivas, etc. Eu não quero dizer que o Estado não é importante; o que quero dizer é que as relações de poder, e, conseqüentemente, sua análise se estendem além dos limites do Estado. Em dois sentidos: em primeiro lugar, por que o Estado, com toda a onipotência do seu aparato, está longe de ser capaz de ocupar todo o campo de reais relações de poder, e principalmente porque o Estado apenas pode operar com base em outras relações de poder já existentes. O Estado é a superestrutura em relação a toda uma série de redes de poder que investem o corpo, sexualidade, família, parentesco, conhecimento, tecnologia, etc. (FOUCAULT, 1980. p, 122).

O Estado e a soberania não são elementos produtores do poder, mas funcionam como gerenciadores dessas relações de poder, para mostrar isso que Foucault analisou a soberania em relação ao poder. Dito isso irei agora voltar a questão da soberania nos texto do filósofo para elucidar como houve a inversão do princípio de soberania que permitiu que a política tornasse biopolítica.

A questão da soberania foi estudada por Foucault e exposta no seu curso de 75/76, *Em defesa da sociedade*, no *collège de France*, ali o filósofo fez um grande estudo da soberania fundada na relação de guerra, e nos diz que um nome se destaca quando se faz uma análise dessa natureza, é o nome de Hobbes.

Esse destaque que se dá ao nome de Hobbes é devido a como ele funda sua teoria política, isto porque a constituição do Estado para ele vem para justificar o fim de uma guerra, a guerra de todos contra todos que reina no Estado de natureza. Este Estado segundo Hobbes, é um Estado de permissividade que impede a própria vida humana, Hobbes diz que:

Portanto tudo aquilo que é válido para um tempo de guerra, em que todo homem é inimigo de todo homem, o mesmo é válido também para o tempo durante o qual os homens vivem sem outra segurança senão a que lhes pode ser oferecida por sua própria força e sua própria invenção. Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultura da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta. (HOBBS, 1979 p.116).

Por causa desse Estado pernicioso, Hobbes fundaria sua teoria política. Para evitar o maior mal que pode acometer ao homem, a morte violenta, e todos os outros citados acima. Os homens, segundo Hobbes, firmariam um pacto que possibilitaria a existência de um terceiro, um indivíduo artificial que receberia todos os direitos que os homens possuem no Estado de natureza, inclusive o direito de matar. Quando tal transferência de direitos for realizada ela já não pode mais ser questionada, pois ela nasce justamente da deliberação do indivíduo: questionar a lei, é questionar a si mesmo. Por esse raciocínio Hobbes chega a uma soberania absoluta e inquestionável, não é à toa que a tradição deu a Hobbes o título de Absolutista.

Não que Hobbes não seja absolutista, mas Foucault crê que ele seja absolutista⁴ por outro motivo. Para Foucault, Hobbes não queria eliminar o medo da morte violenta, nem o estado de natureza com os seus perigos, mas eliminar a possibilidade da conquista que, na época, ameaçava o capitólio do Estado. O século XVII na Inglaterra foi um período conturbado, passando por duas guerras civis⁵, o que motivou Hobbes a tomar diversas estratégias contra a conquista e derrubada da monarquia, o filósofo chegou a fazer uma tradução da *Guerra do Peloponeso* do historiador grego Tucídides para criticar a democracia grega⁶. Nas páginas introdutórias Hobbes mostra como o historiador grego está inclinado a ver na democracia a

⁴ Cf. FOUCAULT, 2010 p. 73-96 referente a aula de 4 de fevereiro de 1976, em especial o último tópico da aula: “O que Hobbes queria eliminar”.

⁵ Uma dessas guerras, a Revolução Puritana, Hobbes acompanhou de perto, mas na outra, a Revolução Gloriosa, que também gira em torno da conquista o filósofo já havia falecido.

⁶ Cf. Thomas Hobbes: os textos introdutórios da sua tradução de História da Guerra do Peloponeso, de Tucídides, disponível na Unisinos Journal of Philosophy, Vol. 19, No 2 (2018).

menos apreciativa forma de governo que pode resultar na sua própria dissolução, por outro lado Hobbes mostra que Tucídides apreciava mais o governo da realeza. Para Foucault, é justamente a conquista e, conseqüentemente, a derrubado do rei que Hobbes queria eliminar com seus discursos. “Quando o capitólio do Estado foi ameaçado, um ganso despertou os filósofos que dormiam. Foi Hobbes” (Foucault, 2010, p. 83).

Quando Foucault faz essa análise de qual discurso Hobbes queria eliminar e chegando à questão da conquista, o pano de fundo era a teoria do direito que sempre tende a proteger o soberano, não é à toa que Hobbes não elimina o medo da morte após a constituição do Estado, mas o centraliza na figura do soberano, só ele vai ter o direito de matar, isso para manter a soberania. Assim como o pensamento de Hobbes, o direito moderno foi criado com o intuito de proteger a figura do monarca, é isso que Foucault diz:

Parece-me que há um fato que não se pode esquecer: nas sociedades ocidentais, e isto desde a Idade Média, a elaboração do pensamento jurídico se fez essencialmente em torno do poder régio. Foi a pedido do poder régio, foi igualmente em seu proveito, foi para servir-lhe de instrumento ou de justificação que se elaborou o edifício jurídico de nossas sociedades. O direito no Ocidente é um direito de encomenda régia (Foucault, 2010, p. 23).

Toda a formação do direito, portanto, tem como escopo salvaguardar o soberano e, para isso, um direito todo especial surgiu com esse objetivo. Esse direito Foucault chamou de princípio de soberania e diz que em seu início ele tinha como função a proteção do soberano.

Na aula de 17 de março de 1976 e no último capítulo da *História da Sexualidade I*, Foucault trata de forma mais acabada deste direito todo especial que visa a proteção do soberano. Em ambos os textos Foucault tratou do direito de vida e morte que o soberano tem sobre seus súditos. Esse direito o soberano podia invocar quando sua pessoa encontrava-se ameaçada, seja por um inimigo interno ou externo, mas ele não podia ser invocado de modo indiscriminado. “Entre soberano e súditos, já não se admite que seja exercido em termos absolutos e de modo incondicional, mas apenas nos casos em que o soberano se encontre exposto em sua própria existência: uma espécie de direito de réplica (FOUCAULT, 1988, p.147)”, ou seja, um poder que age de forma *a posteriori*. Esse direito, que foi formulado como o direito de vida e morte, Foucault diz que na realidade é o direito de deixar viver ou fazer morrer. Em momentos de paz, o soberano deixaria que seus súditos vivessem, mas se um deles levanta-se contra o soberano, este pode exigir a sua morte para salvaguardar sua pessoa.

No entanto, tanto em seu livro como no seu curso, Foucault nos alerta para o fato de que esse direito se exerce sempre do lado da morte, na *História da Sexualidade* ele diz o seguinte:

O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como "de vida e morte" é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver (FOUCAULT, 1988, p. 148).

Já em *Em defesa da Sociedade*, diz que:

O direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte. O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar e que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida (FOUCAULT, 2010, p. 202).

Esse direito de exigir a morte para salvaguardar o soberano segundo Foucault decorre da *pátria potesta*, que no mundo romano era o direito que pai de família tinha de dispor da vida dos membros da sua casa. Só que no mundo romano esse direito recebe uma reformulação bem mais atenuada (FOUCAULT, 1988), pois ele só poderá ser invocado quando a figura do soberano está em risco.

Embora esse poder possa culminar com fim da vida biológica, ele ainda não pode ser entendido como uma política da vida, pois não é a vida biológica que ele tende a proteger e a morte que o soberano pode exigir é para garantir a sua vida enquanto entidade política, e não da população como um todo quando surgir a biopolítica. Como disse Foucault esse poder tende sempre ao lado da morte, o fazer morrer é seu ponto máximo, o viver é apenas 'deixar', o soberano não faz viver ele apenas deixa viver, se o soberano não é atacado internamente nem externamente a vida segue normalmente. A política marcada pelo poder soberano não pode ser entendido como uma política da vida, uma melhor classificação para ela seria uma política de seres vivos, entendidos como na taxinomia da Idade Clássica que não conhecia a vida, mas apenas seres vivos. O que está em jogo no poder soberano seria a vida política, a *bíos* de Aristóteles, não é a vida no sentido biológico que nasce com a Idade Moderna; não são os problemas atinentes ao biológico que fazem a máquina política funcionar ou moldam as relação de poder.

Só veremos surgir uma política da vida quando esse direito for invertido, quando o ponto máximo desse direito for um fazer viver, mas isso não acontece na época de Hobbes e tão pouco vai ser o soberano o objetivo de proteção desse tipo poder.

Com o advento da biopolítica aquela vida que surge no alvorecer da Modernidade passa a ser o fim último da política, assim como houve disposições na ordem do saber também

aconteceu o mesmo no exercício do poder político. A vida, não só para a biologia, mas também pra política, torna-se a pedra de toque, o ponto comum de convergência, “foi nada menos do que a entrada da vida na história — isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder — no campo das técnicas políticas (FOUCAULT, 1988, p. 154)”. Portanto, ao mesmo tempo que temos uma instauração de todo um campo do saber relativo aos processos vitais também temos a influência desse saber na política.

O ponto característico do poder soberano é morte que ele pode exigir, mas quando o biológico é aposta dos poderes político a morte surge como uma parte da vida, a morte não é algo externo a vida, pelo contrário, é imanente a ela, e por isso que deve ser gerenciada em níveis aceitáveis. A instauração da biopolítica no final do século XVIII ao mesmo tempo que inverte o objetivo da política também inverte o direito de ‘fazer morrer, deixar viver’. Essa dupla inversão foi necessária para que a vida biológica entrasse nos cálculos políticos. O poder não vai mais tender ao lado da morte, mas a partir do surgimento da biopolítica ele terá que se encarregar das características biológica de toda uma espécie: a espécie humana.

Não se trata mais de gerir corpos simplesmente, mas gerir a totalidade dos corpos que compõem uma espécie biológica, que tem suas particularidades em relação a outras espécies com as quais coabitam o mundo. O indivíduo não é o único nem o mais importante problema dessa nova tecnologia de poder, o corpo, na verdade, se constitui como problema pelo fato de pertencer a um grupo, se os poderes políticos vão ter acesso ao corpo não é mais para devolver a morte simplesmente, mas para poder fazer viver, sobretudo fazer viver enquanto elemento pertencente a um todo. Esse todo nas Estados moderno é a sua população, grupo que será a preocupação dos governos, nesse ponto Foucault é enfático quando diz:

Uma das grandes novidades nas técnicas de poder, no século XVIII, foi o surgimento da "população", como problema econômico e político: população-riqueza, população mão-de-obra ou capacidade de trabalho, população em equilíbrio entre seu crescimento próprio e as fontes de que dispõe. Os governos percebem que não têm que lidar simplesmente com sujeitos, nem mesmo com um "povo", porém com uma "população", com seus fenômenos específicos e suas variáveis próprias: natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, incidência das doenças, forma de alimentação e de habitat (FOUCAULT, 1988, p. 31).

Não é à toa que quando a política volta-se à vida biológica categorias da biologia sejam evocadas. Quando o que está em questão é o biológico é de se suspeitar que a terminologia usada também será do âmbito biológico. Quando Foucault fala das ‘variáveis’ e temas específico de uma ‘população’ isso não é uma terminologia criada pelo filósofo, mas todo uma

gama de palavras e expressões usadas pelos governos, mas que têm suas origens na biologia. O termo população, além de ser um conceito do âmbito político, é um tema também recorrente na biologia.

A palavra população vem do latim *populus* que também dá origem a povo, portanto inicialmente a palavra designava os seres humanos, mas que foi tomada pela biologia para submetê-la a uma outra classe, a de espécie. Em biologia o conceito de população pode variar de acordo com os limites arbitrários e naturais, ou seja, são os limites estabelecidos que vão determinar o que é uma população. De modo geral quando esse conceito, já com uma carga biológica, volta para a política os seus limites são bem definidos, tudo bem que por linhas imaginária que são as fronteiras de cada país, portanto em biopolítica população é a totalidade de indivíduos que coabitam um país com fronteiras delimitadas.

Como a biopolítica não vai atuar do lado da morte, aquele princípio de soberania expresso no direito todo especial do reclamo da morte política de um ser, vai agora ter que atuar do lado da vida biológica. “Pode-se dizer que o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte (FOUCAULT, 1988, p. 15)”. A vida no sentido biológico vai ser majorada para que a população possa viver mais, por isso as campanhas de higienização das cidades, campanhas de vacinação, a preocupação com problemas demográficos, com a circulação das mercadorias e riquezas, com a proliferação das doenças, enfim, com todos os problemas que, de uma maneira ou de outra, podem aumentar ou diminuir a vida de uma população.

Obviamente que cada mecanismo biopolítico atua sobre um indivíduo, mas como dissemos essa atuação sobre um indivíduo não o tem como escopo e sim a soma dos indivíduos, ou seja, a população. Existem uma infinidade de mecanismos biopolíticos em vigor nos dias de hoje, alguns desses elementos já um pouco antigos outros nem tanto. Um que já nos é conhecido a tempos e no seu início gerou revolta, mas ainda hoje estamos submetidos a ele é a vacinação. Aqui tomo o exemplo da vacina porque, como veremos, ela foi grande responsável no processo de crescer a vida enquanto espécie, ela contribuiu e contribui para que a população não sofra perda em grande número de seus membros, mas, ao mesmo tempo ela também mostra como a bioiplítica gerência a morte. Também quero trabalhar esse exemplo aqui devido aos problemas atuais que, de certa maneira, o mundo vem enfrentando, como o surgimento constante de novos vírus, como no caso do corona vírus ou o vírus H1N1, que causam alvoroço no mundo todo devido a um medo constante de uma pandemia, o que gera um movimento frenético na busca de uma vacina por parte da comunidade científica. Por último também gostaria de tomar o exemplo da vacina em decorrência do movimento antivacina, que ultimamente vem ganhando

fama e que possibilitou a volta de doenças que eram tidas como erradicadas. Em suma, a vacina é um exemplo que ainda estamos em um cenário biopolítico, além disso ela se constitui como um dos elementos biopolítico mais difundido no mundo.

Na história do Brasil um fato importante foi a Revolta da Vacina no começo do século passado na cidade do Rio de Janeiro, que na época era a capital do país. Na época o Brasil sofria com as epidemias de varíola, sarampo, febre amarela e peste bubônica. Estas epidemias eram decorrentes das condições sanitárias da cidade, visto que a cidade era um amontoado de lixo, o que facilitava a propagação de doenças. Para resolver o problema o então presidente eleito, Rodrigues Alves, decidiu por uma reurbanização da cidade para melhorar o saneamento, para que assim deixasse de haver as milhares de mortes anuais por causa das doenças. “Para isso, conseguiu poderes quase ditatoriais para o engenheiro Pereira Passos, nomeado prefeito, e para o médico Oswaldo Cruz, nomeado diretor do Serviço de Saúde Pública” (CARVALHO, 1987, p. 93).

Muitas medidas foram adotadas, entre elas a destruição de casebres e cortiços que eram habitados pela população mais pobre, o alargamento de ruas e avenidas, a recompensas por ratos entregues as autoridades competentes, combate a doenças entre outros pontos. No tocante a questão do combate as doenças uma das medidas adotadas foi a vacinação, que não foi feita de modo pacífico, mas, pelo contrário, de forma autoritária e sem esclarecimentos à população.

O médico sanitarista Oswaldo Cruz foi um dos agentes mais importantes dessa campanha de saneamento da então capital do Brasil, para isso eram distribuídos raticídios, compra de ratos, remoção de lixo e entulho. No final restou a eliminação da varíola que seria feito pela vacinação obrigatória, autorizada pela lei Nº 1.26, de 31 de outubro de 1904⁷. Essa vacinação obrigatória não foi bem vista pela população, isto devido ao fato de ser uma coisa totalmente nova da qual muitos desconfiavam da eficácia e temiam os efeitos adversos.

Quando falamos da revolta da vacina temos que entender que a vacinação não foi o único motivo que gerou tal revolta. A revolta foi consequência de todo um processo de reurbanização da cidade do Rio de Janeiro que ficou conhecido como ‘bota-abaixo’⁸, referente as demolições sistemáticas de casebres e cortiços feitas pelo então prefeito da cidade Pereira Passos.

⁷ Lei disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1900-1909/lei-1261-31-outubro-1904-584180-publicacaooriginal-106938-pl.html>

⁸ O termo ‘bota-abaixo’ servia tanto para designar o processo de reurbanização pelo qual passou o Rio de Janeiro quanto o prefeito da cidade Pereira Passos. O termo virou um verbete do *Dicionário de política republicana do Rio de Janeiro*, que pode ser consultado no *Atlas histórico do Brasil*, disponível em: <https://atlas.fgv.br/verbetes/o-bota-abaixo>.

Pouco mais de cem anos depois da Revolta da Vacina a questão da obrigatoriedade da vacina volta a ser temas de estratégias do governo. Só que agora não será mais uma obrigatoriedade como no início do século passado, em que os agentes de saúde junto com a polícia invadiam as casas e faziam a vacinação forçada, mas uma obrigatoriedade que obriga os indivíduos a submeterem-se a ela. Aqui me refiro ao projeto de lei Nº 1716, de 2019⁹. Esse projeto prevê a obrigatoriedade da apresentação da carteira de vacinação ou similar no ato da matrícula no Ensino Infantil e Fundamental. No Estado do Paraná temos uma instrução normativa similar à esfera federal que, no entanto, estende a obrigatoriedade da apresentação da carteira de vacinação também no ato da matrícula no Ensino Médio¹⁰. A questão da obrigatoriedade atualmente, seja em esfera estadual ou federal, se dá diferentemente da Revolta da Vacina, mas ambas as obrigatoriedades se assentam no mesmo princípio: a defesa da população.

A obrigatoriedade da vacinação no projeto de lei é algo mais refinado que na Revolta da Vacina, refinado pelo modo como é imposta, não vai ser mais agentes do governo, seja de saúde ou de polícia, que vão impor a obrigatoriedade da vacina, mas os próprios indivíduos ou responsáveis de indivíduos que estão destinados à vacinação, pois do contrário impede o acesso a direitos fundamentais e obrigatórios, neste caso direito à educação. É toda uma série de artimanhas para que não se possa escapar à vacinação.

Todo o processo de reurbanização da cidade do Rio de Janeiro quanto os dispositivos legais de hoje em dia referentes à vacinação não estão interessado no indivíduo isoladamente, mas na população. São dois elementos distintos que tem por intuito a eliminação de doenças que podem provocar grandes cortes na população, no entanto a vacinação na época da revolta eram estratégias biopolíticas *a posteriori* visto que o país passava por epidemias, no entanto hoje os projetos de leis também são estratégias biopolíticas só que se caracterizam por serem *a priori* visto que o objetivos é eliminar possíveis ameaças de epidemias, é uma proteção da população antes mesmo do ataque de qualquer epidemia.

A origem da vacina é datada do século XVIII e é atribuída ao médico inglês Edward Jenner, no seu estudo intitulado *An inquiry into the causes and effects of the variolae vaccinae* (1801) –publicado originalmente 1798–, e foi justamente a varíola, que na época era

⁹ Conferir documento na íntegra em: http://www.educacao.pr.gov.br/arquivos/File/instrucoes/2018/instrucaoconjunta01_2018_seed_sesa.pdf

¹⁰ Conferir documento na íntegra em: http://www.educacao.pr.gov.br/arquivos/File/instrucoes/2018/instrucaoconjunta01_2018_seed_sesa.pdf

responsável por inúmeras mortes, que impulsionou o médico à invenção da vacina. A invenção da vacina aconteceu de uma forma inusitada, forma essa que também deu origem ao termo. Vacina vem do latim *vaccinus* que significa derivado da vaca, isto porque Jenner percebeu que pessoas que ordenhavam vacas eram imunes a varíola, pois eram expostas a forma animal da doença presentes nas vacas que ordenhavam, foi a partir desse fato que Jenner percebeu que poderia produzir um ‘medicamento’ que poderia combater a forma humana da doença. Esta descoberta deu ao mundo a forma da inoculação de uma cepa mais fraca do vírus de determinadas doenças para que o corpo pudesse produzir anticorpos para que quando a pessoa entrasse em contato com o vírus propriamente dito seu sistema imunológico já possuísse as defesas contra tal fator etiológico.

