

RESENHAS

Resenha

Agamben, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002¹.

Messias Basques²

Do *Homo Sacer* ao *Homo experimentalis*: a vida nua em questão.

Em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (2004), Agamben descreve os meios pelos quais a política se transformou em biopolítica: “*por milênios o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.*” (FOUCAULT apud AAGAMBEN, 2004: 11). A utilização do conceito de biopolítica na obra de Agamben é de extrema importância na articulação com seus conceitos de *estado de exceção* e *vida nua*. E, como não poderia deixar de ser, Foucault aparece com um de seus principais interlocutores.

Agamben diz que já no fim dos anos cinquenta, cerca de vinte anos antes da publicação de *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber* (1977), de Michel Foucault, Hannah Arendt havia analisado, em *A Condição Humana* (1981), o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política no mundo moderno. Era justamente esse primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna.

Para Agamben, o ingresso da *zoé* na esfera da polis, a politização da vida nua como tal, constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. Nas suas palavras, “*é provável, aliás, que, se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se deu precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade.*” (AGAMBEN, 2004: 12). Neste ponto, aproveito para chamar a atenção do leitor para o fato de que os recentes movimentos cunhados pelo termo de biosocialidade (cf. RABINOW & ROSE, 2006) atuam justamente numa relação de indistinção entre vida e política. Logo, talvez não se trate de um eclipse duradouro, mas antes do efeito da luz sobre nossos olhos que nos faz imaginar que não haja nada a perquirir nas sombras dos nossos dias.

¹ Publicado originalmente: *Homo Sacer - Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi Editore, 1995.

² Bacharel em ciências sociais pela USP; mestrando em antropologia social pela UFSCar.

Mas, prosseguindo na tentativa de aproximação entre os dois pólos que orientam a investigação de Agamben, cabe aqui arrolar seu argumento seguinte. Principalmente para demonstrar que o aparente caráter apocalíptico de seu diagnóstico da condição da política na modernidade também pode ser visto por outros prismas. Segundo o autor, *“somente uma reflexão que interrogue tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento a sua vocação prática.”* (AGAMBEN, 2004: 12).

Agamben deixa claro nas primeiras páginas de *Homo Sacer* que seu intuito nesta obra é, precisamente, perquirir este ponto oculto de intersecção através da inter-relação entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. A seu ver, *“a dupla categoria fundamental da política não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, zoé-bíos, exclusão-inclusão.”* (Agamben, 2004:16). Portanto, diz o autor, 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. E, assim, Agamben enfatiza a necessidade de rever a tese foucauldiana:

No sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da zoé na polis... O decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, bíos e zoe, direito e fato, entram em uma zona de irreduzível indistinção. (AGAMBEN, 2004: 16).

Neste panorama, o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade. Daí, o autor recorre ao tratado de Festo intitulado *Sobre o Significado das Palavras* em busca do verbete *sacer*. Agamben nos conta que este verbete descrito por Festo conservou-nos a memória de uma figura do direito romano arcaico na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal. Não obstante, mais do que tentar resolver a especificidade do *homo sacer*, o autor procura interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma, perguntando-se se ela não nos permitiria, por acaso, lançar luz sobre a estrutura política originária, que tem seu lugar numa zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico.

Agamben afirma que a estrutura da *sacratio* resulta da conjunção de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. No caso do *homo sacer*, uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem

ultrapassar para a divina e, por conseguinte, pode-se estabelecer relação entre a *sacratio* e a soberania, já que “*esta é a esfera na qual se pode matar sem cometer nenhum homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, mutável e insacrificável é a vida que foi capturada nesta esfera.*” (AGAMBEN, 2004: 91).

Daqui em diante, a analogia estrutural entre exceção soberana e *sacratio* passará a mostrar todo o seu sentido. Segundo o autor, nos dois limites extremos do ordenamento, soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri*, e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos. Agamben diz que se a hipótese por ele capitaneada está correta, a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação “política originária”.

