


## O CAMPO COMO *NÓMOS* BIOPOLÍTICO DA MODERNIDADE E A FIGURA DO MUÇULMANO

Lara Emanuele da Luz<sup>1</sup>


Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)

 <http://orcid.org/0000-0001-5284-238X>

E-mail: lara.emanuele13@gmail.com

Eduardo Morello<sup>2</sup>

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

 <https://orcid.org/0000-0001-7830-5080>

E-mail: prof.morelloedu@gmail.com

### RESUMO:

O presente texto tem por objetivo geral examinar a noção de campo como *nómos* biopolítico presente na modernidade, segundo as afirmações da obra de Giorgio Agamben, destacando a figura do muçulmano como seu habitante e como um paradigma da vida nua (*nuda vita*) em oposição à forma-de-vida. Para que se possa realizar o objetivo proposto, iniciamos com a abordagem dos conceitos de vida nua e de biopolítica em Agamben, indicando alguns de seus interlocutores, tais como Michel Foucault e Hannah Arendt. Em seguida, analisamos o conceito de campo, que caracteriza o Estado de exceção permanente na modernidade, e a figura do muçulmano, no interior dele. Por último, apresentamos breves considerações acerca da enigmática noção de forma-de-vida, com hífen, enquanto oposta a vida nua, na medida em que uma torna inoperante a politização da vida (*zoé*), a biopolítica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Vida nua; Biopolítica; Campos; Muçulmano; Forma-de-vida.

## THE CAMPS AS *NOMOS* BIOPOLITIC OF MODERNITY AND THE FIGURE OF THE MUSLIM

### ABSTRACT:

The present text, whose title is "*The camp as nomos biopolitic of modernity and the figure of the Muslim*", has the general objective of examining the notion of camp as biopolitical in modernity, according to the statements of Giorgio Agamben's work, highlighting the figure of the Muslim as its inhabitant and as a paradigm of the naked life (*nuda vita*) in opposition to the form-of-life. In order to achieve the proposed goal, we began by approaching the concepts of bare life and biopolitics in Agamben, indicating some of its interlocutors such as Michel Foucault and Hannah Arendt. Next, we analyze the concept of field, which characterizes the state of permanent exception in modernity, and the figure of the Muslim, within him. Finally, we present brief considerations about the enigmatic notion of form-of-life, with hyphen as opposed to naked life, insofar as one renders inoperative the politicization of life (*zoé*), biopolitics.

**KEYWORDS:** Naked life, Biopolitics, Camps, Muslim, Form-of-life.

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba – PR, Brasil. Bolsista do(a): Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil.

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria – RS, Brasil. Bolsista do(a): Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil.

## Introdução

O filósofo italiano Giorgio Agamben tem contribuído para o pensamento político contemporâneo com obras que convergem na compreensão da relação entre vida e política. Para ele, a vida torna-se fraturada e controlada por dispositivos políticos e jurídicos na modernidade e contemporaneidade, de modo que a biopolítica é conceito-chave para compreender modernidade, sendo que campo (em referência os campos de concentração e extermínio nazistas) é compreendido como espaço de exceção permanente, e seu habitante, a figura do “mulçumano”, configura o paradigma da forma de vida nua (*nuda vita*).<sup>3</sup> Nessa direção buscamos examinar a noção de campo como *nómos* biopolítico da modernidade na obra de Giorgio Agamben, destacando a figura do muçulmano como seu habitante e como um paradigma da vida nua (*nuda vita*) em oposição à forma-de-vida. Para tanto, iniciamos com a abordagem dos conceitos de vida nua e de biopolítica em Agamben, indicando alguns dos seus principais interlocutores, como tais Michel Foucault e Hannah Arendt. Em seguida, analisamos a noção de campo e a figura do mulçumano enquanto um paradigma da vida nua, destacando que seu *modus operandi* é o Estado de exceção permanente, em que suas características jurídicas e políticas, caracterizam a modernidade. Por fim, apresentamos breves considerações acerca da enigmática noção de forma-de-vida, com hífen, enquanto oposta a vida nua, e, portanto, uma potencial resposta, que torna inoperante a politização da vida (*zoé*), a biopolítica.