Embora as descobertas de Jenner não foram imediatamente aceitas elas já foram suficientes para que ele fosse considerado o pai da vacina. Mas com o tempo outros médicos confirmaram os efeitos benéficos da vacina, o que levou a um aprimoramento da vacina e sua extensão à outras doenças, de modo que em pouco mais de dois séculos a gama de vacinas aumentaram de forma significativa. Hoje em dia o número de vacinas existentes é gigantesco e nossa relação com elas começa já nas primeiras horas de vida. Assim que nascemos é recomendado a inoculação de pelo menos duas vacinas, uma contra hepatite B e outra contra tuberculose, esta é a BCG que deixa sua famosa marca no braço da maioria das pessoas que a recebem.

No primeiro ano de vida uma criança que segue rigorosamente o calendário de vacinas proposto pelo ministério da saúde receberá mais vacinas que os restantes dos seus anos de vida, ora essa imunização das crianças tem um objetivo específico, por um lado evita futuramente gastos com tratamentos com doenças, mas, sobretudo, garante uma maior longevidade e reduz a mortalidade infantil de uma população. Aqui a vacinação atua como um fator biopolítico, ela atua para que não haja cortes drásticos na população nem no seu começo nem no seu desenvolvimento, o fator vacinação garantiu a eliminação de perigos biológicos que poderiam acometer a espécie humana aumentando assim a vida enquanto espécie, ou seja, biológico.

A preocupação com a imunização dos recém nascidos foi um dos fatores que contribuíram para queda do número da mortalidade infantil no país, no entanto esse problema novamente ressurge no nosso horizonte. Esse número do aumento da mortalidade infantil está atrelado em partes ao congelamento no investimento na saúde, mas também tem sua base no movimento antivacinas que ultimamente vem sendo divulgado pelo mundo¹¹. Esse movimento antivacinas

¹¹ No caso do Brasil o Instituto Fiocruz tem desenvolvido pesquisas sobre a escolha dos pais não vacinarem seus filhos. Nesse ponto é ilustrativo o artigo *Cultura versus lei na decisão de não vacinar crianças*:

foi um dos responsáveis para que doenças tidas com erradicadas voltassem a cena, como exemplo temos os surtos de sarampo que acometeram a Europa e os Estados Unidos, lugares onde o movimento antivacinas é forte. No Brasil esse movimento vem crescendo, de modo que pais se recusam a vacinar seus filhos, essa escolha do pais de vacinar seus filhos advém de informações equivocadas e muitas vezes mentirosas.

Para que o movimento antivacina não aumente e, conseqüentemente permita que doenças que outrora foram consideradas erradicadas voltem a assolar o país, tramita na Câmara dos Deputados um projeto de lei que criminaliza a não vacinação das crianças¹². A justificativa do projeto se inicia da seguinte forma: “A saúde pública é um dos bens jurídicos mais caros, pois, em razão do descuido no seu trato, a sociedade culmina por definhar”. Nota-se a preocupação que é dada a saúde pública, essa preocupação é explicitada no final da sentença, ou seja, o definhar da sociedade.

O que chama a atenção, tanto nos projetos de lei quanto na instrução normativa apresentadas acima, é a preocupação com a saúde da população. Não é o indivíduo simplesmente a ser protegido mas toda a população, a obrigatoriedade da vacinação é decorrente do fato de que um indivíduo não imunizado pode representar um perigo biológico à população – no tocante a educação é devido ao fato de um não imunizado representar um perigo para o demais componentes da comunidade escolar, enquanto na não vacinação dos recém nascidos pode representar um perigo em relação ao número de viventes que chegam a idade adulta, em suma, os dois casos podem diminuir a população.

No entanto um questionamento válido à vacinação é aquilo que o Ministério da Saúde chama de efeitos adversos à vacinação. Mas esse questionamento não tem nada em consonâncias com as falsas notícias que circulam sobre as vacinas, antes é um questionamento em relação a política aplicada, que nesse caso também é biopolítico.

Aqui podemos ver a face obscura da biopolítica, ou seja, o momento em que a biopolítica para garantir a vida da população cria-se mecanismo que matam, e a vacina é um exemplo disso. No *Manual de vigilância epidemiológica de eventos adversos pós-vacinação* (2014) editado pelo Ministério da saúde, traz no nome o famigerado efeito adverso pós-vacinação, um deles é morte. A morte aqui não algo desejável, por isso o adjetivo adverso, ela se caracteriza mais

significados atribuídos por casais de classe média em São Paulo, Brasil, disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-311x00173315>.

12 Conferir projeto em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=B5602C9E9ABCEC5DB27596CC17487CB7.proposicoesWebExterno2?codteor=1772934&filename=PL+3842/2019

como um acidente de percurso, é o deixar morrer da biopolítica, ou seja, é expor o vivente a um mecanismo que antes de impetrar a morte tem por objetivo o fazer viver. O que acontece nesse caso e que para se fazer viver acaba deixando morrer, é a morte aparecendo como algo imanente a vida e que deve ser gerenciado. No caso da vacina esse gerenciamento é pautado na lógica ‘um por todos’, ou seja, para o governo é válido que um pequeno número de pessoas morram para que a maioria sobrevivam.

Esse questionamento dos efeitos adversos pós vacinação liga-se aquilo que Foucault denominou de função assassina do Estado, no entanto essa função assassina do estado só pode ser evocada se tem por objetivo a proteção da população, segundo o filósofo:

Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça (FOUCAULT, 2010, p. 215).

Aqui Foucault mostra dois aspectos importantes em relação à biopolítica. O primeiro é o fato de que o perigo não é algo exclusivamente externo a população; o perigo agora pode ser encontrado na própria sociedade. O segundo é que a morte não é mais o oposto da vida, que deve ser eliminado, mas algo que lhe é imanente e que deve ser gerido. Por isso que os governos falam, cada um ao seu estilo, de efeitos adversos da vacinação. Estes que são mortos decorrentes a vacinação são perigos biológicos que podem acometer toda população. Sendo assim suas mortes não representam um problemas para os Estados, mas sim a erradicação de um perigo que pode colocar em risco toda a população, por isso “São mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros” (FOUCAULT, 1988, p. 150).

Como uma população pode correr o risco de extinção, como no caso de várias espécies que ao longo da história foram extintas, os governos julgam válido que aqueles que representam um perigo biológico para os demais membros de uma população sejam eliminados, mas sempre tendo em vista o todo em detrimento do individual, visto que a biopolítica não é individualizante, mas totalizante. A vacinação sendo uma espécie de biopolítica branda, ou seja, são mecanismos que não incitam à morte diretamente, mas que apenas expõem os indivíduos à morte; não é a intenção dos governos matar, mas se isso ocorre é porque são os ‘acidentes’ de percursos na tentativa de aumentar a vida da população.

Para que tal fato não ocorra com a espécie humana a vida da população deve ser preservada, seus aspectos mais importantes, como natalidade, longevidade e mortalidade, deverão ser levados em conta, como alerta Foucault no curso *Em defesa da sociedade*, mas os elementos novos desse dispositivo biopolítico não consiste em aplicar a morte

indiscriminadamente, a morte será muito mais encarada como uma devolução do que como uma prática de morte.

A inversão do direito de ‘fazer morrer, deixar viver’ opera dos dois lados, ao mesmo tempo que vemos um “causar a vida” também podemos ver um “devolver à morte”, isso porque a morte não é mais algo que deva ser afastado na sua totalidade, mas deve ser reduzida ao nível do aceitável. O que os poderes políticos atuais descobriram é que a morte não vai ser mais o polo negativo que deve ser eliminado, mas algo que deve ser gerido no nível do aceitável, do tolerável, visto que todos nós vamos morrer. “Em suma, a morte não é mais o negativo externo da vida, mas é o cume de todo um processo vital do qual lhe é imanente. Jocosamente falando: também faz parte da vida morrer” (NALLI, 2011, p. 146-147)”.

A morte entrará nos cálculos políticos, pois, com dissemos, ela é entendida como um aspecto da vida e, como todo aspecto referente ao vivente, deve ser gerenciada. Mas isso estabelece um paradoxo no pensamento político, que diz justamente o seguinte:

Como um poder como este pode matar se é verdade que se trata essencialmente de um poder de aumentar a vida, de prolongar sua duração, de multiplicar suas possibilidades, de desviar seus acidentes, ou então de compensar suas deficiências? Como, nessas condições, é possível, para um poder político, matar, reclamar a morte, pedir a morte, mandar matar, dar ordem de matar, expor à morte não só seus inimigos mas mesmos seus próprios cidadãos? Como esse poder de morte, como exercer a função da morte, num sistema político centrado no biopoder? (FOUCAULT, 2010, p. 214).

A questão da morte aparece como uma incoerência segundo Foucault, pois a biopolítica tem por objetivo aumentar a vida. Para entendermos como a biopolítica expõe indivíduos à morte ou mesmo incita a morte de indivíduos para que outros sobrevivam temos que retomar à lógica do biológico, aquela que vê a soma dos indivíduos como uma população, como uma massa de indivíduos vivos no sentido biológico do termo.

A biopolítica pode deixar de ser uma forma branda de um exercício de poder sobre a vida, para tornar-se uma tanatopolítica. Mas mesmo quando a biopolítica torna-se uma tanatopolítica, atuando sobretudo do lado da morte, o que se tem em vista é a vida da população. Foucault, embora não houvesse usado nenhum dos termos, já havia apontado para tal fato e como exemplo para isso usou a política usada em todo Terceiro Reich, pois “o nazismo é, de fato, o desenvolvimento até o paroxismo dos mecanismos de poder novos que haviam sido introduzidos desde o século XVIII” (FOUCAULT, 2010, p. 218). Como o nazismo é a

biopolítica levada às últimas consequências quero aqui me deter sobre esse exemplo para mostrar como o biológico reflete no político.

Em 18 de Outubro de 1935, o governo nazista da Alemanha fazia a ratificação da ‘*Lei de Proteção à Saúde Hereditária do Povo Alemão*’, promulgada em 15 de setembro daquele ano. Essa lei permitia identificar quem era considerado judeu ou não. O curioso de tal lei é que a classificação entre judeu e não-judeu não é um critério religioso, mas político/biológico. Esta lei era imposta a qualquer pessoa que quisesse, por exemplo, se casar e, para isso, era necessário uma autorização do governo nazista. A autorização não era concedida se a pessoa tivesse até a terceira ou quarta geração sangue judeus, também era recusado para pessoas que sofriam de doenças hereditárias, aqui não é o religioso mas o biológico que está em cena. Menos de um mês essa lei foi estendida a demais grupos, como ciganos e negros, pois o governo nazista acreditava que esse tipo de casamento, que misturava as raças, podia representar um perigo ao povo ariano.

Fest na biografia de Hitler, mostra que um dos primeiros contatos que Hitler teve com a eugenia foi com a revista *Ostara*, editada pelo monge Jorg Lanz von Libenfels, que em um de seus cartazes de divulgação trazia o seguinte anúncio: “Você é louro? Nesse caso, você é um gerador da civilização e contribui para mantê-la! Mas certos perigos o ameaçam! Leia então a literatura dos louros e dos defensores do homem!(FEST, 1991, p. 37)”.

Mas o que seria um ‘gerador de civilização’ ou, então, o que quer dizer ‘mantê-la’ e os ‘defensores do homem’ que tal panfleto apresenta, ou, ainda, qual o propósito de Libenfels com a revista que editava? A resposta é apresentada na sequência:

Lanz von Libenfels tinha o propósito de fundar e organizar uma espécie de heróis masculinos arianos destinados a formar a vanguarda da raça dos senhores louros de olhos azuis na luta sangrenta contra as raças mestiças e inferiores. Sob o signo do estandarte da cruz gamada, que hasteava na sua fortaleza em 1907, prometia substituir a luta de classes propugnada pelos socialistas pela racial, devendo para tanto utilizar “o cutelo da castração”. Lanz preconizava a aplicação sistemática de práticas de educação e de eliminação “para exterminar os subomens e desenvolver o homem superior da nova era”. À seleção metódica dos nascituros e à higiene racial correspondiam um conjunto de medidas prevendo esterilização e deportação para “a floresta dos símios”, assim como a liquidação por meio de trabalhos forçados e assassinatos. “Filhos dos deuses”, dizia ele, delirante, “apressai-vos em fazer imolação a Frauja” deponham a seus pés os filhos dos subomens! (FEST, 1991, p. 37).

Antes mesmo de Hitler chegar ao poder em 1933, as teorias eugenistas já eram populares na Alemanha, o que Hitler fez foi apenas apoiar-se nelas para poder desenvolver sua plataforma

de governo, assim pode refinar mecanismo de poder da ordem do biológico. Já que o povo ariano é uma população, uma categoria biológica, é no âmbito do biológico que a política nazista atuou.

Aquela concepção de Darwin, exposta no quarto capítulo de *A Origens das Espécies*, intitulado *A seleção natural ou a persistência do mais apto*, é vista de forma clara na eugenia alemã. No texto de Darwin é exposto fatores que podem contribuir ou prejudicar a vida de uma espécie, como a questão sexual, os cruzamentos, a extinção pela seleção natural e os resultados da seleção natural nos descendentes. Estes elementos da teoria darwiniana estão presentes de modo claro na eugenia nazista. Na concepção dos nazistas os judeus constituía uma classe inferior dentro da espécie humana, que poderia atuar como elemento destruidor dos ditos superiores, por isso a proibição do casamento entre judeus e arianos. Contudo os judeus também foram assimilados a um vírus, antes da ‘solução final’ os nazista colocaram os judeus nos chamados guetos, sendo o mais famigerado o gueto de Varsóvia, que na época era um lugar insalubre, cheio de doenças e vírus; a lógica para mandar os judeus para este lugar é simples: é apenas mais um vírus a ser colocado ali. Sobre a questão dos judeus serem assimilados a um vírus Fest salienta que para os nazistas:

Os judeus serão certamente uma raça, mas não são seres humanos. Não podem ser seres humanos criados a imagem de deus eterno. O judeu é a imagem do diabo e o judaísmo é a tuberculose racial dos povos”... A partir do momento em que negou que o judeu fosse um ser humano e invocou, em apoio de sua tese, os termos da parasitologia, já não se tratava apenas de arenga de um demagogo, mas de uma teoria terrivelmente grave, com cuja ajuda pretendia providenciar a cura da humanidade. A própria lei natural exigia que, atendendo uma moral irrefutável, fossem tomadas medidas contra o “parasita”, “a eterna sanguessuga”, “o vampiro dos povos (FEST, 1991, p. 259).

Os dois maiores regimes totalitários do novecentos, nazismo e stalinismo, tiveram fortes influencias de teorias biológicas. Overy, que fez um belíssimo trabalho comparando a figura de Hitler e Stalin, diz que na Rússia o que prevaleceu foram as teorias de Lamarck, pois para o biólogo francês a evolução estava diretamente ligada ao meio naquilo que ficou conhecido como lei do uso e do desuso, portanto “Os socialistas tendiam mais para ciência lamarckiana porque a melhoria social estava claramente ligada às mudanças no ambiente socioeconômico” (OVERY, 2009, p. 255). Já a Alemanha de Hitler teve Charles Darwin como biólogo que fundamentava a política. Overy, recorrendo ao eugenista nazista Eugen Fischer, é enfático;

Na Alemanha, Darwin triunfou. Ali, o debate favoreceu a justificativa de que as características eram herdadas e que uma forte e vigorosa raça só poderia ser

originada pela seleção natural. “Todas as características humanas”, escreveu Eugen Fischer, diretor desde de 1926 do recém-fundado instituto de eugenia alemã, “normais e patológicas, físicas ou mentais – são formadas por fatores hereditários”(OVERY, 2009, p. 256).

No mesmo século que viveu Darwin também surgiu, baseado na sua teoria, o darwinismo social, ou seja, a justificação política com base no biológico. O Estado nazista não foi o criador do darwinismo social, seu de/mérito na verdade funda-se na ampliação de um darwinismo social. Os nazistas fizeram existir uma correlação entre o biológico e o nacionalismo jamais vista antes. Em um conversa entre Rauschning e Hitler – embora haja uma discussão se Rauschning era um nazista ou anti-nazista e se seus encontros com Hitler realmente existiram, isso em nada afeta a tese de Overy e que aqui é defendida de que o biológico reflete no político – Overy cita uma fala em que o *Führer* lamenta que “A política hoje é completamente cega, sem fundamento biológicos e objetivos biológicos” (RAUSCHNING, 1941, p. 244 apud OVERY, 2009, p. 257).

O biológico no nazismo era um dos limites que definia o que era a população ariana, para ser mais preciso o sangue era um dos limites para definir a nação alemã na época do nazismo. Overy dedica um capítulo, *Nações e Raça*, para mostrar como a nacionalidade alemã estava fundada no conceito de raça e para isso os nazistas se apoiavam na metáfora do sangue, pois seria o sangue que transmitiria a nacionalidade alemã e não questões geográficas e culturais, diz ele;

O sangue e não a terra foi a característica definidora da nação nacional-socialista. O uso da palavra “sangue” em vez de “gene” foi uma escolha semântica; quando os cientistas alemães do século XIX classificaram as raças de acordo com a qualidade, falaram de “sangue” como variável chave. A metáfora do sangue era facilmente entendida e condizente com um nacionalismo mais místico, que o via como o veículo de um espírito nacional particular fluindo de uma geração para a seguinte. A lei de nacionalidade de 1939 na Alemanha definiu os de nacionalidade exclusivamente alemã em termos de sangue. Um sangue “racial comum” [*Volksblut*] era visto por Hitler como a condição prévia para nação alemã (OVERY, 2009, p.583).

A já citada Lei de Proteção do Povo Alemão era uma das artimanhas responsáveis por garantir uma pureza do sangue alemão, para isso, como dissemos, proibia o casamento de alemães de sangue puro com não-alemães, no entanto se tal regra fosse seguida ainda sim restariam vivos aqueles que não eram alemães de sangue puro, aqueles que com base no sangue não formariam a nação alemã ou, em termos biológicos, haveriam aqueles que não tinham o sangue da população alemã. Para este restariam a proibição de se casarem ou então a

esterilização compulsória e, por fim, a eliminação sistemática. É na eliminação sistemática que essa política pautada no biológico mostra sua face mais assustadora, essa face é a da morte, é quando a biopolítica para fazer viver torna-se um tanatopolítica. Mesmo proibindo o casamento de alemães com judeus, a esterilização de doentes mentais e deficientes, ainda que houvesse uma preocupação com a pureza do sangue, na mente dos nazistas o ‘vírus judeu’ ainda permanecia vivo, portanto para que se viva mais e melhor esse perigo biológico tem de ser eliminado na sua totalidade. Mas quanto a eliminação sistemática promovida pelos nazistas não necessitamos de muitos argumentos para provar sua existência, seis milhões de mortos já é um argumento bem sólido.

A lógica política dos nazistas é biopolítica e essa lógica pode ser expressada nas seguintes palavras de Foucault:

[...] quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu - não enquanto indivíduo mais quanto espécie - viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar (FOUCAULT, 2010, p. 215).

Mas como uma política tão cheia de racismo pode ser implementada? Como foi autorizada a morte de milhões de pessoas para que outras pudessem permanecer vivas? Como pode surgir e atuar uma política da vida? Como a política tornou-se biopolítica? Como a biopolítica pode produzir mecanismos que incitam a morte? Como uma política que tem por objetivo aumentar a vida pode tornar-se uma tanatopolítica ou, ainda, uma necropolítica? Como a vida biológica, que estava excluída da esfera política, pode ser inserida na esfera política?