Noutro ponto, nos diz que podemos encontrar na história do direito o momento em que a expressão “direito de vida e morte” foi originalmente introduzida, sob a fórmula *vitae necisque potestas*, que não designa de modo algum o poder soberano, mas o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens. Para Agamben, “*tal fórmula investe ao nascer todo cidadão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral. Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário.*” (AGAMBEN, 2004:96). Assim, diz o autor, tudo acontece como se os cidadãos varões devessem pagar a sua participação na vida política com uma incondicional sujeição a um poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade somente na dupla exceção da “matabilidade” e da “insacrificabilidade” (cf. AGAMBEN, 2004). Deste modo, se a política clássica nasce através da separação destas duas esferas, a vida “matável” e “insacrificável” é o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se. E, assim, nem *bíos* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente.

Em sua exposição, Agamben procura advertir que, do ponto de vista da soberania, somente a vida nua é autenticamente política. E o *bando*, por sua vez, é a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Deste modo, argumenta que é esta estrutura de *bando* que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que vivemos. Em meio a estas relações que soçobram encontramos a vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais. A sacralidade, por sua vez, seria uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal,

deslocar-se-ia em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos (cf. AGAMBEN, 2004).

Tendo em mente uma forte inspiração do legado de Hannah Arendt e Michel Foucault, Giorgio Agamben observa que ambos foram os autores que pensaram com maior veemência o problema político do nosso tempo. Não obstante, curioso notar que não tenham conseguido fazer confluír suas perspectivas, o que para Agamben denota a dificuldade implicada pelos temas por eles estudados. *Vis-à-vis*, *Homo Sacer* incorpora o desejo do autor de fazer com que os pontos de vista de Arendt e Foucault pudessem convergir a partir dos conceitos de “vida nua” ou “vida sacra”.

Já que aludimos acima a questão da biosocialidade, cabe apontar um de seus possíveis pontos de intersecção. Os estudiosos da biosocialidade concordariam com Agamben quando o autor diz que foi justamente porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornou-se por toda parte o fato politicamente decisivo, é que em todo Estado moderno passou a existir uma linha tênue que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte. Além disso, concordariam com Agamben quando diz que *“a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, deslocando esta linha para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entre em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote.”*(AGAMBEN, 2004: 128). Digo isto porque os estudiosos da biosocialidade prontamente delatam que as conquistas de alguns grupos de pacientes, mormente advindas do acesso às benesses dos avanços tecno-científicos, não sobrepujam o fato de que empresas farmacêuticas, governos e organismos internacionais realmente produzam *tanatopolíticas* quando “deixam morrer” indivíduos que poderiam ser curados ou, ao menos, ter sua estimativa de vida ampliada, em virtude do pernicioso jogo de interesses que impede quebra de patentes e provimento de serviços de saúde (cf. RABINOW & ROSE, 2006).

De volta ao livro de Agamben, descobrimos que o primeiro registro da vida nua como novo sujeito político já está implícito no documento que é unanimemente colocado à base da democracia moderna: o *writ* de Hábeas Corpus de 1679. Segundo o autor, *“é singular que em seu centro não esteja nem o velho sujeito das relações e das liberdades feudais, nem o futuro cidadão, mas o puro e simples corpus. Corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais.”* (AGAMBEN, 2004: 129).

Mais algumas páginas e deparamo-nos com a discussão acerca da separação entre “humanitário” e “político”. Para Agamben, esta cisão é a fase extrema do deslocamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. Além disso, diz o autor, o humanitário separado do político não pode senão reproduzir o

isolamento da vida sacra sobre o qual se baseia a soberania, e o *campo*, isto é, o espaço puro da exceção, surge como paradigma biopolítico para o qual ele não consegue encontrar recurso algum.

Neste momento, a vida nua não está mais confinada num lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente. Agamben enfatiza que quando vida e política tendem a identificar-se, então toda vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção. E, de tal modo, é somente nesta perspectiva que se compreende porque, entre as primeiras leis expedidas pelo regime nacional-socialista alemão, figuram justamente aquelas que concernem à eugénica.