## I

Com o conceito de vida nua (*nuda vita*), a política e a vida estão estritamente entrelaçadas. A exemplo dos Estados totalitários, onde o objetivo era politizar a vida, a tomar como objeto, calcular, “cuidar”, eliminar.<sup>4</sup> Nesse sentido, surge a biopolítica, em que todas as distinções tradicionais políticas, tais como privado e público, direita e esquerda, liberalismo e comunismo, acabam por perder seu sentido. O que ocorre é uma indeterminação. Quando a vida nua – vida desprotegida de direitos – entra em cena, não há nenhuma referência tradicional anterior, ela está numa zona de indiferença. Conforme Agamben:

No mesmo passo em que se afirma a biopolítica, assiste-se, de fato, a um deslocamento e a um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, da decisão sobre a vida nua na qual consistia a soberania. Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o

<sup>3</sup> O termo “*nuda vita*” também é traduzido em língua inglesa por “*bare life*”, “*naked life*” ou “*mere life*”. (Cf. MURRAY, A.; WHITE, J., 2011, p. 30).

<sup>4</sup> Giorgio Agamben, ao refletir sobre o totalitarismo e a realidade dos campos de concentração, deixa ainda mais clara a sua influência por Hannah Arendt e Michel Foucault. Diante disso, há aspectos do pensamento de ambos os autores na leitura biopolítica totalitária da obra agambeniana, que, apesar de se embasar em ambos, não perde sua originalidade. Para Zeynep Gambetti, Agamben procura relacionar campo de concentração e poder. Para ela, o filósofo italiano: “Elaborando a análise de Arendt do campo de concentração totalitário e do conceito de poder biopolítica em Michel Foucault, Agamben procura solucionar a falta que ele detecta em ambos: a relação precisa entre campo e biopoder”. (GAMBETTI, 2019, p. 26). Sob esta ótica, a utilização de Foucault e Arendt para a elaboração dessa pesquisa é satisfatória. Além do mais, o campo é o novo paradigma da modernidade para Agamben. Neste sentido, o segundo aspecto importante diz respeito ao fato de que o filósofo italiano ao mesmo tempo que contesta “a análise de Arendt sobre a natureza do totalitarismo, o *Homo Sacer* de Giorgio Agamben reformula a investigação de tal maneira que o campo se torna o exemplo paradigmático, tanto da especificidade da modernidade – o seu maior perigo e a ameaça iminente – como do ponto de vista invisível de toda a política. Ao mesmo tempo, é uma marca de continuidade e ruptura, uma vez que revela plenamente a sustentação biopolítica da soberania”. (GAMBETTI, 2019, p. 25). No próprio *Homo Sacer*, na introdução, Agamben constata essa influência.

jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote. (AGAMBEN, 2014b, p. 119).

O filósofo italiano identifica no totalitarismo que a biopolítica converte-se em tanatopolítica, ou seja, a vida como objeto converte-se em eliminação dela mesma. Porém, essa conversão não visa unicamente a morte. No totalitarismo o foco central era este, a destruição de tudo aquilo que não fazia parte da “raça pura”. Todavia, com o término do totalitarismo nazista, podemos observar que há, sobretudo, não apenas o objetivo principal tanatopolítico, de matar ou eliminar a vida, mas há um cuidado, como diz Foucault, uma: “gestão da vida, mais do que uma ameaça de morte”. (FOUCAULT, 1988, p. 138). Tal cuidado com a vida também se aplica ao racismo, na medida em que ele “racionaliza” o melhor momento de cuidar, e o melhor momento de matar. No curso de 1976, *Em Defesa da Sociedade*, afirma o filósofo francês:

Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. (FOUCAULT, 1999, p. 304).

Nestes termos, a politização da vida é a mesma na medida em que o ideal de utilizar os corpos dos indivíduos e da população como objeto é o mesmo, a fim de tratá-los como objetos de poder. Porém, o foco no totalitarismo era eliminar, ou seja, era o de uma biopolítica que se converte em tanatopolítica, uma tensão constante entre ambas a que se refere.

Agamben afirma ao tratar de Foucault que:

É precisamente tal heterogeneidade que, no entanto, começará a tornar-se problemática no momento de afrontar a análise dos grandes Estados totalitários do nosso tempo, especialmente a do Estado nazista. Nele, uma absolutização sem precedentes do biopoder de fazer viver se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de fazer morrer, de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica. (AGAMBEN, 2008, p. 89).