Para respondermos essas questões temos que entender primeiro como um ser vivo, uma *zoé*, torna-se um indivíduo político e, para isso, temos que voltar a nossa base política, ou seja, os gregos.

2. POLÍTICA E LINGUAGEM

A oposição entre *bios* e *zoé* está presente nos gregos, bem trabalhada, sobre tudo, em Aristóteles, especialmente quando o filósofo exprime o que é o homem. Aristóteles atribui ao homem dois aspectos fundamentais, que Foucault retomará por mostrar a inversão operada pela biopolítica, que é o fato de ser um ser vivo e ter capacidade política. A política grega, centrada na *bios*, estabelece um nexos com a linguagem, nexos que vai possibilitar a existência política.

2.1 BIOS E A LINGUAGEM

Aristóteles estabelece uma diferença entre o homem e o animal, porém pelo menos dois elementos são comuns a ambos: primeiro é o fato de que tanto o animal como o homem estão vivos, ambos são categorias transpassadas pela lógica do biológico, nos dois existem processos vitais que um dia vão se extinguir; o segundo fato que Aristóteles cita como comum aos homens e animais é a *phoné*, ou seja, a voz. A *phoné* é algo muito mais ligado ao biológico, sendo portanto atribuída tanto aos humanos quanto demais animais. No entanto, os humanos tem algo que vai além da voz: o homem é um animal que possui linguagem. A relação política e linguagem é tão grande em Aristóteles que é fácil demonstrá-la. Vejam essa passagem da política:

Agora é evidente que o homem, muito mais que as abelhas ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único animal entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode identificar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade (*POLÍTICA*, I, I, 1253a 10-11)¹³.

A palavra usada por Aristóteles na *Política* é *λόγος*, que aqui traduzo por linguagem¹⁴.

¹³ Aqui uso tanto a tradução de Mário da Gama Kuri e a de H. Rackham, esta última além da tradução para o inglês ainda conta com texto original em grego.

¹⁴ A escolha da tradução de *λόγος* por linguagem não é algo meramente da ordem da estilística. Embora a tradução de Mário da Gama Kury da UNB e de H. Rakcham optem por traduzir *logos* por 'fala' (*speech*), uma tradução que escolha esse termo será problemática na medida em que *Logos* não seja entendido simplesmente como fala. Portanto para me aproximar mais de Agamben

É natural do homem e dos animais responderem a estímulos tanto internos e externo, ou ainda quando um estímulo externo provoca uma sensação interna ou vice versa. Imaginemos uma ação que provoca dor, como pisar em um pé ou em uma pata – a diferença semântica aqui faz todo o sentido – de animal, é natural que tanto o homem quanto o animal responda a essa ação. Porém há uma diferença entre os dois, quando pisamos na pata de um animal é natural que ele emita um som expressando que aquilo lhe causa dor, esse som é simplesmente a sua voz que pode apresentar-se de modos diferentes para situações diferentes devido o fato dela simplesmente demonstrar prazer ou desprazer; mas quando ocorre a mesma ação com uma pessoa provavelmente ele emita um ‘ai’ –o que em uma ação específica para nós já está cheio de significado–, o que já é suficiente para que tiremos nosso pé de cima do seu, mas se por algum motivo não tiramos o pé ela ainda tem a possibilidade de usar sua fala para nós alertar de tal fato, quando retiramos o pé somos levados a pedir desculpas por tal situação. O humano vai além do animal, ele não fica circunscrito apenas na voz, ele tem outra categoria, a da linguagem, que pode servir-lhe, como diz Aristóteles, para indicar o conveniente e o nocivo.

Para Aristóteles existe uma implicação entre linguagem e justiça, para ele a linguagem é a expressão da justiça e é por meio dela que se estabelece a justiça e parece que isso ainda vale nos dias atuais. Nossa constituição, se ainda valer alguma coisa, diz que ninguém será considerado culpado até o fim do seu julgamento. Ora um julgamento, pelo menos na acepção tradicional, é ouvir todas as partes envolvidas para depois o júri declarar o veredito de culpado ou inocente. A lei, que desde dos gregos é tida como expressão política máxima, garante o direito de defesa que é feito para expressar principalmente na fala o que aconteceu em tal episódio julgado, depois de todas as confrontações, só depois vem o veredito e a pena caso seja considerado culpado.

Aristóteles funda sua política e ética em um *telos*, a famosa *eudaimonia*, a precedência que a cidade tem em relação ao indivíduo se dá justamente pelo fato de que sem ela o homem não alcançaria seu fim, no entanto para alcançar seu fim ele necessita da linguagem, “a linguagem é natural no homem porque corresponde à sua natureza de animal racional e responde à finalidade de animal político a que ele é destinado (NEVES, 1981, p. 58)”.

A *phoné* (voz) sozinha não garante a sociedade política, pois está inscrita no biológico, no prazer e desprazer. A *phoné* é a condição para existência da linguagem, ela é algo que devemos possuir se quisermos emitir sons articulados capazes de serem compreendido por

opto pelo vocábulo linguagem como possível tradução, pois como veremos essa passagem que faz menção ao *logos* será fulcral para o que filósofo italiano desenvolva sua teoria política.

outrem, ou seja, não podemos pensar a linguagem sem a *phoné*. Assim como a *zoé* é a base da *bios*, a *phoné* é a base do *logos*, como diz Moura Neves, “A voz é condição para linguagem, mas não é a linguagem. A capacidade de articular sons implica a capacidade de imitar sons, mas a recíproca não é verdadeira” (NEVES, 1981, p. 57).

Mas o *logos* está atribuído a uma velha concepção de humano, aquela que vê o homem como animal racional, e essa racionalidade seria o elemento que fundaria a política, assim como a política o *logos* também possui regras sendo “condição da sociedade política, a linguagem é exatamente um exercício político e, por isso, existe acordo (*nómos*, *synthéke*) na base da linguagem, o que ainda é propiciado pela capacidade intelectual do ser humano” (NEVES, 1981, p. 58). No entanto uma concepção de *logos* como razão pode ser temerária por não abranger a totalidade do *logos*.

Hannah Arendt fez um brilhante esclarecimento sobre o pensamento aristotélico quando trata da questão da racionalidade e da linguagem em Aristóteles, que vale a pena ser analisado aqui.

A definição aristotélica do homem como *zôon politikon* não era apenas alheia e até mesmo oposta à associação natural da vida no lar; para entendê-la inteiramente precisamos acrescentar-lhe sua segunda definição do homem como *zôon logon ekhôn* (‘um ser vivo e dotado de fala’). A tradução latina desta expressão como animal *rationale* resulta de uma falha de interpretação não menos fundamental que a da expressão ‘animal social’ (ARENDR, 2016, p. 32-33).

Quando adentramos nos anos escolares iniciais aprendemos logo de saída que uma característica que separa o homem dos demais animais é o fato do homem possuir racionalidade, a famosa definição do animal racional. Nos é apresentado uma definição de humano que tem suas bases no pensamento de Aristóteles, mas essa apresentação é distorcida, e aqui é necessário retomar a interpretação sem um viés tradicionalista, o que Arendt fez na citação supracitada. Arendt retoma a definição dada por Aristóteles no sentido original, não como animal simplesmente racional, mas como animal dotado de *logos*, de fala e, por isso, racional. A racionalidade é uma característica humana pelo fato de possuímos *logos*, linguagem.

Derrida, assim como Arendt, faz uma constatação importante sobre Aristóteles. Para ele no pensamento de Aristóteles, e de vários outros filósofos, o animal é destituído de linguagem, sendo essa pertencente somente aos homens, segundo o filósofo:

Todos os filósofos que interrogamos (de Aristóteles a Lacan, passando por Descartes, Kant, Heidegger, Levinas), todos, dizem a mesma coisa: o animal é privado de linguagem. Ou, mais precisamente, de resposta, de uma resposta

a distinguir precisa e rigorosamente da reação: do direito e do poder de “responder”. E pois de tantas outras coisas que seriam o próprio do homem (DERRIDA, 2011, p. 62).

Segundo Aristóteles (POLÍTICA, I, I, 1253a 10-11) a atividade gregária não necessita da linguagem, mas nem toda atividade gregária é uma comunidade política, como no caso das abelhas como diz o filósofo. Todos os animais que vivem em bando não constitui uma comunidade política por não possuir linguagem, se alguns animais se juntam para viver, não é para estabelecer a justiça e a injustiça como diz o estagirita, mas simplesmente para viver em um sentido biológico, ou seja, para que àquelas atividades que possibilitam o simples viver sejam supridas e não buscando um *telos* como a *eudamonia*. É somente o *logos* que possibilita a existência política.

Logos dá origem há várias palavras, como lógica, língua e linguagem. Talvez o grande de número de palavras que originaram da palavra *logos* é o resultado das diversas interpretações e traduções da palavra *logos*. *Logos* pode ser entendido como discurso, razão, pensamento e, até mesmo, com a própria filosofia, entendida como a capacidade mais elevada do homem segundo Aristóteles, a contemplação. Todas essas acepções guardam ainda o sentido de linguagem, como se por meio desta fosse possível colocar o pensamento, a filosofia, a racionalidade, o discurso em movimento.

A linguagem em Aristóteles dá origem a arte da retórica, esta arte por sua vez divide-se em três gêneros: deliberativo, judiciário, demonstrativo. A retórica para Aristóteles “é a faculdade de ver teoricamente o que, em cada caso, pode ser capaz de gerar persuasão” (ARTE RETÓRICA, I, II, 1355b1), e é nessa persuasão que se estabelece o justo e o injusto, nela o homem adentra a esfera política. Nessa arte da persuasão o gênero deliberativo é o mais político de todos segundo Aristóteles.

Não é só na antiguidade que a linguagem assume uma importância fundamental para o estabelecimento da política. Na modernidade temos Hobbes que também estabelece um nexo entre política e linguagem. Expondo sua concepção de linguagem, Hobbes também percebera que para os gregos a linguagem não é a racionalidade. “Os gregos têm uma só palavra, *lógos*, para linguagem e razão, não que eles pensassem que não havia linguagem sem razão, mas sim que não havia raciocínio sem linguagem.” (HOBBS, 1979, p.24).

Hobbes também vê na linguagem a base da política, na parte antropológica de seu *Leviatã*, Hobbes primeiramente concebe a linguagem como uma criação divina, que pelo

próprio Deus foi profanada, ao ensinar a Adão. A linguagem é maior bem que poderia advir do âmbito sagrado, pois com ela é possível a existência do Estado, segundo Hobbes:

Mas a mais nobre e útil de todas as invenções foi a da linguagem, que consiste em nomes ou apelações e em suas conexões, pelas quais os homens registram seus pensamentos, os recordam depois de passarem, e também os usam entre si para a utilidade e conversa recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem Estado, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos (HOBBS, 1979, p. 20).

Ora, claro que podemos extrair dessa citação que a linguagem é de extrema importância para o estabelecimento da política para Hobbes, pois como bem diz o filósofo, sem ela não teríamos palavras como Estado, sociedade, contrato, paz; palavras caras ao pensamento político hobbesiano.

Tanto Hobbes quanto Aristóteles concordam que linguagem é algo que faz parte do domínio humano e que, por meio dela, eles conseguiram formar uma comunidade política. No final do texto supracitado Hobbes nos fala que os animais, por não possuírem linguagem, não há entre eles nem Estado, nem sociedade política, algo muito parecido com o que Aristóteles fala.

Mas uma exposição clara e importante que Hobbes coloca é a questão da linguagem ser algo profano, ou seja, pertencente ao âmbito humano. Não que em Aristóteles não possamos fazer isso, ou seja, pensar a linguagem como um atributo humano e não divino, mas é em Hobbes que vemos claramente que no início a linguagem era algo do âmbito divino, que ao ser ensinada a Adão pelo próprio Deus, passou para o âmbito humano (HOBBS, 1979, p. 20).

Uma analogia mais divina em relação como Hobbes concebe a linguagem pode ser encontrada na Bíblia, para ser exato no evangelho de João, onde Jesus recebe o nome de *Logos*, podemos ler:

1. No princípio era o *Verbo* e o *Verbo* estava com Deus e o *Verbo* era Deus.
2. No princípio, ele estava com Deus. 3. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. [...] 14. E o *Verbo* se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade¹⁵ (BÍBLIA DE JERUSALÉM, N. T. Evangelho segundo São João, 1, 1-3 e 14, destaque meu).

¹⁵ Por falta de uma tradução adequada da palavras *lógos*, o que não acontece em nenhuma tradução da bíblia, cito aqui o texto no original, na versão grega o texto diz: 1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. 2. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. 3. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. [...] 14. Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. (THE NEW TESTAMENT, 1882, p. 381).

Claro que nessa passagem do evangelho o *logos*, traduzido por Verbo, mencionado é Jesus, interessante notarmos aqui é justamente a palavra *logos*, pois podemos pensá-la como a própria linguagem em Hobbes, como se no início ela pertencesse ao âmbito divino, assim como Jesus, mas em um determinado momento tivesse passado ao mundo dos homens. Aqui podemos notar como ambos foram profanados, passando do mundo divino para o mundo humano e permitindo assim a salvação do homem, seja pela linguagem ou pelo sacrifício de Jesus.

Uma outra analogia possível que podemos fazer com a linguagem vinda de um âmbito sagrado é com o fogo no mito de Prometeu acorrentado. Na peça o fogo roubado vem para auxiliar as pessoas diante de suas fraqueza. No tragédia *Prometeu Acorrentado* a *hibrys* dá-se no momento em que Prometeu rouba o fogo dos deuses, é nesse momento que dá início os acontecimentos que o levaria a todo o seu *pathos*.

Prometeu foi condenado por Zeus por ter roubado uma centelha de fogo e dado aos humanos, por ver que estes possuíam fraquezas, por este feito surge sua punição: que Hefestos faça uma corrente tão resistente que não possa arrebentar, para com ela amarrar Prometeu a um rochedo, de modo que não possa escapar e, ali, ter suas vísceras devoradas por uma águia durante o dia e a noite que seu intestino se regenere para, no outro dia, ser novamente devorado pela ave de rapina. Tal punição é devido ao roubo e a profanação do fogo por Prometeu, que é descrito no início da peça em uma conversa entre Cratos e Hefesto, onde Cratos diz:

Ele roubou teu privilégio, o fogo rubro de onde nasceram todas as artes humanas, para presenteá-lo aos mortais indefeso. É hora de pagar aos deuses por seu crime e de aprender a resignar-se humildemente ao mando soberano de Zeus poderoso, deixando de querer ser benfeitor dos homens (ÉSQUILO, 2013 p. 28).

O que Prometeu fez ao furtar o fogo não foi simplesmente um crime contra os deuses, além desse aspecto criminoso é possível uma interpretação que pode complementar o mito, é aquela que vê o ato como profanação que, para poder ajudar os humanos, retira o fogo do âmbito divino para compartilhar com o âmbito humano.

Tanto a linguagem em Hobbes como o mito de Prometeu guardam suas particularidades, a profanação do fogo é a mesma que podemos ver na linguagem descrita por Hobbes, embora com Prometeu a profanação se dê por um ato de furto, enquanto em Hobbes essa profanação é feita pelo próprio deus, mas o que importante aqui salientar é o fato de que tanto a fogo quanto a linguagem adquirem um caráter profano devido a não pertencer exclusivamente ao mundo dos deuses, mas dos mortais, e que com isso podem criar seu espaço político. O fogo é descrito

como origem de todas as artes, mas antes ele deve ser profanado, algo extremamente parecido com a linguagem no pensamento hobbesiano.

O caráter profano da linguagem é condição para que os homens façam uso dela, e criem o espaço político, pois só algo que é do homem pode fundar a cidade. Em Aristóteles podemos ver como a linguagem é considerada uma coisa natural no homem, que deve ser desenvolvida na prática diária, mas isso não pertence de modo exclusivo no pensamento aristotélico, todo o mundo grego, ou melhor, toda política grega era pautada no pilar da linguagem e em seu caráter profano. O historiador helenista Jean-Pierre Vernant, no seu livro *As Origens do Pensamento Grego* (2003) nos mostra a existência de uma relação entre política e linguagem no mundo grego, diz ele:

O que implica o sistema da polis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem... Entre a política e o *logos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem... Era a palavra que formava, no quadro da cidade, o instrumento da vida política; é a escrita que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos. Tomada dos fenícios e modificado por uma transcrição mais precisa dos sons gregos, a escrita poderá realizar essa função de publicidade porque ela própria se tornou, quase que com o mesmo direito da língua falada, o bem comum de todos os cidadãos. As mais antigas inscrições em alfabeto grego que conhecemos mostram que, desde o século VIII, não se trata mais de um saber especializado, reservado a escribas, mas uma técnica de amplo uso, livremente difundida no público [...] Compreende-se assim o alcance de uma reivindicação que surge desde o nascimento da cidade: a redação das leis (VERNANT, 2003, p. 53-54- 56).

Nesses recortes do texto de Vernant podemos ver como a linguagem é fundamental na política grega, mas também podemos notar o caráter profano da linguagem, que o helenista atribui a escrita, é escrita que vai permitir que ‘conhecimentos previamente reservado ou interditos’ possam chegar ao público geral. Esse caráter público que a palavra assume está ligado a outro ponto que é a da *téchne*, ou seja, o uso da linguagem na esfera política implica uma arte de saber fazer uso dela.

A linguagem como uma *téchne* está bem evidenciada em Aristóteles. Embora os tradutores latinos optam por traduzir a obra de Aristóteles por *Arte retórica* ou simplesmente por *Retórica*, ainda sim temos que ter em mente que em grego o título é *Téchne retórica*. Portanto, se na obra de Aristóteles o gênero deliberativo é o político por excelência, então ele

consiste em um saber usar linguagem, uma *técne* da linguagem, para desse modo ‘gerar persuasão’ e assim estabelecer o justo e o injusto.

Também em Hobbes podemos ver que a linguagem implica um saber fazer uso. Mesmo que a linguagem em Hobbes não seja considerada como algo natural do homem, pois foi ensinada por Deus, ele ainda sim necessita de um conhecimento para fazer uso dela, de uma *técne*, não é à toa que ela foi ensinada. Para Hobbes o uso não adequado da linguagem pode gerar quatro formas de abusos –registro errôneo do pensamento; uso metafórico das palavras; declaração por palavras de uma falsa vontade; uso da linguagem para ofender terceiro– (HOBBS, 1979). Esse uso da linguagem que está presente em Hobbes é igual ao do fogo no mito de prometeu. Tanto no *Leviatã* de Hobbes como na peça de Ésquilo linguagem e o fogo são algo profano e, além disso, do fato de saber utilizá-los é possibilitado a criação de ‘todas as artes humanas’.

A questão da profanação vai aparecer em Agamben em um livro de publicado em 2006 chamado *Profanações*. Essa coletânea de ensaios gira em torno da estética e da política, em uma parte tocante a política, ou melhor, no penúltimo capítulo do livro, intitulado *Elogio da profanação*, Agamben diz que “Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde sua aura e acaba restituído ao uso” (AGAMBEN, 2007, p. 68). ‘Uso’ aqui pode ser entendido no sentido de saber fazer, ou seja, sentido da *téchne* grega, como fazer político, *téchne* política. A profanação para o filósofo é um ato político, pois traz algo do âmbito sagrado para o domínio humano, profano, a ponto dela ser considerada “a tarefa da política da geração que vem” (AGAMBEN, 2007, p. 79).

Etimologicamente profano vem do junção das palavras *pro* mais *fanum*, sendo que a primeira é uma preposição que significa diante ou perante à alguma coisa, enquanto a segunda é um substantivo que significa templo sagrado ou lugar sagrado. Então profano é aquilo que ficou perante o templo de Deus, aquilo que não está dentro da morada sagrada, aquilo que não foi separado do convívio humano, em suma, aquilo que não é santo, que não pertence ao mundo divino, mas ao humano.