Contudo, Agamben deixa entreaberta a questão de que a identificação de vida e política também acena para aquilo que Paul Rabinow diz acerca do caso do biólogo Wilson que, no momento em que se descobre enfermo de leucemia, decide fazer de seu corpo e de sua própria vida um laboratório de pesquisa e de experimentação sem limites (cf. RABINOW, 1991). Agir politicamente na e contra a vida nua também significa possibilidade de emancipação desta condição. No caso narrado por Rabinow, visto que o biólogo Wilson deve responder somente por si, as barreiras da ética e do direito desaparecem, e a pesquisa científica pode, livremente e sem resíduos, coincidir com sua biografia. Desta feita, *“o seu corpo não é mais privado, pois foi transformado em um laboratório; não é nem mesmo público, porque somente enquanto corpo próprio pode transgredir os confins que a moral e a lei impõem à experimentação.”*(AGAMBEN, 2004:191). *Experimental Life*, vida experimental, é o termo com que Rabinow define a vida de Wilson. Aos olhos de Agamben, é fácil ver que a *experimental life* é um *bíos* que, em um sentido muito particular, se concentrou a tal ponto sobre a própria *zoé* que se tornou indiscernível desta. Como se pode notar, aproximamo-nos aqui ainda mais daquele ponto de convergência outrora assinalado entre *bíos* e *zoé*, vida nua e biosocialidade, exclusão e inclusão.

Giorgio Agamben é incisivo ao dizer que *“é a partir destes terrenos incertos e sem nome, destas ásperas zonas de indiferença, que deverão ser pensadas as vias e modos de uma nova política. Ao final de Vontade de Saber, Foucault já acenava para ‘uma outra economia dos corpos e do prazer’ como possível horizonte de uma outra política.”*(AGAMBEN, 2004:192) . Mais adiante, Agamben retoma o fio pelo qual começou a tecer sua narrativa, afirmando que toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoé* e *bíos*, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada.

Isto posto, Agamben passa a refutar qualquer tentativa de restauração das categorias políticas clássicas propostas por autores como Leo Strauss e, em num sentido diverso, por Hannah Arendt, já que não pode ter outro sentido a não ser crítico. Dos campos, diz o autor, “*não há retorno em direção à política clássica; neles, cidade e casa tornaram-se indiscerníveis, e a possibilidade de distinguir entre o nosso corpo biológico e o nosso corpo político, entre o que é comunicável e dizível, nos foi tolhida de uma vez por todas.*”(AGAMBEN, 2004:193). Subvertendo as palavras de Foucault, Agamben diz que não somos exatamente animais em cuja política está em questão nossas vidas de seres viventes, mas antes cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política. Eis aqui o desfecho deste seu livro,

Se denominamos forma-de-vida este ‘ser’ que é somente a sua nua existência, essa vida que é sua forma e que permanece inseparável desta, então veremos abrir-se um campo de pesquisa que jaz além daquele definido pela intersecção de política e filosofia, ciências médico-biológicas e jurisprudência. Mas antes, será preciso verificar como, no interior das fronteiras destas disciplinas, algo como uma vida nua possa ter sido pensado, e de que modo, em seu desenvolvimento histórico, elas tenham acabado por chocar-se com um limite além do qual elas não podem prosseguir, a não ser sob o risco de uma catástrofe biopolítica sem precedentes. (AGAMBEN, 2004:194).

Bibliografia:

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- ARENDDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1981.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I - a vontade de saber*. Rio de Janeiro : Graal, 1997.
- FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard, 2004.
- RABINOW, P. “Life sciences: discontents and consolations”. *Journal of Molecular Biology*, vol.319, p.947-955, 2002.
- RABINOW, P. “Artificialidade e ilustração: da sociobiologia a biosocialidade”. In: *Revista Novos Estudos*, Fundação CEBRAP, n.31, 1991.
- RABINOW, P.; ROSE, N. “Biopower Today”. *Biosocieties*, volume 1, p.195-217, 2006.
- ROSE, N. *The politics of life itself: biomedicine, power and subjectivity in the XXI century*. Princeton: Princeton University Press, 2006.