Em direção semelhante, Arendt, apesar de não conceitualizar e tampouco fazer uso do termo “biopolítica”, entende que há um domínio sobre a vida, que leva à gestão das mesmas, entrando num processo de politização da vida. No totalitarismo nazista há uma dominação “[...] de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida – é algo que nenhum Estado ou mecanismo de violência jamais pôde conseguir, mas que é realizável por um movimento totalitário constantemente acionado”. (ARENDDT, 1989, p. 375). É nos campos de concentração e extermínio em que o domínio total fora experimentado, sendo que tal domínio deveria posteriormente sem empregado a toda sociedade.

## II

Para o filósofo italiano, o *campo* era o que melhor representava este “espaço biopolítico e tanatológico”. Este funda-se sobre o Estado de exceção, e é o paradigma biopolítico da modernidade. Ele é um espaço onde, quanto menos contestação à tal ideia de campo, mais ele se afirma.

O campo é um conceito. Não é apenas uma espécie de exceção, mas é algo no qual a população começa a se acostumar, o vendo como uma normalidade. Neste espaço não há proteção das leis, ele se torna um lugar de pura arbitrariedade, qualquer um pode “encarnar” a lei, a figura do soberano. O campo cria suas condições internas, seu *modus operandi*, que leva a diversos estágios de degradação.

Ele começa a tornar-se regra, e adquire uma ordem espacial permanente, ficando fora do ordenamento jurídico normal. Isso atribui um caráter de estabilidade ao campo, enquanto estrutura do Estado de exceção. Os habitantes do mesmo, moviam-se em uma zona de total indistinção, entre lícito e ilícito, entre exceção e regra, por faltar uma proteção jurídica. Para Agamben, este seria o espaço biopolítico mais absoluto, pelo fato de a vida ser reduzida a vida nua, mera vida biológica.<sup>5</sup> É aqui que “[...] o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão”. (AGAMBEN, 2015, p. 44). No campo há uma redução do humano à vida nua, ou seja, a vida biológica ocorre sem nenhuma mediação. Nesse sentido, Agamben ressalta que

Hannah Arendt observou uma vez que nos campos emerge em plena luz o princípio que rege o domínio totalitário e que o senso comum recusa-se obstinadamente a admitir, ou seja, o princípio segundo o qual “tudo é possível”. Só porque os campos representam, no sentido que vimos, um espaço de exceção, no qual a lei é integralmente suspensa, neles tudo é realmente possível. (AGAMBEN, 2015, p. 43-44).<sup>6</sup>

Isso mostra que a política, o sistema político, não ordena normas jurídicas e formas de vida em um determinado espaço político, mas contém em si a regra da exceção, possui uma localização que desloca, na medida em que qualquer forma de vida pode se “deslocar” do sistema político legalmente através da captura. Captura esta que toma a vida e a coloca como exceção, como desprotegida de direitos. Como escreve Agamben,

O nascimento do campo no nosso tempo aparece, então, nessa perspectiva, como um acontecimento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, o qual se fundava no nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou a nação), entra numa crise duradoura e o Estado decide assumir diretamente entre suas tarefas o cuidado da vida biológica da nação. (AGAMBEN, 2015, p. 46).

No campo se produz a figura do muçulmano, *der Muselmann*, que representa a vida nua. Tal figura reconhecida dessa maneira é exposta nesse *locus*. Esse indivíduo que caracteriza tal figura, possui um aspecto cadavérico, sendo que todos os habitantes do campo são tomados como muçulmanos. Para Agamben:

O muçulmano é não só, e nem tanto, um limite entre a vida e a morte; ele marca, muito mais, o limiar entre o homem e o não-homem. [...] Existe, portanto, um ponto em que,

<sup>5</sup> O filósofo italiano remete seus estudos à filologia, retomando os gregos, para entender o que se compreende pela noção de “vida”. Para eles, ela era entendida por dois termos semânticos distintos, *zoé* e *bíos*. Agamben se baseia em dois autores, Arendt e Foucault, para o início de seu estudo da vida nua em oposição à existência política, criando uma tese original e popularizando a *zoé* e *bíos* a partir de ambos. (Cf. DUBREUIL, 2005, p. 48). Neste sentido, a *zoé* para ele se caracteriza pelo “o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)”. (AGAMBEN, 2014, p. 09; 2015, p. 13). Já a *bíos*, “indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”. Pode-se dizer que a *bíos* é a vida politicamente qualificada, a vida que pode ser política, enquanto que a *zoé* remete à animalidade do homem. Portanto, a mera vida biológica, *zoé*, é politizada. Sendo assim: “É da distinção entre *zoé* e *bíos* que Agamben desenvolve a noção de vida nua, que é o nome que ele atribui à *zoé* politizada”. (MURRAY; WHITE, 2011, p. 39).