Por outro lado, aquilo que ficou dentro do templo é o sagrado (*sacer*), o santo, o que foi separado do convívio dos humano. *Sacer* “designa aquilo que, através do ato solene da *sacratio* ou da *devotio* [...], foi entregue aos deuses, pertencente exclusivamente a eles” (AGAMBEN, 2007, p. 69), mas justamente pelo fato de ser consagrado aos deuses que o *sacer* pode ser profanado e restituído ao mundo dos homens. O que vai possibilitar que algo sagrado seja profanado e, conseqüentemente, faça parte do domínio humano como algo político é a linguagem, o problema que nos dias atuais ela vem sendo solapada, de modo a “neutralizar esse

poder profanatório da linguagem como *meio puro*” (AGAMBEN, 2007, p. 76, destaque meu), ou seja, a linguagem como condição para a política, mais do que nunca, vem sendo diariamente minada, pois o meio puro que Agamben fala é a esfera política (AGAMBEN, 2015). O profano em Agamben é aquilo que mediante a linguagem faz parte da esfera política, ou seja, a *bios*, enquanto o *sacer* é aquilo que está excluído, separado, da esfera política, isto é, a *zoé*.

Agamben estabelece o nexos entre política e linguagem, ele diz:

Não é um acaso, então, que um trecho da *Política* situe o lugar próprio da *pólis* na passagem da voz à linguagem. O nexos entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como ‘vidente que possui a linguagem’ busca na articulação entre *phoné* e *lógos* (AGAMBEN, 2002, p. 15).

Em seguida:

“A política existe porque o homem é o vidente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva” (AGAMBEN, 2002 p. 16).

A linguagem no pensamento de Giorgio Agamben remonta à suas primeiras obras, embora apareça mais orientado à estética não vai ser algo deixado de lado, mas, pelo contrário, servirá de substrato a problemáticas posteriores, ou seja, à ética e à política. Portanto, faz necessário recorrermos as produções dessa época para entendermos bem o que é linguagem e como ela serve de base à esfera política e ética no pensamento agambeniano. Esse retorno as obras de Agamben voltadas à estética é importante pois as teses trabalhadas nesse período vão ser rearticuladas no projeto político e ético do filósofo nos anos noventa, de modo que a própria arte será tomado como elemento político e, além disso, nessa fase, em especial em *Infância e história* (2005), a linguagem já é carregada de uma importância para o estabelecimento da política.

Dentre as obras da primeira fase a que me interessa aqui em especial é *Infância e história*, obra que no seu título já traz dois termos importantes à compreensão de linguagem. Infância, embora seja compreendida do momento do nascimento até a puberdade, na sua etimologia guarda outro sentido, e é esse sentido que Agamben recupera. Composta do prefixo *in*, que tem o sentido de negação, mais o verbo *fari*, de onde deriva *fantia* que significa a capacidade de falar. Infância é o período que o indivíduo não consegue falar; por outro lado a história é algo que necessita da linguagem, seja ela escrita, falada, visual entre outros modos de registrar o passado, isso, claro, quando se faz uma história em migalhas.

Quase vinte anos depois da publicação de *Infância e história*, Agamben escreve um prefácio à edição francesa do seu livro, intitulado *experimentum linguae*; neste prefácio Agamben afirmará que

“Nos livros escritos e naqueles não escritos, eu não quis pensar obstinadamente senão uma única coisa: o que significa ‘existe linguagem’ o que significa ‘eu falo’?” (AGAMBEN, 2005, p. 12). Retomando o questionamento de Wittgenstein sobre a existência da linguagem, o filósofo italiano responderá por que seu interesse pela linguagem, eis o questionamento e a resposta:

Se a expressão mais adequada a maravilha da existência do mundo é a linguagem, qual será então a expressão justa para a existência da linguagem? A única resposta possível a esta pergunta é: a vida humana enquanto *ethos*, enquanto vida ética. Buscar uma *polis* e uma *oikía* que estejam à altura desta comunidade vazia e impresumível, esta tarefa infantil da humanidade que vem (AGAMBEN, 2005, p. 17).

A orientação ética a propósito da linguagem se acentua nos livros que Agamben escreve após sua fase estética. *Ideia da prosa* (1999) e *A comunidade que vem* (2013) são obras ainda da fase estética, no entanto neles já podemos ver um deslocamento que nos anos noventa torna-se a fase política do autor e, nessa fase, a linguagem é uma pedra de toque do pensamento agambeniano.

A linguagem é uma pedra de toque pois o filósofo, já em *História e infância*, compreende o homem, assim como Aristóteles, como possuidor de linguagem, de *logos*. Antes mesmo da espécie humana ser concebida como ‘homem sábio’ ela deve ser concebida como ‘homem que possui linguagem’ e, diante da capacidade de falar e saber, que os seres humanos foram capazes de se constituírem como seres éticos e políticos. Nessa relação Agamben se exprime da seguinte forma:

O homem não *sabe* simplesmente, nem simplesmente *fala*, não é *homo sapiens* ou *homo loquens*, mas *homo sapiens loquendi*, homem que sabe e pode falar (e, portanto, também não falar) e este entrelaçamento constituiu o modo com o qual o Ocidente compreendeu a si mesmo e que pôs como fundamento do seu saber e de suas técnicas (AGAMBEN, 2005, p. 14).

Essas técnicas que o filósofo se refere ao final também são as técnicas políticas, que constitui nossa sociedade atual, é por meio e através da linguagem que saberes foram convertidos em técnicas políticas, permitindo não só constituição de subjetividades, mas, por outro lado a destruição de tantas outras subjetividades. Mas afinal o que é a linguagem para Agamben?

Quando Agamben fala de linguagem a lista de autores é longa, ela vai de Aristóteles, passando por Wittgenstein, Benveniste, Heidegger, entre outros, portanto uma concepção de linguagem ampla e com várias interlocuções de ideias. No entanto a linguagem em Agamben não torna-se uma teoria da significação como em Wittgenstein, mas como naquela perspectiva de Heidegger, em que o filósofo de Freiburg serve-se da linguagem para colocar o problema do ser. Embora se possa fazer uma ontologia nas obras de Agamben, não é o problema do ser, em uma ontologia pura que interessa aqui, mas o que importa é o problema do ser político.

Aristóteles tem uma importância na concepção de linguagem de Agamben, na suas primeiras obras já podemos ver a oposição estabelecida pelo estagirita entre *phoné* e *logos*. Essa oposição vai aparecer nas obras de Agamben tanto na fase estética quanto na fase política, ela também opera uma importância fundamental no seu pensamento político, pois nela está também inscrito a oposição *zoé* e *bios*. Em consonância com Aristóteles está a tese de Agamben de que a o *logos* é o que insere o homem na política, no entanto para Aristóteles o *gramma*, a letra, é o que permite que homem deixe de ser um animal simplesmente possuidor de *phoné* para tornar-se um animal portador de um *logos*. Agamben, por sua vez, acredita haver uma articulação no hiato que liga *phoné* e *logos*, para ele:

[...] o hiato entre voz e linguagem [...] pode abrir o espaço da ética e da *polis* precisamente porque não existe um *árthos*, uma articulação entre *phoné* e *lógos*. A voz jamais se inscreveu na linguagem e o *gramma* [...] nada mais é do que a forma mesma da pressuposição de si e da potência. O espaço entre voz e o *lógos* é um espaço vazio, um limite no sentido kantiano. Somente porque o homem se encontra lançado na linguagem sem ser até aí levado por uma voz, somente porque, neste vazio e nesta afonia, algo como um *ethos* e uma comunidade se tronam para ele possíveis (AGAMBEN, 2005, p. 16).

Agamben deixa o estagirita para se aproximar mais de um contemporâneo seu para estabelecer uma discussão sobre a linguagem. No primeiro capítulo de *Infância e história*, que também é o título do capítulo, o linguista Émile Benveniste é um dos aportes teóricos de Agamben, um suporte tão forte que só a título de curiosidade observemos dois trechos, um de *Infância e história*, e o outro de *Problema de linguística geral I* de Benveniste:

“É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como *sujeito*; porque só na linguagem fundada na realidade, na sua realidade que é a do ser, o conceito de “ego””(BENVENISTE, 1995, p. 286).

Já Agamben diz o seguinte:

“É através da linguagem, portanto, que o homem como nós o conhecemos se constitui como homem, e a linguística, por mais que remonte ao passado não chega nunca a um início cronológico da linguagem, a um antes da linguagem” (AGAMBEN, 2005, p. 60).

São dois trechos, bem semelhantes, que guardam mais consonância do que dissonância, mas antes de mostrar essa consonância com Benveniste quero mostrar como o trecho de Agamben o afasta de Aristóteles.

Esse momento ‘antes da linguagem’ é o que Agamben chama de infância, por isso a retomada etimológica do termo é importante, não é uma mera questão estilística, mas a colocação da possibilidade de um instante humano fora da linguagem, a datação de um ponto em que o humano era apenas *phoné*. Embora em Aristóteles o homem seja um animal político por ser possuidor de linguagem, parece que pode haver a possibilidade de um ser não político, tanto que ele não exclui a

possibilidade do homem ser um deus ou uma besta se viver isoladamente, mas o problema central é a própria definição de homem dada por Aristóteles. Essa definição vai ser incorporada por Agamben, para ele homem não vai ser um animal político, mas, antes disso, um animal que possui linguagem. É por não haver uma *infância* humana, um estado antes da linguagem que permite estabelecer um início cronológico da linguagem, que o homem poderá se constituir como ser político. Portanto nos trabalhos iniciais de Agamben a possibilidade de besta ou deus posta por Aristóteles está excluída. Mas isso não é algo que vai persistir nos trabalhos posteriores, a partir de novas reformulações teóricas Agamben se reaproximará de Aristóteles, possibilitando a existência de uma infância, claro que em uma reformulação nova voltada à política. Agora quero mostrar como Agamben aproxima-se de Benveniste.

Dois conceitos tomados de Benveniste serão fundamentais à definição de linguagem dada por Agamben, são os conceitos de semiótico e semântico. Esses conceitos surgiram na obra de Benveniste referente à teoria da enunciação, no entanto, eles vêm de um problema proposto por outro linguista, Ferdinand de Saussure.

No *Curso de linguística geral* (2006), organizado por Chales Bally e Albert Sechehaye, Saussure colocará as ditas dicotomias, uma delas é a de *língua e fala*. Dentre as dicotomias estabelecidas por Saussure, a de língua/fala permite que o estudo da linguística se direcionem para o funcionamento de uma parte da linguagem (língua) e não para sua função (fala). No estudo do funcionamento da linguagem Saussure percebeu que ela tem duas instâncias, uma social e outra individual, a social corresponderia a língua enquanto o individual a fala, ele deixa explícito isto quando afirma que “A linguagem tem um lado individual e outro social, sendo impossível conceber um sem o outro [...] A cada instante, a linguagem implica ao mesmo tempo um sistema estabelecido e uma evolução” (SAUSSURE, 2006. P. 16). A definição de linguagem de Saussure é bem mais ampla, como ele está restrito ao campo da linguística vai escolher a língua como objeto principal de estudo da linguística, a parte social, mas, assim como na linguagem, a parte social não pode ser dissociada da parte individual, sendo assim, a fala também vai se constituir como objeto de estudo da linguística, só que de uma forma secundária.

Saussure entende que:

A língua não constitui, pois, uma função do falante: é o produto que o indivíduo registra passivamente; não supõe jamais premeditação, e a reflexão nela intervém somente para atividade de classificação [...] A fala é, ao contrário, um ato individual de vontade e inteligência, no qual convém distinguir: 1º, as combinações pelas quais o falante realiza o código da língua no propósito de exprimir seu pensamento pessoal; 2º, o mecanismo psico-físico que lhe permite exteriorizar essas combinações (SAUSSURE, 2006, p. 22).

Dito de outro modo, todos que compartilham uma determinada língua se entendem por duas distinções de sentido, uma semântica e outra fônica¹⁶, que permitem dar significado a língua –como por exemplo nos coletivos, em que distinguimos em elemento do conjunto de elementos, isso seria uma distinção semântica, já a distinção fônica diz respeito ao ponto de articulação para formação das palavras, por outro lado, a fala vai ser como o indivíduo serve-se dessa estrutura de sentido, tanto semântica quanto fônica, para exteriorizar seu pensamento.

Portanto em Saussure temos o domínio da língua que se realiza na fala, e é justamente nesse ponto de passagem que Benveniste vai introduzir o conceito de enunciação e desenvolver sua teoria linguística.

Aqui cabe uma elucidação acerca da linguagem e nos trabalhos de Saussure e Benveniste, embora falamos de seus pensamentos sempre na forma de linguagem não é bem isso que acontece, ambos não fizeram uma teoria da linguagem. Se podemos trazer os dois para um estudo sobre a linguagem é porque eles estudaram um campo da linguagem, ou seja, a língua, objeto de estudo da linguística, pois ela é algo fixo que não sofre mudanças de região para região onde determinada língua é falada, já na fala não temos essa fixidez, como por exemplo na letra R que é pronunciada de modo diferente em cada região do Brasil, sendo que em alguns Estados pode ser dental, labiodental ou ainda alveopalatal.

Voltando a questão da enunciação em *Problemas de Linguística geral I e II* Émile Benveniste vai expor sua teoria linguística, e nesses livros que aparece o conceito de enunciação. A enunciação para Benveniste é fundamentada em três pilares.

Primeiro temos o conceito de ‘pessoa’, que por sua vez divide em três categorias: eu, tu, ele; algo como aquela concepção da gramática que descreve a língua em primeira, segunda e terceira pessoa, ou seja, o eu é a pessoa que fala, que enuncia o enunciado, o tu é a pessoa receptora do enunciado e, por fim, o ele é o objeto do qual se fala. Também podemos ter estas três categorias no plural que fica da seguinte maneira: nós, vós e eles.

Quando o eu (*ego*) enuncia algo ao tu ele o faz em um determinado momento, isso é o conceito de tempo (*nunc*), segundo pilar da teoria da enunciação, mas não é o tempo cronológico que Benveniste está falando nos seus cursos, mas do tempo enquanto presente, por isso entendido como

¹⁶ Por exemplo, na distinção tanto semântica e fonética entre as palavras abelha e enxame, onde a primeira é um indivíduo isolado e na outra o agrupamento de indivíduos, sendo que em ambas palavras temos o mesmo número de fonemas, mas a questão semântica há uma diferença entre as duas palavras. Não necessariamente existirá o mesmo número de fonemas, como **no exemplo** de flor e no seu coletivo ramallete, aqui temos tanto uma diferença entre o número de fonemas e de significado semântico.

agora. O tempo é quando o eu enuncia algo ao tu, ele faz isso em um tempo, em um agora, específico, ou seja, no presente.

Por fim temos o categoria de espaço (*hic*), a categoria menos trabalhada por Benveniste em suas obras, mas que tem uma importância para situar a enunciação. Aqui, ali, lá, em cima, em baixo, à direita, à esquerda, entre outras referências, são localização espacial, pontos de referência quando o eu enuncia algo.

Ego, hic et nunc são os pilares de construção da teoria da enunciação de Benveniste. *Hic et nunc* não podem ser dispensados da enunciação, mas a importância maior é no *ego*, ele constitui-se como a parte mais importante pois funda-se na alteridade, na necessidade do outro para estabelecer a enunciação. Para Benveniste seria impossível pensar na linguagem sem a existência, não necessariamente presente, do outro, isso é uma das características principais que vai atribuir a língua as qualidades semânticas e semiótica.

No que tange a Agambem parece que o semiótico é até mais relevante que o linguístico, pois o semiótico dá inteligibilidade ao linguístico, mas, por outro lado, o semiótico também possibilita um *arthos*, ou seja, uma articulação entre o que não é necessariamente linguístico entendido em *stricto sensu*. Isso porque para Agambem a linguagem não vai se limitar ao campo da fala e da língua como é objetivo dos linguistas, mas pode ser estendida a outros campos, como da arte ou mesmo do gesto.

2.3 GESTO

No final da década de sessenta e início da década de setenta do século passado o Japão pós-guerra foi surpreendido por dois dançarinos que iriam revolucionar a dança no Japão, Tatsumi Hijikata e Kazuo Ohno, era a criação do Butô. Dança com um caráter macabro, que muitas vezes evoca a morte, a para isso usa apenas o corpo do bailarino. Esse questionamento que o butô traz é devido ao desenvolvimento que o Japão passou no pós-guerra, firmando-se como uma grande potência na década de 60, o desenvolvimento do país trouxe questionamentos existenciais que foram expressos no butô. Junto com temas que ainda eram tabu na sociedade japonesa, essa arte usa o corpo do bailarino para expor todas as suas angústias, que são passadas aos espectadores pelo gesto. “Os corpos dos bailarinos-atores são vivos, móveis. Os espasmos sucessivos, as contrações arrepiantes são revelações íntimas de cada um, não de cada um deles - isso é o mais terrível e o mais excitante - mas revelações de cada um de nós” (CALDEIRA, 2009, p. 64). O butô, as vezes com gestos longos e demorados, sempre volta para dentro de si, e com estes gestos voltados para dentro si opera uma apreensão total da atenção de quem assiste. É o gesto que vale. Um outro bom exemplo do gesto que aprende a atenção de quem os vê é a mímica.

Pouco antes do nascimento do butô no Japão, na França outro gênio da gesticulação encantava o mundo com sua pantomima, era Marcel Marceau. Marceau encantou o mundo com seus espetáculos, sobretudo quando contava com Bip, personagem criada pelo mímico. Quando Marceau entrava no palco como Bip, cara pintada de branco, camisa listrada, um casaco puído e com um chapéu com uma flor em cima, todos entendiam sua mensagem, somente o gesto era suficiente para que a plateia, fosse ela de qual parte do mundo, compreendesse o que ali era transmitido.

Tanto Marceau quanto Kazuo Ohno, além de dançarem até o final de suas vidas, conquistaram o mundo por meio do gesto, o que eles perceberam é que o corpo fala, e no momento que o corpo fala outros corpos o entendem, isso porque a gesticulação pode indicar determinados estados físicos quanto psicológicos. Não é raro vermos na ficção detetives descobrirem pistas ou solucionarem crimes devidos a gestos suspeitos, a realidade não está assim tão longe, basta ver como existem métodos científicos que pretendem descobrir se uma pessoa está mentindo por meio da sua gesticulação e outras expressões.

No segundo capítulo de *Meios sem fim* Agamben trata sobretudo da linguagem e sua correlação com a política, este capítulo que é dividido em quatro partes começa com uma discussão acerca do gesto, como ele é uma forma de linguagem e por isso tem uma relação com a política, e termina com uma análise do rosto. Em todo o capítulo Agamben coloca a linguagem como pano de fundo, sendo assim se faz necessário uma análise mais detalhada deste capítulo, pois ele permite apreender de forma mais lúcida o que seria a linguagem e como ela tem uma correlação com a política, um dos pontos nodais aqui.

O último século e o atual são os séculos da medicalização, todo é qualquer aspecto humano tende a ser patologizado. Isso não seria diferente com os gestos. As teorias teatrais a muito tempo sabem que o corpo fala, foi justamente nessa possibilidade de fala do corpo que elas se apoiaram desde o início do teatro, mas ultimamente as ciências também perceberam isso. Obviamente que, ao longo da história, se prestava atenção nos sinais que o corpo dava, mas isso era relativo a níveis sintomáticos de determinadas afecções do corpo, não eram elementos que poderia ser chamado de uma subjetividade. No entanto aquilo que antes era algo comum de uma pessoa passa por um estudo rígido a fim de ser transformado em patologia. Os gestos foram motivos para considerar uma pessoa doente, e os estudos de Gilles de la Tourette contribuíram muito para isso.

Agamben, falando do gesto, recorre a Tourette, sobretudo no seu *Études clinique et physilogique sur la marche*. Estudo que, juntamente com *Étude sur une affection nerveuse caractérisée par de l'incoordination motrice accompagnée d'écholalie et coprolalie*, serviu de base para chamada síndrome de Tourette. Contudo, não é essa patologização que interessa, mas como o corpo, por meio do gesto, pode mais uma vez ser apreendido por um sistema da saber/poder, tanto é

que as análises de Agamben não vão se orientar para o campo clínico, mas artístico, principalmente do cinema e da fotografia. Dentre essa interpretação artística do gesto dois nomes saltam nos trabalhos de Agamben, são o do fotógrafo Aby Warburg e do filósofo Gilles Deleuze.