<sup>6</sup> Nas palavras de Arendt “os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível”. (ARENDR, 1989, p. 488).

apesar de manter a aparência de homem, o homem deixa de ser humano. Esse ponto é o muçulmano, e o campo é, por excelência, o seu lugar. (AGAMBEN, 2008, p. 62).

Estes seres moram fora dos limites do entre a vida e a morte. A desnutrição deles é o que os caracteriza dessa forma. Estas pessoas se tornam tão fracas e submissas à sua fraqueza, que elas não conseguiam mais se aguentar em pé, e se prostravam como muçulmanos em oração, em razão disso, são assim nomeadas metaforicamente por Agamben. Isso tudo porque eram expostos inumanamente nos campos, colocados a situações limite, passando fome, sede, sendo violentadas, etc.

O *status* de “muçulmano” é incômodo. As pessoas que ainda não tinham chegado nesse estágio, por estarem menos tempo nos campos de concentração, mas que ainda chegariam, desviavam do muçulmano, possivelmente por ser chocante demais. O muçulmano, portanto, podemos defini-lo como outra categoria da vida nua. Dentro da perspectiva do *homo sacer*, homem matável e insacrificável, no qual sua morte não caracteriza um crime, há a figura do muçulmano, que está entre o homem e o não-homem, entre a vida e a morte, numa zona de indistinção ainda maior do que a do *homo sacer*. Porque, este último ainda é considerado homem, enquanto que o “muçulmano”, nem tal atribuição pode ser feita mais.

As vítimas do campo, os “muçulmanos”, eram tão indignos, tão destituídos de direitos, que Agamben reconhece que a eles “[...] era negada a dignidade da morte, sendo condenadas a perecer”. (AGAMBEN, 2008, p. 80). Para o filósofo italiano, Heidegger em 1949 havia utilizado a expressão “fabricação de cadáveres” para se referir aos habitantes dos campos de extermínio. Estes não eram vistos como pessoas, mas como peças de um determinado processo de trabalho em cadeia. Neste sentido, podemos atribuir a esta interpretação agambeniana, uma interpretação baseada no pensamento sobre a técnica heideggeriana, exposta em *A questão da técnica*. Neste texto, Heidegger apresenta os perigos da técnica moderna, que se difere da *techné* grega, e nela está contida a exploração da natureza e do homem. O filósofo alemão afirma que o homem procura dominar a técnica por meio do trabalho, porém, é ela que o domina. Quanto mais ele tenta dominá-la, mais ela o domina. Sob esta ótica, o que ocorre é que o homem é explorado nas condições anátomo-biológicas, nas condições sociais, políticas, psicológicas, e também antropológicas. O homem é fundo de reserva a ser explorado, energia a ser extraída. (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 375 passim).

Isso significa que falar de uma “fabricação de cadáveres” nos campos de extermínio é totalmente cabível e possível, a partir da ótica heideggeriana, segundo a qual Agamben cita. Isso nos mostra que a técnica domina o “muçulmano” – mera vida nua no campo – e o destitui de dignidade e direitos, na medida em que domina sobre o seu corpo, e o fabrica como cadáver. A morte para Heidegger seria a totalidade do *Dasein*, aquilo que constitui o ser como um todo. Ele tem início, meio e fim, é uma completude. O filósofo italiano afirma que “[...] em *Ser e Tempo*, atribui-se uma função particular à morte. Ela é o lugar de uma experiência decisiva que, com o nome de ‘ser-para-a-morte’, talvez expresse a intenção última da ética de Heidegger”. (AGAMBEN, 2008, p. 81).

Destituir o “muçulmano” de morrer, é não permitir a completude do ser, é torná-lo mera vida. Fora do campo o Ser experimenta a morte do outro, que o interpela. Já no campo, a testemunha não pode experimentar a morte do outro, porque quem morre é sempre “a-gente” – conceito heideggeriano – ou seja, alguém indefinido, e, portanto, ninguém: “A interpretação pública do *Dasein* diz: ‘a-gente morre’, porque dessa maneira um outro qualquer e a-gente mesma pode dizer com convicção: não sou cada vez precisamente eu, pois essa a-gente é ninguém”. (HEIDEGGER, 2012, p. 697). A morte do outro constitui a própria existência do Ser, “o morrer não é algo que se dá, mas é um fenômeno a ser entendido existencialmente”. (HEIDEGGER, 2012, p. 665). Se a testemunha não pode presenciar a morte do outro, ela não se

constitui enquanto ser, apenas assiste à fabricação de cadáveres. Ou seja, ela é tão mera vida quanto aquele cadáver que morre.

Podemos compreender a partir dessa lógica heideggeriana e agambeniana, que aquele que morre no campo, o “muçulmano”, é “ninguém”, mas não um “ninguém” no sentido estrito proposto por Heidegger – até porque ao abordar sobre o ser-para-a-morte, ele não está tratando da problemática dos campos -, mas um “ninguém” tido como vida nua. Porque “ninguém” morre no campo, pois, todos os habitantes de lá já são “ninguém”, são totalmente desprovidos de sentido, de existência, de direitos, de direito à vida, portanto, mera vida.

Para o filósofo italiano, portanto:

O campo seria o lugar em que é impossível fazer experiência da morte como possibilidade mais própria e insuperável, como possibilidade do impossível. Ou seja, o lugar em que não acontece apropriação do impróprio e o domínio fático do inautêntico não conhece nem inversões nem exceções. Por isso, nos campos (como de resto, segundo o filósofo, na época do triunfo incondicionado da técnica), o ser da morte está interdito e os homens não morrem, mas são produzidos como cadáveres. (AGAMBEN, 2008, p. 81).

Nestes termos, a apropriação por parte de Agamben, dos escritos heideggerianos, servem para mostrar que o “muçulmano” (e aqui se faz presente a nossa interpretação também, além da do filósofo italiano), habitante do campo não só não possui direitos e dignidade, como não se constitui como um todo, um Ser completo, porque nem mais o direito à morte – que constitui a existência do Ser como uma completude – é dado a ele.

Outra figura ou categoria importante a ser analisada mediante as atrocidades do nazismo, e dentro dos campos de concentração, seria aquilo que Agamben chama de *Versuchepersonen* [VP], “cobaias humanas”. Estas serviam de cobaias para os grandes experimentos “médicos” ocorridos durante o totalitarismo. Ele relata que tais atrocidades eram fotografadas e documentadas passo a passo. Os dados do relato seguinte são documentados em cartas trocadas pelo Himmler e Roscher, no campo de Dachau, onde teria sido instalada uma câmara de compressão para a continuação de experimentos com as VPs:

Possuímos o protocolo (acompanhado de fotografias) do experimento conduzido em uma VP hebreia de 37 anos, com boa saúde, a uma pressão correspondente a 12.000 metros de altitude. “Após 4 minutos” – lemos – “a VP começou a suar e a menear a cabeça. Depois de cinco minutos produziram-se câibras, entre 6 e 10 minutos a respiração se acelerou e a VP perdeu a consciência; entre 10 e 30 minutos a respiração diminuiu até três inspirações por minuto, para depois cessar de todo. Contemporaneamente, o colorido tornou-se fortemente cianótico e apresentou-se baba em volta dos lábios”. (AGAMBEN, 2014b, p. 150).

Assim, estes indivíduos são tidos como um extremo, uma “encarnação extrema do *homo sacer*” (AGAMBEN, 2014b, p. 160). Isso quer dizer que eles podem ser definidos como um intermédio entre o animal e o homem. Nem homem, nem animal, onde a morte pode ser justificada, sem que caracterize um crime. E, por meio da politização da vida das VPs, que a biopolítica reafirma seu papel.

Sob esta ótica, Agamben ainda alega o seguinte: “O nazismo fará da vida nua do *homo sacer*, determinada clave biológica e eugenética, o local de uma decisão incessante sobre o valor e o desvalor” (AGAMBEN, 2014b, p. 149), local segundo o qual a “biopolítica converte-se continuamente em tanatopolítica, e o campo torna-se conseqüentemente o espaço político”. (AGAMBEN, 2014b, p. 149).

No campo, a lei externada pelo Führer não pode ser considerada como um direito legítimo, nem uma regra, nem mesmo pode ser considerada como uma exceção, mas sim, seria uma construção, produção do direito, ou seja, ela normatiza e executa a lei emanada dele. Aqui, a produção do direito se confunde com a aplicação do direito. Ambos não se distinguem mais.