Agamben mostra que a pesquisa de Warburg se dirige mais para o gesto do que para imagem, a fotografia era uma forma de captar um gesto em um determinado momento, e foi com esse intuito que Warburg realizou seu trabalho, o *Atlas Mnemosyne*.

Como essas pesquisas atuavam no domínio da imagem, acreditou-se que a imagem também fosse o seu objetivo. Warburg transformou, ao contrário, a imagem [...] em um elemento decididamente histórico e dinâmico. Nesse sentido, o *Atlas Mnemosyne*, [...] não é um repertório imóvel de imagens, mas uma representação em um movimento virtual dos gestos da humanidade ocidental. (AGAMBEN, 2015, p. 56).

Essa nova concepção da imagem, como captura de um gesto, leva à ligação com o movimento, daí a entrada de Deleuze na discussão com seu conceito de imagem-movimento referente ao cinema. Conceber a imagem não “como formas imóveis e eternas, mas como fragmento de um gesto[...]. Pois em cada imagem está sempre em obra uma espécie de *ligatio*, um poder paralisante que é necessário desencantar, e como se toda história da arte se erguesse uma invocação muda rumo à libertação da imagem no gesto” (AGAMBEN, 2015, p. 57).

Sabemos que o cinema é feito por uma sequência de fotografias. Inicialmente, com o cinema mudo, um segundo de cena tinha entre dezesseis e dezoito FPS, já partir do cinema falado estipulou-se a padronização de 24 FPS para fazer um ajustamento entre gesto e fala, mas antes mesmo do cinema já tínhamos o que hoje em dia chamamos *flip-books*, folioscópio, *kineograph* ou até mesmo ‘cinema-de-bolso’, nomes diferentes para um mesmo princípio: a sensação de movimento através de imagens. Muito utilizada com crianças, por meio de uma sequência de imagens que, de página a página, por pequenas mudanças de um desenho a outro formam sensação de movimento quando deslizamos as páginas por nossos dedos.

No último tópico do segundo capítulo de *Meios sem fim*, Agamben dá somente o título do tópico, que é “*A política é a esfera dos puros meios, isto é, da absoluta e integral gestualidade dos homens*” (AGAMBEN, 2015, p. 61), depois do subtítulo mais nada. Por que não se segue o texto após o subtítulo? Talvez seja porque é esfera do puro gesto, ou seja, da ausência de palavras. No entanto mesmo se o gesto for considerada como a ausência da palavra, ainda sim devemos considera-lo como linguagem, como uma instância de significação que é possível de ser partilhada com os demais seres humanos e que, por isso, pode inserir os homens na esfera política, daí a força das palavras ‘absoluta’ e ‘integral’ que aparecem no subtítulo do capítulo.

Portanto, temos uma concepção de linguagem que vai muito além da fala e da escrita, mas que pode ser um gesto, uma pintura, uma escultura, uma apresentação de dança ou qualquer outra forma de comunicabilidade que não passa pelo âmbito da palavra. Aqui quero, uma vez mais, tomar como exemplo onde a ausência de palavra foi um meio de fazer política pois recorria a outra instância da linguagem, o gesto, me refiro ao quadro de Paul Klee *Riscado da lista*.

Paul Klee teve boa parte de sua produção confiscada pelo regime nazista e, na famigerada exposição de arte degenerada, foi execrado. Uma interpretação rápida poderia supor que isso era apenas o estabelecimento de um padrão artístico aceitável pelos nazistas. Esta interpretação além de ser simplória acortina o verdadeiro significado dessa exposição. Não é o simples fato de estabelecer um padrão artístico a ser seguido, mas, antes de tudo, é estabelecer as bases da linguagem do terceiro Reich, ou seja, estabelecer a política que se desejava.

O execramento de Klee nos mostra que quando há a tentativa de eliminação política de determinado grupo – Klee era judeu, um dos grupos perseguido pelos nazistas – tudo relacionado a esse grupo tem de ser eliminado, ou seja, qualquer forma de expressão, qualquer forma de linguagem deve, de certa e qualquer forma, ser eliminada. No entanto sua eliminação pode dar-se por um caráter de apropriação, apropriação que é feita para ridicularizar, menosprezar, rebaixar, desqualificar, entre tantas outras maneiras de eliminação.

Mesmo havendo uma despolitização da arte produzida pelos judeus que, conseqüentemente, tinha por objetivo a eliminação dos mesmos, houve um movimento contrário, que tentava afirmar e inserir questões na cena política, um elemento desse movimento foi o quadro *Riscado da lista* produzido por Klee em 1933. Em um auto retrato, onde o pintor aparece com um semblante triste e com um X na face, Klee relata seu descontentamento referente a invasão, revista e apreensão de obras em sua na casa, mas também com sua demissão da Academia de Düsseldorf.

Tanto a apreensão de obras de Klee como sua produção posterior de obras para denunciar tal fato estão pressas num mesmo campo: o político. Não é o lema da arte pela arte que está em questão, mas da política pela arte. Se a política volta-se para arte, seja para fortalecer-se o destruir a si mesma, ela o faz por que entende a arte como um âmbito humano carregado de significação, que pode e é entendida como um aspecto da linguagem e que, por consequência, pode servir de elemento de reforço da política ou, na sua via contrária, como elemento de enfraquecimento e até mesmo de destruição do político.

Peter Cohen, no seu filme *Arquitetura da destruição* (1989), mostra como o regime nazista apropriou-se da arte produzida pelos judeus com o intuito de desqualificar esse grupo, no filme o cineasta faz menção a semana de arte degenerada promovida pelo regime nazista. Segundo o cineasta a arte era vista pelos nazistas como um ‘espelho da saúde racial’ e a arte produzidas pelos judeus

refletia a doença que os judeus eram. Depois de confiscar obras de artista judeus, essas eram exposta ao público para demonstrar como a decadência dos judeus podia ser percebida até na arte que eles produziam. A arte torna-se nesse momento fator político importantíssimo.

Benjamin no seu ensaio *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* (2012) já alertava para aquilo que o filósofo chamou de ‘estetização da política’. Depois de discutir a questão da autenticidade da obra de arte e de sua fundação no ritual, Benjamin aponta que quando não é mais a autenticidade que vale na obra de arte ela ganha uma segunda *práxis*, segundo o autor: “Mas nesse momento, com o fracasso do padrão de autenticidade na reprodução de arte modifica-se também a função social da arte. Em vez de assentar no ritual, passa a assentar numa outra *práxis*: a política”. (BENJAMIN, 2012, p. 186). Benjamin estava consciente da tomada sobre a arte que os nazistas efetuaram, no entanto ele fala de uma tomada para manutenção do regime, cabe fazer o caminho contrário, que no entanto não deixa de ser estético, que é o de mostrar como o mesmo regime ignorou certas produções artísticas com objetivos de eliminação política, para com isso não pensarmos apenas em uma estetização da política, mas, também, em uma despolitização da estética, como fez Cohen em seu filme ou Klee em sua pintura.

O cinema, a dança, a pintura, a música e as demais formas de arte são elementos linguísticos que possuem um nível de significação. Ali onde houver qualquer forma cultural feita ou praticada, muito além do que diversão ou produção de conhecimento, estará sendo praticado um forma forma de linguagem que pode ser recebida e decodificada por pessoas que a entendem. Dentro de qualquer campo artístico, por ser um campo linguístico, é feito política, seja ela de uma forma mais branda, como na dança de Kazuo Ōno e Merce Cunningham, seja na pintura ultra-política de Klee.

3. ESTADO DE EXCEÇÃO COMO NOMOS DO ESPAÇO POLÍTICO

Uma das características da filosofia é que ela se desenvolve como uma corrida de revezamento, na qual um bastão é passado para um outro competidor, no entanto na filosofia o bastão que é passado para o próximo filósofo é um problema, um questionamento ou algo que espanta. A tese de que a vida biológica é a aposta das estratégias políticas é um dos problemas que Foucault nos deixou, devemos ter a coragem e seriedade para recebermos esse problema e solucionar ou, no melhor do caso, tentar solucionar de forma tão séria como ele foi posto.

Se a vida biológica é o que está em jogo nas estratégias políticas atuais, então é necessário um pensamento sobre todas as implicações que tal fato pode causar, um pensamento que questione como essa vida que era reservada ao âmbito do *ôikos tornou-se* a aposta das estratégias políticas. A tese de que a vida biológica é a aposta das estratégias políticas foi iniciada por Foucault, no entanto o filósofo não indicou como essa vida que era excluída da esfera política adentou em tal esfera tornando-se assim o centro da cena política, foi um problema passado adiante.

Uma das pessoas que recebeu esse problema foi Agamben. O filósofo italiano dedica uma série de livros às questões biopolíticas postas por Foucault. Nessa série um livro especial é dedicado àquilo que Agamben identifica como a possibilidade de inclusão da vida biológica nas estratégias políticas. Esse livro é o *Estado de Exceção*, livro que pretende expor os meandros da nossa política atual ao explicar como a vida biológica é incluída na esfera política.

3.1 PRESO OU DETIDO?

“*L'État c'est moi*”. Essa frase emblemática atribuída a Luís XIV é comparável com a frase de Carl Schmitt que diz: "Soberano é aquele que decide sobre Estado de exceção" (SCHMITT, 2009, p. 07). Essas duas frases são maneiras diferentes de dizer que atuam sobre a vida; a primeira atua sobre a vida política, a *bios*; mas a segunda incide sobre a vida biológica, a *zoé*.

O soberano, no sentido de Luís XIV, é aquele que pode atuar sobre a vida política de alguns indivíduos, como no caso de Damians descrito no início de *Vigiar e punir*. Ali o soberano pode impor uma pena sobre uma vida política, um parricida no exemplo, mas jamais ele atua diretamente sobre a vida biológica de qualquer indivíduo, isto foi o que vimos no chamado princípio de soberania.

O soberano, entendido no sentido de Carl Schmitt, é aquele que para salvaguardar a população poderá suspender a constituição *in totum*, eliminando assim todos os atributos políticos de um indivíduo ou grupos de indivíduos, podendo assim atuar diretamente na vida biológica e conseqüentemente abandonar o simples vivente à morte.

O nazismo é um elemento biopolítico por excelência, durante esse regime uma das estratégias biopolíticas foi o campo de concentração. Nesse famigerado espaço reinou o mais absoluto Estado de Exceção, local em que a biopolítica foi levada ao extremo, ao ponto de transformar-se em uma tanatopolítica.

Aqui, para nós, o que terá uma importância maior será o soberano entendido no sentido schmittiano do termo, mas terá uma importância devido aquilo que ele pode promulgar: o Estado de Exceção.

“A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘Estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENAJAMIN, 1994, p. 226) . É com essa frase que Benjamin abre a sua oitava tese sobre conceito de história. E é também a essa tese, entre outros pontos, que Agamben recorrerá para afirmar que o Estado de exceção é o *nomos*, a regra, do espaço político atual.

Dois anos antes do nascimento de Agamben, Benjamin já percebera que o Estado de exceção ganhava uma amplitude cada vez maior, mas pelo triste fim que o filósofo alemão teve não pode desenvolver tal tese na sua totalidade, a morte o impossibilitou de fazer uma análise minuciosa de tal imbróglio da política contemporânea. É Agamben que recorrendo a essa tese, a definição de soberano de Schmitt e problemática exposta por Foucault, vai desenvolver tal análise na série *Homo sacer*.

No segundo volume da série *Homo sacer –Estado de Exceção: Homo sacer, II, 1–*, que Agamben trabalhou de forma intensa o conceito de Estado de exceção, conceito operatório em seu pensamento que não aparece apenas no segundo volume da série. Já em *Meios sem fim* e *Homo Sacer I, o poder soberano e a vida nua* Agamben já apontava o Estado de exceção como *nomos* do espaço político, mas apenas indicado como regra da política atual, a explicação mas acaba origem do termo será feita posteriormente. Em *Meios sem fim* ele se exprime da seguinte forma – no subcapítulo do primeiro capítulo intitulado O’ que é um campo?’ – quando questiona o modelo jurídico do campo de concentração:

[...] mais útil seria indagar atentamente através de quais procedimento jurídicos e de quais dispositivos político seres humanos puderam ser tão integralmente privado de seus direitos e de suas prerrogativas, até que cometer nos seus confrontos qualquer ato não parecesse mais com um delito (nesse ponto, de fato, tudo tinha se tornado realmente possível) (AGAMBEN, 2015 p. 44).

Esse ‘tudo tinha se tornado realmente possível’ é que sob esse mecanismo jurídico, o Estado de exceção, os judeus foram desprovidos de todas as categorias políticas tornando-se meras vidas biológicas. Destituídos de todos os seus direitos, o que foi impetrado aos judeus não pode ser considerado um delito, um crime.

Contra os judeus não pesava nenhum crime, eles eram apenas uma pura e simples dominação biológica, embora, em alguns casos, guardassem um pouco de aspectos políticos. Em 1951, em *Origens do Totalitarismo*, Arendt em uma parte dedicada ao antissemitismo relaciona o ódio aos judeus com a teoria do bode expiatório, na qual reconhece que os judeus não haviam cometido crime algum, eis as palavras da filósofa:

A teoria que apresenta os judeus como eterno bode expiatório não significa que o bode poderia também ser qualquer outro grupo? Essa teoria defende a total inocência da vítima. Ela insinua não apenas que nenhum mal foi cometido mas, também, que nada foi feito pela vítima que a relacionasse com o assunto em questão (ARENDR, 2012, p. 28-29).

Eram os culpados sem culpa. Qual crime os judeus cometeram? Nenhum. Mas os culpados sem culpa não surgiram no nazismo, os culpados sem culpa surgem quando os processos biológicos entram na cena política, portanto não é no nazismo que podemos verificar o surgimento dos culpados sem culpa. Mas se uma pessoa, como no caso dos judeus, é encerrada em um edifício sem uma acusação contra ela, ela não pode ser considerada um preso, pois um preso é aquele que, na melhor das hipóteses, passou por um julgamento e que mediante isso foi-lhe imputado uma pena. Ora, não foi o que aconteceu com os judeus, a não ser se se considerar que estar vivo seja um crime. Se não presos: o que são?

A resposta pode ser encontrada no livro *O Processo*, onde Kafka, nove anos antes de Hitler chegar ao poder, já percebera a condição de uma pessoa que é culpada sem culpa. Nas palavras iniciais de *O Processo* Kafka exprime-se assim: “alguém certamente havia caluniado Josef K. pois uma manhã ele foi detido sem ter feito mal algum” (KAFKA, 2005, p. 07). Algumas páginas a frente, em uma conversa entre K. e os inspetores, Kafka reafirma o condição de inocente e de detido de K.

Tiro essa conclusão do fato de ser acusado e não conseguir descobrir a mínima culpa da qual me pudesse acusar. Isso também é secundário, a questão principal é: por quem sou acusado? Que autoridade conduz o processo? Os senhores são funcionários? [...] Não posso absolutamente lhe dizer que é acusado, ou melhor: não sei se o é. O senhor está detido, isso é certo, mais eu não sei (KAFKA, 2005, p.17).

A palavra usada por Kafka em alemão é *verhaftet*. Embora ela seja traduzida por preso, essa não é a melhor tradução, pois a confundimos como se fosse sinônimo de preso, há uma distinção semântica que quero propor entre preso e detento, é aquela que entende preso, como disse, como uma pessoa que é acusada de um crime diante de autoridades, já detido é aquele indivíduo que é privado de sua liberdade sem ter contra si uma acusação ou que não passou por um rito legal como no caso de um preso.

O título do livro de Kafka pode ser entendido em dois sentidos distintos. O primeiro é propriamente dito o processo que K. sofreu, mas que ao longo do livro percebemos que não se trata de um processo estritamente jurídico, pois não existe aquele ritual que estamos acostumados. Isto fica claro no primeiro interrogatório, que aconteceu no subúrbio de uma cidade, em um prédio de habitação popular e o julgamento se passava mais como um programa de televisão, com plateia que reagia de forma diferente ao desenrolar do caso, em suma, não é um julgamento, não é um processo como estamos acostumado, não é um tribunal comum, nem mesmo um tribunal para crimes de guerra é, na verdade, um tribunal de exceção. Mas o título também pode ser entendido como o processo de degradação de uma vida biológica, processo em que uma vida é levada as consequências extremas pelo abandono jurídico do primeiro nível de entendimento do título e que, por isso, chega ao seu fim.

Essa questão da detenção também é apresentado por Agamben quando o filósofo analisa o *Patriot Act* promulgado pelo governo norte americano devido aos atentados de onze de Setembro de 2001.

Já o USA PatriotAct, promulgado pelo Senado no dia 26 de outubro de 2001, permite ao *Attorney general* "manter preso" o estrangeiro (*alien*) suspeito de atividades que ponham em perigo a segurança nacional dos Estados Unidos"; mas, no prazo de sete dias, o estrangeiro deve ser expulso ou acusado de violação da lei sobre a imigração ou de algum outro delito. A novidade da "ordem" do presidente Bush está em anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável. Os talibãs capturados no Afeganistão, além de não gozarem do estatuto de POW [prisioneiros de guerra] de acordo com a Convenção de Genebra, tampouco gozam daquele de acusado segundo as leis norte-americanas. Nem prisioneiros nem acusados, mas apenas *detainees*, são objeto de uma pura dominação de fato, de uma detenção indeterminada não só no sentido temporal mas também quanto a sua própria natureza, porque totalmente fora da lei e do controle judiciário. A única comparação possível e com a situação jurídica dos judeus nos *Lager* nazistas: juntamente com a cidadania, haviam perdido toda identidade jurídica (Agamben, 2004. p. 14).

Em nossa constituição podemos ver claramente a possibilidade da detenção, ela está no artigo 139, inciso I e II, que prevê o seguinte:

Art. 139. Na vigência do Estado de sítio decretado com fundamento no art. 137, I, só poderão ser tomadas contra as pessoas as seguintes medidas:
 I—obrigação de permanência em localidade determinada;
 II—detenção em edifício não destinado a acusados ou condenados por crimes comuns; (BRASIL, 1988, Art. 139).

Devemos atentar ao fato que o termo utilizado em nossa constituição é detento, e não preso. Não sabemos se nossos constituintes tinham em mente o que o termo detento significa, mas na melhor das hipóteses eles acertaram sem saber que acertavam. Eles acertaram, pois se o Estado de sítio for decretado garantias constitucionais ou até mesmo a constituição *in toto* pode ser suspensa, ora quando o ordenamento jurídico, na sua expressão máxima que é a constituição, é suspenso categorias como crime, punição, pena, entre outras, não são mais inteligíveis e existentes em um sistema jurídico, pois o próprio sistema jurídico é suspenso.

Aqui podemos perceber que a diferença clara entre preso e detento não deve ser pensada por um viés simplesmente jurídico, que é aquilo que comumente possibilita tal diferenciação. Quando passamos a questionar a aplicabilidade da lei, não estamos mais no campo do direito, mas de uma teoria do direito. Aqui farei uma filosofia política, ou se preferirem uma filosofia política do direito, para que possamos ver claramente o que é esse processo de transformar indivíduos em detentos, ao ponto de se tornarem meras vidas biológicas, *zoé*.

3.2 A ESTRUTURA NOMOLÓGICA DO CAMPO

Uma das primeiras dificuldades que se apresenta ao fazer uma analítica do Estado de exceção é a própria origem do termo, pois em cada país adquire uma terminologia diferente. Na terminologia alemã *Ausnahmezustand*, na francesa *état de sèige*, na anglo-saxônica *martial law* e *emergency power* (AGAMBEN, 2004, p. 15), já no Brasil podemos percebê-lo, como vimos, na *seção II* da nossa constituição, denominado Estado de sítio. Mas mais importante que definir uma terminologia exata é entender o que está em jogo nesse mecanismo jurídico. Aqui, igual fez Agamben em seu livro, adotarei a expressão Estado de exceção “como termo técnico para o conjunto coerente dos fenômenos jurídicos que se propõe a definir (AGAMBEN, 2004, p.)”.