É seguindo esta lei do Führer “cegamente”, que Eichmann ajudou a cometer uma das maiores atrocidades da humanidade. Para ele, não havia culpa naquilo que ele teria feito, porque ele só estava seguindo ordens. Para Arendt: “Ele cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*”. (ARENDR, 1999, p. 152, grifos da autora). Para a filósofa, ele não era um monstro, alguém demoníaco, mas sim, alguém incapaz de pensar sobre aquilo que estava fazendo. a sua ignorância advinha do simples fato de ele não demonstrar culpa perante os homens, apenas perante Deus. Eichmann realmente acreditava ter apenas cumprido ordens, e em toda a sua obra *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt coleta informações e características da vida dele para mostrar o quão obediente ele era.

Agamben também acreditava nisso:

Durante o processo de Jerusalém o constante fio condutor da defesa de Eichmann foi expresso claramente pelo seu advogado, Robert Servatius, com as seguintes palavras: “Eichmann sente-se culpado perante Deus, não perante à lei”. De fato, Eichmann (cuja participação no extermínio de judeus estava amplamente comprovada, embora, provavelmente, com um papel diverso daquele sustentado pela acusação) chegou até mesmo a declarar que queria “enforcar-se em público” a fim de “libertar os jovens alemães do peso da culpa”; contudo, ele continuou sustentado até o fim que sua culpa frente a Deus (que para ele era apenas um *Höheren Sinnesträger*, o mais alto portador de sentido) não era juridicamente identificável. O único sentido possível para este *distinguo*, tão insistentemente afirmado, consistia em que, com toda evidência, o fato de assumir uma culpa moral aparecia frente aos olhos do imputado como algo eticamente nobre, enquanto não estivesse disposto a assumir uma culpa jurídica (culpa que, do ponto de vista ético, teria podido ser menos grave). (AGAMBEN, 2008, p. 32).

Isso só mostra como que a lei do Führer, extremamente absurda e violenta, é absorvida pela sociedade alemã, e tomada como norma, como verdade, e ainda pior, a partir disso é executada de modo especial nos campos de concentração.

Portanto, o campo seria a materialização do Estado de exceção. Para Agamben, cada vez que se vê tal estrutura há um espaço no qual tudo é possível. Segundo o filósofo italiano, vivemos num Estado de exceção permanente:

O estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário. O aspecto normativo do direito pode ser, assim impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito. (AGAMBEN, 2004, p. 131).

O Estado de exceção apenas é invocado a partir de uma necessidade e deveria durar por determinado tempo, tempo no qual não deveria haver nenhuma permanência. O paradigma oculto do Estado de exceção é o campo. Em outras palavras, vivemos num Estado de exceção em que tal estrutura é a mesma do campo de concentração, e isso significa então que hoje “tudo é possível”, qualquer atrocidade, qualquer violência torna-se justificável. Um espaço tão violento, quanto o campo, interno ao Estado de exceção, parece extremamente absurdo. Esta constante captura da vida neste espaço absoluto, concede poderes sobre a vida das pessoas. André Duarte exemplifica isso, ao escrever:

A reflexão de Agamben também nos ajuda a identificar outras figuras contemporâneas do *homo sacer* e do campo, entendido como o *nómos* secreto da biopolítica moderna. Dentre eles Agamben menciona a cobaia humana de experimentos médicos, tanto as que não souberam o que se passava com elas quanto aquelas que estavam privadas das condições para dar seu consentimento em participar do experimento; o ser humano em coma profundo, mantido vivo por meios tecnológicos; os detidos em campos de refugiados; os suspeitos de vínculo com o terrorismo ou de imigração legal, detidos em portos, aeroportos e postos de fronteira, mantidos incomunicáveis e incapazes ou mesmo não desejosos de recorrer a qualquer autoridade de seu país. (DUARTE, 2010, p. 283-284).

Além disso, Duarte ainda afirma que: “as prisões brasileiras e de outros países do Terceiro Mundo constituem exemplo magistral do campo de concentração como *nómos* biopolítico moderno” (DUARTE, 2010, p. 284). Portanto, apesar de a afirmação agambeniana ser “universal”, e um tanto quanto “forte”, conseguimos compreender que o campo é o novo paradigma biopolítico do Ocidente, e que o Estado de exceção permanente pode não abarcar todas as sociedades, mas aspectos do mesmo não deixam de ser encontrados.

O Estado de exceção moderno procura incluir na própria exceção a ordem jurídica. Assim nasce uma zona de indiferenciação, na qual fato e direito coincidem. Isso significa que ao tornar-se regra, o sistema jurídico-político possui o potencial de tornar-se uma máquina letal, usando a violência – que agora pode ser justificada – a seu favor.