Estado de exceção é a forma legal daquilo que não pode ter forma legal, isso porque “O Estado de exceção não é um direito especial (como o direito de guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite (AGAMBEN,

2004, p. 15)”. Para que o Estado de exceção seja proclamado deve haver dentro da lei um fora da lei, esse fora da lei é o soberano, é como se soberano, entendido no sentido schmittiano do termo, dissesse "eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei" (AGAMBEN, 2004, p. 23). Isto foi o que Agamben chamou de paradoxo da soberania.

Esse paradoxo surge ao mesmo tempo que nasce o direito, pois o direito sendo uma encomenda régia, não podia aquele que o encomendou ficar submetido a ele, desta forma o rei é um fora da lei, mas justamente por estar fora da lei ele pode decidir se a norma continua funcionando ou se ela é suspensa: é pelo fato do rei estar fora da lei é que ele pode suspender a própria lei.

O paradoxo da soberania é um processo de inclusão daquilo que estava excluído da esfera política, a vida biológica. Quando a lei é suspensa, a vida biológica é incluída nas estratégias políticas, foi isso que aconteceu em todo o terceiro *Reich*. Quando Hitler assume o poder em 1933, ele assina o *Decreto de proteção do povo ariano*. Esse decreto traz algo de novo, ele suspende a constituição de Weimer *in totum*, permitindo assim que categorias inteiras fossem submetidas a condições extremas.

Se a lei é uma das formas de expressão máxima da política que confere direitos e qualifica a vida dos indivíduos, então a sua suspensão acaba por minar os direitos e qualificações que podemos atribuir a cada indivíduo; é igualar todos os seres por baixo e, nesse momento não há mais indivíduos dotados de direito, o que temos aí é o resto, o substrato do qual emerge os seres políticos. Por isso no Terceiro Reich foi necessário um processo de desnacionalização dos judeus, pois assim não haveria um ordenamento jurídico que lhe garantissem direitos e qualidades, mas apenas vidas biológicas que, então, poderiam ser dispostas da forma que bem entendiam o nazistas.

Foucault, pelo menos em duas vezes, já havia percebido o que depois Agamben chamou de uma guerra civil legal. Segundo o filósofo francês “jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações” (FOUCAULT, 1988, p. 149). As guerras nos dois últimos séculos não tem propriamente dito um inimigo externo, mas interno. Não é mais fora dos limites de uma nação que se encontra o perigo, mas no próprio seio da nação, não são os estrangeiros os inimigos e sim aqueles que pertencem a nação, por isso uma guerra civil.

Destarte podemos compreender que alguns acontecimentos do último século, como o nazismo, podem ser vistos como uma guerra civil legal que permite a eliminação de indivíduo que de alguma maneira parecem não integráveis ao sistema político, assim pensa Natalia

Taccetta quando diz: “Nessa perspectiva, o totalitarismo pode ser entendido como uma guerra civil legal que contempla e habilita a eliminação de adversários políticos e desativa inteiras da cidadania que, por diversos motivos, são consideradas não integráveis no sistema político.” (TACCETTA, 2011, p. 137, tradução minha).

O totalitarismo, mas também a democracia, por meio de uma guerra civil cria uma zona de indecidibilidade entre direito e fato político, mas também entre inclusão/exclusão, dentro/fora, interno/externo, dentre outras antinomias. Dessa oposição entre direito e fato político decorre que cada vez mais aquilo que era para ser exceção, como diz o próprio nome, tem se tornado a regra.

A oposição políticas sempre foi algo de constitutivo do pensamento político, da modernidade até os dias atuais essa oposição se deu de modo mais significativo entre direita e esquerda. Nos dias atuais elas seriam opostas, mais iguais quando cada uma reclama pra si a democracia e rejeitando o seu oposto, que a partir da primeira guerra mundial se identifica como sendo o totalitarismo. Um outro ponto que nos mostra o pensamento político é que atualmente as oposições, seja direita ou esquerda ou ainda democracia e totalitarismo, não são assim tão diferentes. Não são diferentes pois a lógica de funcionamento delas são idênticas: Tanto direita quanto esquerda, democracia e totalitarismo, são transpassados por uma lógica biopolítica.

Foucault aponta para o fato de que lógica do exercício do estado capitalista e do socialismo é a mesma, uma ordem biopolítica. No final do se do curso *Em defesa da sociedade* Foucault tece alguma considerações entre o Estado nazista e o socialismo, para ele

[...] o nazismo, é claro, levou até o paroxismo o jogo entre o direito soberano de matar e os mecanismos do biopoder. Mas tal jogo está efetivamente inscrito no funcionamento de todos os Estados [...] o Estado socialista, o socialismo, é tão marcado de racismo quanto o funcionamento do Estado moderno, do Estado capitalista. (FOUCAULT, 2010, p. 219).

Esse racismo que Foucault menciona estar presente em todos os Estados é um mecanismo biopolítico que garante a função assassina do Estado, e foi graça a ele que o Estado nazista e também o socialista puderam eliminar tantas vidas, um pela suposta superioridade da raça e o outro pela luta de classes; por um lado temos o racismo de Estado contra a raça inferior, por outro, um racismo contra aqueles que não pertence à classe trabalhadora. Por compartilhar a mesma lógica de funcionamento os Estados modernos, seja de direita ou de esquerda, puderam levar ao extremo a função assassina do estado, nas palavras de Foucault: “A função assassina do Estado, só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (FOUCAULT, 2010, p. 2015).

Sendo mais incisiva na distinção entre democracia e totalitarismo, Hannah Arendt tece considerações sobre uma contiguidade entre ambos, só que ela faz isso pelo viés da liberdade como fator político. Arendt vê a liberdade como pertencente ao âmbito político, segundo ela:

O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política [...] pois a ação política, entre todas capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas coisas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade, e é difícil tocar em um problema político particular sem, implícita ou explicitamente, tocar em um problema da liberdade humana. [...] a liberdade, que só raramente [...] se torna o alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. (ARENDR, 2013, p. 191-192).

A liberdade como elemento político é um ponto que Arendt critica nas democracias liberais, visto que essa formas de governo tem investido cada vez mais na tentativa de dissociar liberdade e política. Ela não vê na democracia uma resposta ao totalitarismo, mas uma certa semelhança, pois em ambos houve a destruição do espaço político quando a liberdade foi atacada. Portanto, para Arendt, parece que as democracias liberais também podem operar com uma lógica parecida com a do totalitarismo, de modo que um pequeno grupo assuma todas as decisões políticas de uma nação. Foi justamente o totalitarismo que mostrou essa possibilidade, destruindo o que a filósofa chama de ‘ilusões dos países democráticos’, segunda ela essa ilusões são:

A primeira foi a ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro. Esses movimentos, pelo contrário, demonstraram que as massas politicamente neutras e indiferentes podiam facilmente constituir a maioria num país de governo democrático e que, portanto, uma democracia podia funcionar de acordo com normas que, na verdade, eram aceitas apenas por uma minoria. A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação (ARENDR, 2012, p. 439-440).

Arendt e Foucault perceberam essa congruência entre os regimes totalitários, socialistas e democráticos. Tendo como base ambos pensadores, Agamben vai intensificar essa discussão, mostrando como totalitarismo e democracia correspondem em determinadas características por possuírem a mesma lógica de funcionamento –essa congruência entre regimes totalitários e democracia é tão grande para o filósofo que em protesto a política norte americana ele se recusou a continuar lecionando na *New York University*.

Um exemplo claro de como as democracias atuam de modo similar ao totalitarismo podemos ver naquilo que conhecemos hoje como a guerra contra o terrorismo. O *Patriot Act* já mencionado aqui é apenas um dos mecanismos utilizados pelos Estados Unidos na chamada guerra contra o terror, uma guerra que deve ser travada para salvaguardar a democracia, nem que para isso recorra a mecanismos totalitários. A palavra de ordem nas democracias contemporâneas é segurança, em troca da segurança a liberdade é restringida –como aconteceu na França em 2015, em que o governo decretou Estado de emergência restringindo liberdades individuais, impondo toque de recolher e restrições na circulação de pessoas e veículos–, essa renúncia de liberdade é o esgotamento da esfera política na democracias liberais que Arendt nos fala.

Em um artigo intitulado *Agamben: o flerte do ocidente com o totalitarismo* (2016), Agamben aponta que “O estado de emergência não é um escudo que protege a democracia [...]O estado de emergência é precisamente o dispositivo pelo qual os poderes totalitários instalaram-se na Europa” (AGAMBEN, 2016, on-line). Estado de emergência é a terminologia francesa para o sintagma Estado de exceção, e ele é cada vez mais evocado nos governos democráticos. Foi graças a ele que se instaurou a guerra contra o terrorismo que assistimos na última década em vários países, foi graças a ele que todo um aparato tecnológico foi criado para garantir a proteção do Estado democrático.

Um exemplo do emprego da tecnologia na guerra contra o terror, que pode ser entendido por um viés biopolítico, é o uso de *drones* descrito por Grégoire Chamayou no seu livro *Teoria do drone* (2015), que segundo o filósofo inverteu até mesmo a base da guerra. Não se trata mais da lógica do combate, na qual o inimigo batalha contra seu oponente, mas da lógica da caça em que a presa foge do seu predador, isto é, a eliminação daquilo que representa um perigo para a democracia. Ao longo de todo seu livro Chamayou mostra como o uso de *drones* se tornou uma arma mortífera utilizada pelos Estados Unidos para eliminar os que representam um perigo ao país, eliminação que é feita de forma extrajudicial –extrajudicial aqui tem toda uma importância, ou seja, que se passa fora do ordenamento jurídico, portanto exceção–, Segundo ele:

A racionalidade política subjacente a esse tipo de prática é a da *defesa social*, com seu instrumento clássico, a *medida de segurança*, que não é “destinado a punir, mas somente a preservar a sociedade contra o risco que ela corre com a presença de seres perigosos no seu seio”. Nessa lógica de segurança baseada na eliminação preventiva de indivíduos perigosos, a “guerra” toma a forma de vasta campanha de execuções extrajudiciais. Predador ou Reaper –aves de rapina e anjos da morte–, os nomes dos drones são bem escolhidos (CHAMAYOU, 2015, p. 45).

Uso de drones na eliminação de indivíduos, muros que a cada dia se erguem para deter os indesejáveis, acampamento de refugiados que se erguem pelo mundo todo, medidas restritiva da liberdade em nome da defesa, as zonas de detenção em aeroportos, enfim, inúmeros casos de mecanismos biopolíticos que já se tornaram cotidianos e até desejáveis, no entanto uma coisa é comum entre eles, ou melhor, eles se originam de um ponto comum. Quando o que está em jogo é o biológico a lógica é sempre a mesma, a de matar para viver, e a partir desse momento já não importa mais as nomenclaturas da teoria política, o que realmente importa é que todos assumem a função assassina do Estado, essa função é assegurada pelo Estado de exceção, de modo que esse mecanismo jurídico se estendeu por boa parte de planeta, tornando-se assim o *nomos* do espaço político.

O primeiro capítulo de *Estado de Exceção*, tanto quanto a terceira parte de *Homo Sacer* tratam do mesmo tema: o campo de concentração como modelo político e nomológico do contemporâneo. Tal tese nasce do fato do campo ser o experimento biopolítico por excelência que foi levado às últimas consequências, mas também da questão jurídica que envolve tal acontecimento histórico: de um ponto de vista jurídico (direito) tudo o que ocorreu nos campos não é crime (fato político). Mas por que o campo de concentração é modelo político atual? Para responder parte dessa questão Agamben recorre a Hanna Arendt quando ela diz o seguinte em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo* (2008):

O objetivo supremo de todos os governos totalitários, além da pretensão de domínio mundial a longo prazo e admitida abertamente, é a tentativa imediata e nunca admitida de dominação total do homem. Os campos de concentração são os laboratórios experimentais da dominação total, pois, sendo a natureza humana o que é, esse objetivo só pode ser alcançado sob as circunstâncias extrema de um inferno feito pela mão do homem (ARENDR, 2008, p. 268).

As circunstâncias extremas que fala Arendt só foram possíveis por meio do direito, este, suspendendo a si mesmo, cria o inferno construído pelo homem. Se os filmes feitos após a tomada do campo de concentração por soldados soviéticos, que posteriormente serviram de provas, nos mostram o terror que ali aconteceu, temos também, por outro lado, o testemunho de pessoas que ali estiveram na condição de detentos. Um deles, Primo Levi, fez um relato impressionante no seu livro *É Isso um Homem* (1998), nesse livro ele identifica o campo com uma figura em especial, como sendo a totalidade do mal, ele diz o seguinte:

Eles povoam minha mente com sua presença sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se pode ler o menor pensamento (LEVI, 1988, p. 132).

Aqui podemos perceber dois pontos importantes: o primeiro é bem simples, é entender que Auschwitz foi o um dos maiores infernos na terra. Em 22 de janeiro de 1945 quando o Exército Vermelho liberta o campo também liberta a história –e história não é infância–, pois inscreve no nosso passado todas as atrocidade que ali foram cometidas, mostrando o inferno que ali existiu. O segundo ponto, que decorre do primeiro, é um pouco mais complexo, pois Levi mergulha nessa história liberta para compreender por que Auschwitz foi um inferno na terra, e ele chega à conclusão de que Auschwitz foi um inferno na terra por causa dos seus experimentos extremos, que criaram figuras emblemáticas que são essas imagens que povoavam a sua mente, que ele identificou como sendo ‘todo o mal do nosso século’.

“O intestemunhável tem nome. Chama-se, no jargão do campo, *der muselmann*, o muçulmano (AGAMBEM, 2008, p. 49)”. É o muçumano a figura que povoava a mente de Primo Levi. Um outro detendo de Auschwitz, Jean Améry, dá uma definição assim do muçulmano:

O assim chamado *muselmann*, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça a escolha, excluí-lo da nossa consideração (AMÉRY, 1978, p.39 apud AGAMBEN, 2008, p. 50-51).

Essa citação juntamente com de Levi¹⁷ são tomada por Agamben em seu livro *O Que Resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (2008), com elas o filósofo opera vários pontos tocantes a política atual, mas aqui vamos analisar apenas três: o muçumano como produção máxima do Estado de exceção; o muçumano como vida biológica e, por fim, o fato do muçulmano ser um intestemunhável.

O primeiro ponto diz respeito a instauração do Estado de exceção e que o muçumano é o paroxismo deste conceito emblemático da teoria do direito. Os três pontos mantêm uma relação entre si, mas todos derivam do primeiro, ou seja, da instauração do Estado de exceção: então a instauração do Estado de exceção é condição a priori para que os outros dois pontos ganhem inteligibilidade.

Como vimos, para que Estado de exceção possa ser promulgado é necessário um fora da lei, e esse fora da lei é definido como sendo o soberano, por isso que Carl Schmitt diz na sua

¹⁷ Cf. citação de Levi na página anterior.

Teologia Política que “soberano é quem decide sobre o Estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p. 09), ou seja, soberano é quem decide se a situação normal vigora ou é suspensa dando origem ao Estado de exceção. Talvez o que Schmitt não tinha em mente é o que o Estado de exceção pode causar, pois nele está contido a possibilidade do limiar entre o humano e o inumano.

Quando o soberano, entendido como um fora da lei, decide pela suspensão do ordenamento jurídico concomitantemente abre a possibilidade de captura da vida biológica. Aquela vida que Aristóteles definiu como sendo uma simples *zoé* tornou-se aposta dos poderes políticos e o mulçumano, produzido a mais de vinte séculos depois de Aristóteles, é sua expressão máxima, é a expressão de uma política pautada no biológico. É só em condições extremas que há possibilidade dos homens criarem um inferno na terra como possibilitando uma dominação total do homem diz Arendt. Para que indivíduos ou grupos de indivíduos possam chegar a tal estágio, o de simples *zoé*, é necessário um inferno. Aqui Auschwitz aparece sempre como um famigerado modelo do inferno. Na questão do muçulmano Auschwitz tem uma importância maior, pois é nele que o termo mulçumano era mais utilizado, e é também nele que nos vem os maiores relatos sobre essa figura, portanto é a partir dele que partiremos ao segundo ponto, o mulçumano como vida biológica.

4. A DESTRUIÇÃO DO ATRIBUTO POLÍTICO

O termo *der muselmann*, o mulçumano, era mais utilizado em Auschwitz, mas como indica Agamben tinha correspondente em outros campos,¹⁸ um outro correspondente, também utilizado em Auschwitz, que nos é interessante é o de ‘morto vivo’. Os dois termos designam a mesma figura, ou melhor a mesma condição que tal figura atingiu, condição que é tanto física como psíquica. Física porque é relativa à questão das forças próprias de cada indivíduo, nesse sentido que Levi fala que os mulçumanos ‘se esforçam em silêncio’ ou que estão completamente esgotados que nem compreendem suas mortes, e é também nesse sentido que Améry diz que os o mulçumanos é ‘um feixe de função física já em agonia’ (AGAMBEN, 2008).

O mulçumano é aquele indivíduo que por falta de uma alimentação adequada, por doenças, por castigo, entre outros tratamentos degradantes, perdeu praticamente todas as suas forças físicas. As condições que os judeus foram submetidas foram extremas em todos os sentidos. Em relação à fome, por exemplo, Levi faz um longo relato sobre tal condição extrema. Ao longo do livro a palavra fome é utilizada mais de vinte vezes, a fome é uma questão muito forte no campo: como não pensar nela? “Como poderíamos pensar em não ter fome? O campo é a fome; nos mesmos somos a fome, uma fome viva” (LEVI, 1988, p. 106), e essa condição de fome é importantíssima à aparência física do muçulmano.

Embora essa passagem ao estado de mulçumano seja difícil de precisar, ela foi descrita assim por um outro detento:

No que diz respeito aos sintomas da doença da desnutrição, devemos distinguir duas fases. A primeira caracteriza-se pelo emagrecimento, pela astenia muscular e pela progressiva perda de energia nos movimentos. Nesse estágio, o organismo ainda não está profundamente danificado. Para além da lentidão nos movimentos e da perda de força, os doentes não mostram outro sintomas. Com exceção de uma excitabilidade e de uma típica irritabilidade, nem sequer se manifestam alterações de caráter psíquico. Era difícil perceber o momento exato de passagem de uma fase para outra. Para alguns isso acontecia de maneira lenta e gradual, para outros, muito rapidamente. Podia-se calcular que a segunda fase começava mais ou menos quando o indivíduo faminto perdia um terço do seu peso normal. Quando continuava a emagrecer, a expressão do rosto também mudava. O olhar se tornava-se opaco e o rosto assumia uma expressão de indiferença, mecânica e triste. Os olhos ficavam cobertos por um véu, as órbitas, profundamente cavadas. A pele tomava um colorido cinza-pálido, tornava-se sutil, dura, parecida com papel que começava a descamar-se. Era muito sensível a qualquer tipo de infecção e contágio, especialmente a sarna. Os cabelos eriçavam-se, tornavam-se opacos e rompiam facilmente. A cabeça se encompridava, as maçãs do rosto e as

¹⁸ Cf. Citação de W. Sofsky feita por Agamben em *O que Resta de Auschwitz*, 2008, p. 52.

órbitas ficavam bem evidenciadas. O doente respirava lentamente, falava baixo e com grande fadiga. Dependendo da duração do Estado de desnutrição, apareciam edemas grandes ou pequenos. Manifestavam-se inicialmente nas pálpebras e nos pés e apareciam em pontos diferentes de acordo com as horas do dia. Pela manhã, após o repouso noturno, sobretudo eram visíveis no rosto. À tarde, por sua vez, nos pés e nas parte inferior e superior da perna. Estar em pé fazia com os líquidos se acumulassem na parte inferior do corpo. À medida de que o Estado de desnutrição aumentava, os edemas se difundiam, sobretudo no caso de quem devia ficar em pé por muitas horas, inicialmente na parte inferior das pernas, depois nas coxas, nas nádegas, nos testículos e até mesmo no abdômen. Aos inchaços se acrescentava muitas vezes a diarreia, que frequentemente podia preceder o desenvolvimento dos edemas. Nessa fase, os doentes tornavam-se indiferentes a tudo que acontecia ao seu redor. Eles se auto excluía de qualquer relação com seu ambiente. Quando ainda eram capazes de mover, isso se dava em câmera lenta, sem que dobrassem o joelho. Dado que sua temperatura baixava normalmente até abaixo dos 36 graus, tremiam de frio. Observando de longe um grupo de enfermos, tinha-se a impressão de que fossem árabes em oração. Dessa imagem derivou a definição usada normalmente em Auschwitz para indicar os que estavam morrendo de desnutrição: mulçumanos (RYAN; KLODZINSKI, 1987, p.94 apud AGAMBEN, 2008, p. 50-51).

Essa descrição apresenta em si tanto o aspecto físico, como é possível perceber um processo de degradação da condição física, mas também podemos notar um processo de degradação psíquica do indivíduo. A degradação psíquica dá-se no momento em que esses indivíduos ficam indiferentes a tudo, que nas palavras de Levi é o ‘apagamento da centelha divina’. Esses indivíduos não são incapazes de discernir entre bem e mal, aquelas duas categorias que Aristóteles atribuiu um suplemento linguístico/político. Eles são objetos de uma exclusão por parte do demais detentos, mas também impõe a cada um uma autoexclusão, afastando-se do seus semelhantes, no isolamento tornam-se animais, como supôs Aristóteles.

Quando se pensa em direitos básicos, seja no campo político ou jurídico, sempre temos em mente a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* assinada em 1948. Mas também existe outra declaração que já tentara fazer um direito único, fundamental, que atua como uma precursora da declaração das Nações Unidas, é a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789. Pouco mais de um século e meio entre uma e outra promulgação, mas as duas guardam um espírito muito rosseauiano, ao declarar que todos homens ou seres humanos nascem livres e iguais, é quase um estado de natureza que é habitado por um bom selvagem. Mais que um estabelecimento de igualdade e liberdade, conceitos que por si só são difíceis de serem especificados, a declaração traz problemas no próprio nome.

Agamben, novamente recorrendo a Arendt, mostra como a declaração de 1789 traz sérios problemas já no título, o filósofo alerta ao fato de que a “*Déclaration des droits de l’homme et*

du citoyen, onde não está claro se os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo” (AGAMBEN, 2002, p. 133).

A declaração parece estabelecer uma diferença entre homem e cidadão, como se homem fosse entendido como humano no sentido biológico, enquanto cidadão é um humano só que com uma quantidade maior de direitos, enquanto o primeiro é portador de direito o segundo seria possuidor de direitos. Agamben vê nessas declarações a inscrição daquilo que o filósofo chamou de vida nua, diz ele:

As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. 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 *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania (AGAMBEN, 2002, p. 134).

Cabe aqui fazer uma reflexão pormenorizada do conceito cidadão, mas outro conceito também tem que vir atrelado a ele, é o conceito de nação, pois esses dois conceitos, como veremos, tem um relação mútua.

Cidadão é fácil de associar com a palavra cidade, isso pois ambas tem a mesma raiz etimológica. Cidadão é aquele que habita o seio de uma cidade é reconhecido como membro dela, portanto portador de direitos. No entanto a cidade e o cidadão estão no seio de uma nação, e nação sempre foi entendida como um território delimitada por fronteiras, mas o que é instrutivo também é o sentido etimológico da palavra nação.

Nação vem da palavra latina *natio*, que também dá origem a palavra nascimento. O que constitui uma nação são as pessoas, a soma das pessoas nascida em um território delimitado que compartilha uma língua e costumes próprios. A nação ao mesmo tempo que é esse território delimitado também pode ser entendida como a soma dos indivíduos que nasceram nesse território, que eventualmente chamamos de povo ou população, como povo/população brasileiro, francês, italiano entre outros.

No jogo das palavras humano, nação e cidadão, surge uma quarta que é natural, ou seja, natural de uma nação ou ainda cidadão nato. É comum os filhos de imigrantes serem cidadãos natos, enquanto seus pais são cidadãos naturalizados, isso também é visto no mecanismo da dupla cidadania, aonde quem consegue a segunda nacionalidade não é um cidadão nato, mas alguém que por direitos de origem, políticos, ou outros quaisquer, pode desfrutar dos direitos e deveres de um cidadão nato.

No entanto ultimamente temos visto um processo cada vez maior de destruição dos atributos políticos de indivíduos ou grupos de indivíduos, essa destruição pode chegar a tal ponto que categorias como cidadão, nacionalidade e naturalidade podem ser abolidas, sobrando apenas a condição de humano. Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo* alerta para o grande número de refugiados a partir de primeira guerra, para à filósofa o refugiado era aquele indivíduo que não estava sob a proteção de uma nação, sendo apenas um refugio da terra. Mas a filósofa também nota que na segunda guerra um mecanismo novo começou a ser utilizado, e que aumentou o número de desnacionalizados, ela afirma que:

Antes da última guerra, somente os países totalitários ou as ditaduras semitotalitárias recorriam à arma da desnaturalização contra pessoas que eram cidadãos por nascimento; mas chegou-se ao ponto em que até as democracias livres, como, por exemplo, os Estados Unidos, pensaram seriamente em privar da cidadania os americanos natos que fossem comunistas. O aspecto sinistro dessas medidas é que são estudadas com toda a inocência. No entanto, para que se compreendam as verdadeiras implicações da condição do apátrida, basta lembrar o extremo zelo dos nazistas, que insistiam em que todos os judeus de nacionalidade não-alemã "deviam ser privados de sua cidadania antes da deportação ou, ao mais tardar, no dia em que fossem deportados" (para os judeus alemães, esse decreto não era necessário, porque existia uma lei no Terceiro Reich segundo a qual todo judeu que deixasse o território — inclusive se fosse deportado — perdia automaticamente a cidadania) (ARENDR, 2012, p. 383-84).

Quando Arendt faz uma análise do refugiado no último capítulo da segunda parte de *Origens do Totalitarismo* ela identifica essa figura como sendo uma das aporias do seu tempo. No entanto, quase cinquenta anos após sua morte, essa aporia persiste nos dias atuais, vide a condição dos refugiados na Europa e também na América. Em uma passagem mais adiante Arendt se exprime assim, quando trata dos direitos dos refugiados:

[...]como o homem sem Estado — um fora-da-lei por definição — era uma "anomalia para a qual não existia posição apropriada na estrutura da lei geral", ficava completamente à mercê da polícia, que, por sua vez, não hesitava muito em cometer atos ilegais para diminuir a carga de *indésirables* no país (ARENDR, 2012, p. 387).

Outra aporia que temos que enfrentar, como bem alerta Arendt, a de saber que cidadãos natos também podem passar por um processo de desnaturalização, perdendo assim todos os seus direitos, mas aqui não nos interessa se um cidadão nato ou naturalizada e sim essa destruição de todos os atributos políticos, ciando assim um ser que está para além do humano.

Se a linguagem coloca o homem na esfera política, atribuindo-lhe o estatuto político e permitindo que ele se configure como *bíos*, em um processo de subjetivação que cria formas de

vida, não podemos ser tentados a questionar o contrário? Que o estado de exceção, em seu processo de dessubjetivação da *bíos*, cria um ser sem linguagem que consegue só indicar o prazeroso e o doloroso, e não o justo e o injusto?

4.1 A DESTRIUÇÃO OU MUTILAÇÃO DA LINGUAGEM

Como vimos, o Estado de exceção tem cada vez mais assumido a forma de regra – o nazismo é apenas o estado de exceção levado às últimas consequências –, cada vez mais ele tem destruído formas de vida mediante a destruição da linguagem ou criando linguagens mutiladas. Essa destruição da linguagem consequentemente destrói a esfera política ou, no melhor dos casos, impossibilita uma organização política.

Uma impossibilidade de organização política por meio de uma destruição da linguagem é descrita na Bíblia, para ser mais específico no capítulo IX do livro da gênese, reproduzo aqui tal passagem:

1 Todo o mundo se servia de uma mesma língua e das mesmas palavras. 2Como os homens emigrassem para o oriente, encontraram um vale na terra de Senaar e aí se estabeleceram. 3Disseram um ao outro: "Vinde! Façamos tijolos e cozamo-los ao fogo!" O tijolo lhes serviu de pedra e o betume de argamassa. 4Disseram: "Vinde! Construamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre nos céus! Façamo-nos um nome e não sejamos dispersos sobre toda a terra!" 5Ora, Iahweh desceu para ver a cidade e a torre que os homens tinham construído. 6 E Iahweh disse: "Eis que todos constituem um só povo e falam uma só língua. Isso é o começo de suas iniciativas! Agora, nenhum desígnio será irrealizável para eles. 7Vinde! Desçamos! Confundamos a sua linguagem para que não mais se entendam uns aos outros." 8 Iahweh os dispersou dali por toda a face da terra, e eles cessaram de construir a cidade. 9Deu-se-lhe por isso o nome de Babel, pois foi lá que Iahweh confundiu a linguagem de todos os habitantes da terra e foi lá que ele os dispersou sobre toda a face da terra. (BÍBLIA DE JERUSALÉM. A.T. Gênese, 11, 1-9).

Essa passagem é descrita pelos estudos exegéticos como a origem das várias línguas existentes, mas aqui não quero ficar preso a tal interpretação, mas colocar uma outra variante de interpretação: Essa interpretação diz que a não compreensão de uma língua/linguagem destrói a esfera política.

Nessa passagem podemos interpretar que no início toda terra era uma espécie de comunidade política, ou nação, que falava a mesma língua e partilhavam os mesmos costumes. Foi graças a esse compartilhamento de uma mesma língua e dos mesmos costumes que possibilitou o agrupamento de pessoas e, consequentemente, a evolução das técnicas de produção e, por fim, o estabelecimento de uma cidade cuja torre que construiriam serviria não

só para mostrar a opulência da cidade, mas também para manter o laço de um agrupamento, impossibilitando assim a dissolução dessa cidade.

Quando Deus volta-se para tal cidade e construção, constata que por essa cidade compartilhar a mesma língua qualquer projeto político seria realizável, mas por vontades divina que não são inteligíveis aos mortais Deus confundiu as pessoas que falavam tal língua, criando assim um incompreensão entre as pessoas, o que acarretou a dissolução da cidade e o espalhamento das pessoas por toda a terra.

Babel, em na sua origem etimológica, significa confusão, não entendimento. Aqui a confusão é da língua, uma incompreensão de uma língua, que resultou na destruição de uma cidade. Ora a cidade, esfera máxima da política, não é levada adiante por esta impossibilidade de entender o que se fala. Como vimos uma nação é espaço delimitado por fronteiras que compartilham a mesma a língua, e essa língua é o que permite a construção de uma cidade ou nação, portanto somos levados a pensar que sem uma língua compartilhada é impossível de constituir uma nação ou cidade.

Outro exemplo que quero trazer aqui é o do filme *A Igualdade é Branca*, da *Trilogia da Cores* do cineasta polonês Krzysztof Kieslowski. Produzido em 1994 esse filme relata o processo de divórcio de uma francesa, Dominique (Julie Delpy), e um polonês, Karol (Zbigniew Zamachowski). Como é comum nos processos de separação, as duas personagens tem que encarar um tribunal, no entanto é um tribunal francês que julgará a separação de uma francesa com um polonês. Karol não tem um domínio da língua francesa, o que o obriga a recorrer a um tradutor. Em certa altura do julgamento Karol se manifesta dizendo que o tribunal está sendo parcial devido ao fato dele não falar o francês.

Em um tribunal, como já foi dito, exige que um acusado venha perante ele para se defender ou assumir sua culpa para que seja estabelecido a justiça, portanto a linguagem é de extrema importância nesse espaço. A não possibilidade de falar para defender-se cria uma injustiça na melhor da hipótese, e é nesse sentido que Karol reivindica para si uma injustiça quando afirma que o tribunal não acolhe sua defesa. Mas mais que produzir uma injustiça quando a fala de alguém não é escutada o que temos é uma exclusão da esfera política, e para demonstramos isso, agora seguiremos como aporte teórico Agamben.

O primeiro capítulo de *O que Resta de Auschwitz*, de Agamben, é intitulado ‘A testemunha’ e nele Agamben trabalha o conceito de testemunha, salientando que em latim tem dois termos para nosso vocábulo, sendo que:

“O primeiro, *testis*, de que deriva o nosso termo testemunha, significa etimologicamente aquele que se põe como terceiro em um processo ou litígio

entre dois contendores. O segundo, *superstes*, indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso” (AGAMBEN, 2008, p. 27).

No campo de concentração só havia *superstes* —isso em relação ao muçumano—, o que variava era só a posição que ocupava, de detentos ou de detentores. Um dos *superstes*, Hermann Langbien, que habitou o campo afirma que quer ser uma testemunha, diz ele:

Da minha parte, tinha decidido firmemente que, independente do que me viesse acontecer, não me teria tirado a vida. Queria ver tudo, viver tudo, fazer experiência de tudo, conservar tudo dentro de mim. Com que objetivo, dado que nunca teria tido a possibilidade de gritar ao mundo aquilo que sabia? Simplesmente porque não queria sair da cena, não queria suprimir a testemunha que poderia me tornar (AGAMBEN, 2008, p. 25).

Uma das dificuldades após o fim da segunda guerra foi justamente classificar o que ocorreu nos campos de concentração. Dificuldades devido a várias coisas, desde impossibilidade de enquadramento do que aconteceu ali em um código jurídico ou, até mesmo, saber o que realmente aconteceu ali, visto que os nazistas destruíram boa parte das provas quando perceberam que perderiam a guerra. No entanto uma prova, ou melhor, algumas testemunhas, *superstes*, ainda hoje estão entre nós para nós alertar do que foi o campo de concentração. Langbien, mas também Levi, Améry, entre tantos outros, quando não suprimem as testemunhas que foram inscrevem o campo no espaço político, permitindo que uma justiça seja feita.

Essas testemunhas testemunham em nome de quem? Em nome de quem elas falam? Quem elas, ao se expressarem em linguagem, insere na esfera política? A resposta para essa questão é que essas testemunhas assumem a lugar daquele que não podem assumir seus lugares, elas testemunham em nome do intestemunhável: o muçulmano.

4.2 AQUELES QUE VIRAM A GÓRGONA

Agamben explora de forma ampla a relação entre política e linguagem, mostrando como a segunda tem uma importância extrema para inserir o homem na esfera política, mas a supressão da linguagem para tirar o homem da política não é explorada de forma plena, mas acredito que tal leitura nas obras de Agamben é possível. Para ele o campo de concentração é o Estado de exceção levado ao paroxismo e o nazismo, com todos seus experimentos no campo de concentração, criou um indivíduo que cruzou a linha do humano com o inumano, tornando-se apenas uma vida biológica, uma *zoé*. Se para o filósofo italiano o intestemunhável tem nome

e chama-se mulçumano no jargão do campo isso decorre do fato de que outros testemunháveis dão nome e falam dele, do contrário ele seria desconhecido de nós, se sabemos algo sobre os mulçumanos é pelo testemunho de terceiros, pois para o mulçumano falta-lhe a linguagem para dar seu testemunho.

O mulçumano era um estágio que os judeus atingiam devido às condições extremas as quais eram submetidos, em que todas suas formas de vida eram suprimidas de modo que só sobrava a vida biológica, a *zoé*, uma vida que foi abandonada a sua própria sorte, que não já conta com algo que a proteja. Eles eram mortos vivos, cadáveres ambulantes. “Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ a sua morte, que já nem temem” (AGAMBEN, 2008, P. 52, apud LEVI, 1988, p. 132).

O muçulmano é um intestemunhável que gera uma certa dificuldade em testemunhar em seu nome, dificuldade até mesmo na nomenclatura. O termo que era mais usado em Auschwitz, embora houvesse em outros campos palavras equivalentes para tal ser, era um ser desprovido de linguagem. Uma expressão também usada por Levi para se referir aos muçulmano e sua impossibilidade de comunicar era os que viram a Górgona.

Filhas de Fórcis e Ceto, Medusa a impetuosa, Esteno a que oprime e Euríale a que está no lago, ficaram sendo conhecidas como a três górgonas, embora haja uma divergência na mitologia grega sobre a origem de tais criaturas, uma coisa é certa, é o fato de que quem olhasse diretamente para a face destas criaturas, que têm serpentes no lugar dos cabelos, seria petrificado. Dentre as três moiras Medusa foi a mais conhecida, sendo recriada em filmes, desenhos e livros devido ao seu poder macabro.

A Górgona ao petrificar as pessoas, conseqüentemente, as impossibilitam de falarem ou de qualquer outra forma de linguagem, sendo assim, essa expressão serve muito bem para definir o muçulmano, pois ele não é aquele ser que está literalmente petrificado, mas que, literalmente, são aqueles que não consegue falar em seu nome, não consegue testemunhar em seu nome, nem mesmo pelo gesto. É por essa impossibilidade de comunicar-se, seja de qual forma fosse, que Levi recorre a górgona. Aqueles que não viram a górgona são capazes de falar por aqueles que a viram e nesse ponto Levi é enfático ao afirmar que: “Somos aqueles, que por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo;” (LEVI, 2016, p. 66). Primo Levi e os demais sobreviventes que não fitaram a górgona são todos Perseu, são aqueles que conseguiram decapitá-la, já os submersos, aqueles que tocaram o fundo e viram a górgona, não podem dar testemunho de tal fato por uma impossibilidade de comunicação.

Outro exemplo que Levi dá do intestemunhável é o caso do uma criança que não tinha mais que quatro anos e que recebera o nome de Hurbinek em Auschwitz. Seu testemunho é feito por Primo Levi que mais uma vez assume a figura de *supertestis*, visto que para Hurbinek faltava a linguagem, pois ele, embora fosse apenas uma criança na mais tenra infância, fitou a górgona. O caso de Hurbinek era mais uma experiência com uma “não-linguagem” ou então uma “linguagem mutilada”, como diz Agamben, que Primo Levi testemunhou no campo de concentração (AGAMBEN, 2008). No caso de Hurbinek, essa não-linguagem advém do fato da criança não falar. “As palavras que lhe faltavam, que ninguém se preocupava de ensinar-lhe, a necessidade da palavra, tudo isso comprimia seu olhar com urgência explosiva” (LEVI apud AGAMBEN, 2008, p. 46). O que Hurbinek fazia de vez em quando era balbuciar um som desarticulado, que foi interpretado no campo de diversas formas, mas sem um consenso e que permaneceu para sempre indecifrável. A título de ilustração: “Todos escutam e tentam decifrar aquele som, aquele vocabulário nascente: mesmo que todas as línguas da Europa estivessem representadas no campo, a palavra de Hurbinek continua obstinadamente secreta” (AGAMBEN, 2008, p. 47).

Esse balbuciar de Hurbinek está mais para uma *phoné* do que para um *logos*, é mais uma voz do que uma linguagem. Talvez *matisklo*, o som desarticulado que a criança emitia, talvez esse som desarticulado fosse uma voz indicando o desprazer da fome, da dor ou qualquer outro desprazer, mas jamais como uma linguagem clamando por justiça. Se não fosse Primo Levi talvez jamais saberíamos da existência de Hurbinek, e Levi bem sabe disso quando afirma: “Hurbinek, o que não tinha nome, cujo minúsculo antebraço fora marcado mesmo assim pela tatuagem de Auschwitz; Hurbinek morreu nos primeiros dias do março de 1945, liberto mas não redimido. Nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras” (AGAMBEN, 2008, p. 47)

Tanto Hurbinek quanto todos os outros mulçumanos são intestemunháveis pelo fato de faltarem-lhes a linguagem. A *bíos* que havia neles foi destruída de tal modo que não lhes restam nenhuma forma de vida, eles passaram o limiar do humano quando fitaram a górgona, tornando-se apenas *zoé*.

Hurbinek é apenas um caso, talvez um dos mais importantes relatados por Primo Levi, mas também temos o quarto capítulo de *Os afogados e os sobreviventes* (2016), intitulado *Comunicar*, que a vontade aqui é grande de reproduzir no todo. Nesse capítulo Levi mostra como era questão de sobrevivência comunicar-se, ou melhor, o uso da linguagem era extremamente necessário para continuar a ser ao menos humanos, para guardar ao menos essa mínima instância política.

Não saber o alemão era sinal de perecer no campo, tinha de ser o alemão a linguagem do campo, mas não o alemão de Goethe e sim o alemão dos *kappos*. A ‘incomunicabilidade’ era o fim para qualquer ser, era necessário comunicar-se e, sobretudo em alemão, se quisesse continuar vivo. Embora, como foi dito no caso de Hurbinek, mesmo todas as línguas europeias estivessem presente no campo, o alemão continuava sendo a língua não só oficial como a única aceitável pelos *kappos*, quem não a dominava era considerado um bárbaro e até mesmo um não-homem.

Por isso, quem não compreendia nem falava o alemão era um bárbaro por definição; se se obstinava em tentar expressar-se em sua língua, ou melhor, em sua não língua, era preciso fazê-lo calar-se a sopapos e repô-lo em seu lugar, a puxar, a carregar, a empurrar, porque não era um *Mensch*, um ser humano (LEVI, 2016, p. 74).

Já no mundo antigo, em especial no romano, a palavra bárbaro era usada para designar quem morava fora do império e que, conseqüentemente, não falava o latim. Na gramática temos até mesmo o termo barbarismo que denota o emprego, tanto na grafia quanto na pronúncia, errado de uma determinada palavra ou expressão.

Compreender o alemão era uma questão de sobrevivência e de não ser um bárbaro, no entanto se os detentos não o compreendessem o alemão Levi ressalta que o último instrumento utilizado, era o *dolmetscher*, o intérprete, como foi apelidado o chicote no campo. O chicote, já que uma comunicação não era possível, era a ferramenta que colocava os detentos para trabalhar, em uma relação homem e animal. Visto que os detentos não compreendiam os guardas, esses os tratavam como animais a base de chicotadas. Saber o alemão estabelecia uma distinção entre humano e animal.

Logo nos demos conta, desde os primeiros contatos com os homens desdenhosos com distintivos negros, de que saber o alemão era um divisor de águas. Com quem os compreendia e lhes respondia de modo articulado, instaurava-se uma aparência de relação humana. A quem não os compreendia os homens de negro reagiam de um modo que nos espantou e amedrontou: a ordem, que havia sido pronunciado com voz tranquila de quem sabe que será obedecido, era repetida em voz alta e enfurecida, depois berrada a plenos pulmões, como se faria com um surdo, ou melhor, com um animal doméstico, mais sensível ao tom do que ao conteúdo da mensagem (LEVI, 2016, p. 73).

No segundo caso parece que Levi nos fala de uma foné que não é *énathos*, ou seja, uma voz não articulada, aquela que é a condição para linguagem, mas não é a uma linguagem articulada e que, por esse motivo, possa ser compreendida. A articulação dessa voz que Levi fala parece não ser o objetivo, de modo que o conteúdo é dispensado, restando somente uma

inarticulação de sons que era destituído de conteúdo semântico. Os gritos e todas as formas de maus tratos eram formas variantes de uma linguagem para Levi, mas uma variação muito mais desarticulada que colocavam os detentos no patamar de animais não-humanos.

Se alguém hesitava[...], vinham os golpes, e era evidente que se tratava de uma variante da mesma linguagem: o uso da palavra para comunicar o pensamento, este mecanismo necessário e suficiente para que o homem seja homem, tinha caducado. Era um sinal: para eles, não éramos mais homens; conosco, como com vacas e mulas, não havia diferença substancial entre o berro e o murro, para que um cavalo corra ou pare, mude de direção, puxe ou pare de puxar, não é preciso negociar com ele ou dar-lhe explicações minuciosas; basta um dicionário construído de uma dúzia de signos diferentemente combinados mas unívocos, não importa ser acústico, táteis ou visuais: tração das rédeas, aguilhão de esporas, gritos, gestos, golpes de chicote, estalos de lábios, pancadas no dorso, tudo serve igualmente (LEVI, 2016, p. 73-74).

Comunicar-se, sobretudo em alemão, era condição *sine quo* para manter-se vivo e humano no campo, Levi em várias obras fala da necessidade da comunicação, ter alguém com quem trocar impressões no campo podia estender um pouca mais a vida, a comunicação era uma necessidade, como no caso de um detento chamado Elias que Levi fala em *É isto um homem*.

Fala só o polonês e o iídiche mal e corrompido de Varsóvia; não há maneira de induzi-lo a um discurso coerente. [...] Fala sem parar dos mais variados assuntos, sempre com voz trovejante, com acentos oratórios, com mímica violenta de protesto e como dirigindo-se, sempre, a um público numeroso – e, obviamente, público não falta. Os que entendem a sua linguagem acompanham essas declamações torcendo-se de rir, dão-lhe tapas nas costas, aplaudem entusiasmados, incitam-no a continuar, enquanto ele, feroz e carrancudo, dá voltas como uma fera no meio da roda de ouvintes, encarando ora um, ora outro. (LEVI, 1988, p. 142).

É nítida a necessidade de Elias falar, assim como é nítida a necessidade de escutá-lo falar, o fazer-se entendido também é uma necessidade, daí a fato de se expressar por mímica ou enfatizando alguma parte com a entonação da voz. Manter-se como ser linguístico era a última instância, é aquela qualidade que não podia deixar apagar, manter um meio de comunicação era como manter a centelha divina acesa.

Der muslemann, der dolmetscher, entre outras são palavras presente no *lagerjargon*, dialeto criado e usado somente no campo que é mistura de alemão e iídiche era a resposta dos detentos à necessidade da comunicação. Levi, que segundo ele só se deu conta muito depois, percebera que o campo começou a possuir uma língua própria que mantinha palavras, mas, que ao mesmo tempo, dava a elas uma nova significação semântica – como o chicote que não passou

a chamar-se *der peitsche*, mas por causa de sua nova função foi chamado de *der dolmetscher* –, era uma necessidade latente de comunicação, de ser um ser possuidor de linguagem.

A língua é um dos elementos mais fortes de uma determinada cultura, não é à toa que governos proibam falar determinadas línguas, como no caso do Brasil na era Vargas em que o italiano, alemão e japonês foram proibidos de serem falados depois que o Brasil declarou guerra aos países do eixo. Mas também temos algo parecido quando se faz uma limpeza na própria língua pra manter uma pureza, é o caso que Levi relata ter acontecido com o alemão no terceiro Reich, aonde teve um esforço descomunal para eliminar todas as palavras que não eram de origem germânica, tudo isso para que *Hoch deutsch* ficasse ainda mais *Hoch*. No entanto, no *lager* se produziu um *Bass deutsch*, que usavam termos e sentenças em alemão unicamente para designar os detentos, como no caso do verbo *fressen* que significa comer, mas que é somente usado para animais, isto para designar que os detentos dali não eram humanos e sim animais.

Primo Levi relata uma conversa que teve com alguns funcionários da Bayer que mostra esse choque entre o *hoch deutsch* e o *bass deutsch*, ei-la aqui:

Sucedeu-me uma vez usar de boa-fé esta expressão (*Jetzt hauen wir ab*) pouco após o fim da guerra, para despedir-me de alguns educados funcionários da Bayer depois de uma conversa de negócios. Era como se tivesse dito: “Agora vamos dar o fora.” Olharam-me espantados: o termo pertencia a um registro linguístico diferente daquele no qual se desenrolava a conversação precedente, e certamente não é ensinado nos cursos convencionais de “língua estrangeira”. Expliquei-lhes que não tinha aprendido o alemão na escola, mas sim num *lager* de nome Auschwitz; daí surgiu um certo embaraço, mas, estando no papel de comprador, continuaram a tratar-me com cortesia. Mais tarde me dei conta de que também minha pronúncia era tosca, mas deliberadamente não procurei melhorá-la, pelo mesmo motivo, jamais quis retirar a tatuagem do braço esquerdo (LEVI, 2016, p.80).

Esse ‘certo embaraço’, por um lado, dá-se pelo fato do encontro dos algozes com sua vítima – embora Levi os trate como ‘educados funcionários’ não podemos perder de vista a tese de Arendt que os via como simples banalidade do mal, é notório e bem documentado como empresas como a Bayer, Siemens, BMW entre outras usaram ora mão de obra escrava ora usavam os judeus como cobaias em experimentos, a Bayer, por exemplo, além de usar judeus em seus experimentos, também produzia o *Zyklon B*, gás utilizado nas câmaras de gás para extermínio dos judeus –, mas por outro lado pelo encontro do *hoch deutsch* e do *bass deutsch*. Para ‘os educados funcionários’ aquela linguagem soava estranha, não fazia parte de um vocabulário pertencente a pessoas cultas e bem instruídas: era um estranhamento da linguagem,

o *bass deutsch* não era uma linguagem para viver bem, mas uma condição para continuar vivendo, experiência que não foi experimentada pelos nazistas.

Desde o mundo clássico a linguagem é elemento indispensável a isso que chamamos humano, não temos como pensar o homem sem recorrermos a linguagem e se pensamos um ser sem linguagem esse não pertence mais ao domínio humano, já é um outro animal, já cruzou o limiar entre o humano e inumano. Questionar o humano é questionar a própria linguagem e Levi percebeu isso bem quando diz que “É óbvia a observação de que, quando se violenta o homem, também se violenta a linguagem” (LEVI, 2016, p. 79).

A expressão ‘aqueles que viram a Górgona’ é a produção de um ser que não pode mais se comunicar, seja na fala, escrita, na gestualidade ou qualquer outra forma de linguagem. Se a incomunicabilidade causou um mal estar em Levi foi pelo fato dele perceber na pele que ela é a destruição do humano, é transformar o homem em outra coisa que não é humano – como algo petrificado –, daí a expressão aqueles que viram a Górgona, ou seja, aqueles que estão incomunicáveis.

As proposições de Levi dizem respeito sobre tudo a Auschwitz, que pode ser estendida a todo o regime nazista, mas não podemos perder de vista as teses foucaultianas e agambenianas de que o nazismo, com todos seus mecanismos, foi apenas um exemplo da biopolítica levada ao extremo, o local por excelência da *conditio inhumana*. Diante disso devemos perceber que os mecanismos utilizados no terceiro Reich, sobre tudo o Estado de exceção, ainda hoje continua a provocar um celeuma na política atual, sendo assim, não que não seja importante falar de tais acontecimentos, mas devemos usá-los como elementos para compreendermos o que somos – e não para justificar o que somos –, portanto, hoje em dia, devemos nos servir daqueles que viram a górgona para pensarmos aqueles que continuam a ver a górgona.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sim, a política passa por um período de obscuridade. Nos dois último século assistimos uma inversão dos objetivo da política que a transformou em biopolítica e, nesse momento o que passa valer para política a vida da ordem do biológico. Foucault e Agamben trataram desse tema –o segundo ainda faz escavações nesse solo. Foucault foi o primeiro a tematizar a biopolítica, ele ofereceu uma boa interpretação dessa nova forma de exercício do poder, mostrando as bases de sua origem e os elementos que a circula, como, por exemplo, o conceito de vida. Agamben por sua vez, partindo dos trabalhos de Foucault e de outros pensadores, irá aprofundar e reformular algumas teses referentes ao conceito de biopolítica, como o conceito vida que o filósofo propõe uma interpretação diferente da dada pelo filósofo francês.

Na sua contribuição acerca do que venha a ser a biopolítica, Agamben faz deslocamentos da sua atuação ao longo da história, estabelecendo uma datação diferente da proposta por Foucault. Para ampliar o período de atuação da biopolítica, Agamben busca as origens da política no ocidente, para ser mais específico, ele volta ao mundo grego para constatar como a política surgiu. Nessa volta à Grécia Antiga Agamben mostra como a linguagem, já no pensamento de Aristóteles, é aquilo que permite o surgimento da política, fazendo com que a *zoé* possa transformar-se em *bios*. Essa constatação da linguagem como elemento constitutivo do político vai ser explorado ampliado e relacionado por Agamben num cenário biopolítico.

O sintagma Estado de exceção escolhido por Agamben é o que possibilita que aquela vida biológica, que no mundo grego estava fora do âmbito político, torne-se a aposta da biopolítica, no entanto essa vida não pode ter um aspecto linguístico, ela deve permanecer o que já era para Aristóteles, ou seja, algo pré-linguagem, que está situado fora da linguagem, quando no máximo no âmbito da *phoné* que um estágio aquém da linguagem. Mas Agamben também nos mostra como uma vida política pode ser desprovida de toda e qualquer forma, tornando assim uma vida nua que não habita mais o espaço político. Para que isso possa acontecer e necessário criar um ser destituído de linguagem, um ser que ao tocar o fundo e ver Górgona não volta mais, mas, se retorna, volta mudo, sem linguagem.

O trabalho aqui apresentado está longe do seu fim, um ponto final não seria a melhor escolha para terminar esse texto, talvez o melhor maneira de finalizá-lo seria com

reticências, na tentativa de mostrar que é só uma parte de um ciclo maior que ainda está por vir.

O estabelecimento da relação entre política e linguagem é apenas um objetivo de um trabalho maior, um segundo objetivo seria analisar de forma mais aprofundada como indivíduos ou grupos de indivíduos, sobretudo no Brasil, são excluída da política. De modo geral o que me preocupa não é tanto aqueles que viram a Górgona como diz Levi, mas aqueles que ainda continuam a ver a Górgona, ou seja, como a desqualificação da fala, da cultura, da arte, dos modos de vida ou qualquer outra forma de agir e de se portar no mundo pode criar um ser que está para além ou aquém da linguagem, seja os índios, os negros, as mulheres, os pobres, os homossexuais, os refugiados...

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A IGUALDADE é branca. Direção de Krzysztof Kieslowski. França e Polônia: Versátil Home Vídeo, 1994.1 DVD (89 min).

ARQUITETURA da destruição. Direção de Peter Cohen. Suécia : Versátil Home Vídeo 1989. 1 DVD (121 min).

AGAMBEN, Giorgio.. *Ideia da prosa*. Trad. João Barrento. Lisboa: Edições Cotovia, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história:destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *Entrevista com Giorgio Agamben*. Entrevista concedida a Flávia Costa. Trad. Susana Scramim. *In: Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, V. 18 - N. 1, p. 131-136, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011. Acesso em: 20 nov. 2019.

AGAMBEN, Giorgio. *O Que Resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios Sem Fim: Notas Sobre a Política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

ANTELME, Robert. *A Espécie Humana*. Trad. Maria de Fátima Oliveira do Coutto. Rio de Janeiro: Record, 2013.

ARQUITETURA da destruição. Direção de Peter Cohen. Suécia : Versátil Home Vídeo 1989. 1 DVD (121 min).

ARENDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. Entre o Passado e o Futuro. 7. Ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ARENDDT, Hannah. A condição humana. Trad. Roberto Raposo. 12ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARISTÓTELES. Arte retórica e Arte poética. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.

ARISTÓTELES. Política. Trad. Mario da Gama Kury. 2ª. Ed. Brasília: UNB, 1998.

ARISTÓTELES. Politics. Trad. H. Rackham. Londres: Havard University Press, 2005.

ARISTÓTELES. The art of rhetoric. Trad. John Henry Freese. Londres: Harvad University Press, 2006.

BAPTISTA, Mauro Rocha. Notas sobre o conceito de vida em Giorgio Agamben. Profanações. V1, N. 1, p. 53-74, 2014. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/632>. Acesso em: 20 jan. 2020.

BENJAMIN, Walter. A obra de Arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In: Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 7ª. Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

BENVENISTE, Émile. Problemas de linguística geral I. Trad. Maria da Gloria Novak e Maria Luisa Neri. Campinas: Pontes, 1995.

BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLE. The new testamente of our lord and saviour Jesus Christ. Cambridge: Cambridge University Press, 1882.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 13 jun, 2019.

CALDEIRA, Solange. Butoh: a dança da escuridão. Mimus: Revista On-Line de Mímica e Teatro Físico, v. 1, p. 1-14, 2009.

CARVALHO, José Murilo. Os Bestializados: o Ri de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CASTRO, Edgardo. CASTRO, Edgardo. Vocabulário de Foucault: um percurso por seus temas, conceitos e autores. Trad. Ingrid Muller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Edgardo. Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CHAMAYOU, Grégoire. Teoria do drone. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

DUARTE, André. Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: humanismo, técnica e biopolítica. Transformação: Revista de filosofia V. 29, N. 2: p. 295-114, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a08.pdf>. Acesso em: 15 jan, 2020.

ÉSQUILO. Prometeu acorrentado. *In*: O melhor do teatro grego. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

FEST, Joachim. Hitler. Trad. Analúcia Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

FOUCAULT, Michel. “Não ao Sexo Rei”. *In*: Microfísica do Poder. Trad: Roberto Machado. 4ªEd. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade I: A vontade de saber. Trad. Maria Thereza da costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Mucahil. 8ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da clínica. Trad. Roberto Machado. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. História da loucura: na idade clássica. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2009.

FOUCAULT, Michel . Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France. Trad Maria Ermantina Galvão. 2ª. Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. 38ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2010b.

HOBBS, Thomas. Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Coleção Os pensadores. Trad João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

JENNER, Edward. An inquiry into the causes and effects of the variolae vaccinae. Londres: DN shury, 1801.

KAFKA, Franz. Um Médico Rural: pequenas narrativas. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia da Letras, 1999.

KAFKA, Franz. O Processo. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LEVI, Primo. É Isto Um Homem. Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LEVI, Primo. Os Afogados e os Sobreviventes. 3. ed Trad. Luiz Sérgio Henrique. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

LEVI, Primo; BENEDETTI, Leonardo De. Assim Foi Auschwitz: testemunhos 1945-1986. Trad Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MESNARD, Philippe; KAHAN, Claudiane. Giorgio Agamben a L'épreuve D'Auschwitz: Termoinages/interpretations. Paris: Éditions kimé, 2001.

MILLS, Catherine. The Philosophy of Agamben. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press.

MURRAY, Alex. Giorgio Agamben. New York: Routledge, 2010.

NASCIMENTO, Daniel de Arruda. Do fim da Experiência ao Fim do Jurídico: percursos de Giorgio Agamben. São Paulo:LiberArs, 2012.

NASCIMENTO, Daniel de Arruda. Umbral de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o home sacer?. São Paulo: LiberArs, 2014.

NALLI, Marcos. A imanência normativa da vida (e da morte) na análise foucaultiana da biopolítica: uma resposta a Roberto Esposito. O que nos faz pensar (PUC-RJ). V.21, N. 31: 127-152. 2012. Disponível em: http://oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_31_9_marcos_nalli.pdf. Acesso em: 15 jan, 2020.

NALLI, Marcos. Há ainda alguma relevância à arqueologia? Considerações entre história dos discursos de verdade e de poder. Caderno de ética e filosofia política (USP). V. 2, N.35: p. 215-231, 2019a. disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/160581/158612>. Acesso em: 17 jan, 2020.

NALLI, Marcos. De que vida trata a biopolítica? Considerações sobre a inversão foucaultiana da máxima aristotélica. Revista de Filosofia: Aurora, V. 31, p. 94-117, 2019b. disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/download/24685/23348>. Acesso em: 10 jan, 2020.

NEVES, M. H. de M. A Teoria Linguística em Aristóteles. Alfa: Revista de Linguística, São Paulo, v. 25, 57-67, 1981. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/3635/3404>. Acesso em: 05 fev, 2019.

OVERY, Richard. Os Ditadores: a Rússia de Stalin e a Alemanha de Hitler. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de linguística geral. Trad. Antônio Chelini. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHMITT, Carl. Teologia Política. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

TACCETTA, Natalia. Agamben y lo político. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

VERANANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. 12ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2003.