### III

Por fim, a instância biopolítica está enraizada por toda a parte. Porém, para Agamben há a possibilidade de tornar inoperante essa forma de governo que captura a vida num devir constante. Essa possibilidade ele intitula de “forma-de-vida”. Essa enigmática noção seria, pois, uma alternativa de tornar inoperantes os dispositivos biopolíticos, que controlam os corpos e a população. Forma-de-vida significa dar uma forma a si mesma, a vida própria, permitir capturar-se sem que se esteja submetido a regras externas que buscam normalizar ou excluir os indivíduos. Segundo Agamben, “com o termo *forma-de-vida*, entendemos uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua”. (AGAMBEN, 2017, p. 233, grifo do autor).

Isso quer dizer que a forma-de-vida só é possível a partir da separação da relação com todo o poder soberano. Em *Meios sem fins*, o filósofo italiano destaca que a forma-de-vida pode dar-se pelo pensamento. Diferentemente de Hannah Arendt, segunda a qual o fazer política acontece através do agir, para Agamben é por meio do pensamento<sup>7</sup> que o ser humano pode tornar inoperante a biopolítica, assumindo a *forma-de-vida*:

Chamamos de *pensamento* o nexos que constitui as formas de vida num contexto inseparável, em forma-de-vida. Com isso não entendemos o exercício individual de um órgão ou de uma faculdade psíquica, mas uma experiência, um *experimentum* que tem por objeto o caráter potencial da vida e da inteligência humana. Pensar não significa simplesmente ser afetado por essa ou aquela coisa, por esse ou aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser, ao mesmo tempo, afetado pela própria receptividade, fazer experiência, em cada coisa pensada, de uma pura potência de pensar. O pensamento é, nesse sentido, sempre uso de si. (AGAMBEN, 2017, p. 236-237).

<sup>7</sup> Nas palavras de Agamben “a filosofia política moderna não começa com o pensamento clássico, que havia feito da contemplação, do *bios theoreticos*, uma atividade separada e solitária (“exílio de um só junto a um só”), mas com o averroísmo, ou seja, com o pensamento do único intelecto possível comum a todos os homens. (AGAMBEN, 2017, p. 237).



Nesse sentido, por meio do pensamento, é que o ser pode dar-se em potência. Assim, uma característica da forma-de-vida agambeniana seria o fato de que ela se apresenta como um experimento do pensamento. Afirma Agamben:

Apenas se eu já não estou sempre e somente em ato, mas sou entregue a uma possibilidade e a uma potência, apenas se, nas minhas vivências e nos meus entendimentos, estão sempre em jogo o viver e o entender eles mesmos – ou seja, se há, nesse sentido, pensamento -, então uma forma de vida pode tornar-se, em sua própria facticidade e coisalidade, *forma-de-vida*, na qual nunca é possível isolar algo como uma vida nua. (AGAMBEN, 2015, p. 19, grifo do autor).<sup>8</sup>

Neste sentido, a forma-de-vida seria uma alternativa à biopolítica, haja vista que nela não se pode capturar a vida nua, objeto da biopolítica. Na obra *Altíssima Pobreza*, Agamben trabalha com tal conceito ao apresentar a experiência dos monges franciscanos. Ao inserir o conceito em questão, a grande sacada do filósofo italiano é que a relação que se estabelece aqui é entre regra e vida, e não aquela do *homo sacer*, entre lei e vida. Os dispositivos jurídicos não capturam, portanto, a forma-de-vida, mas, os monges, ao viverem a vida conforme sua forma, o que estava em jogo “[...] nos movimentos era não a *regra*, mas a *vida*, não o fato de poder professar este ou aquele artigo de fé, mas de poder viver de maneira determinada, praticando alegre e abertamente uma determinada forma de vida”. (AGAMBEN, 2014a, p. 99, grifos do autor). Desse modo, a forma-de-vida pode tornar inoperantes as formas de politização, fratura e controle da vida, de modo a opor-se a biopolítica contemporânea.

---

<sup>8</sup> Citação semelhante aparece em *O Uso dos Corpos*: “Só se o ato nunca estiver integralmente separado da potência, só se, em minhas vivências e em meus entendimentos, estiverem em jogo cada vez o viver e o entender – se houver, portanto, nesse sentido, pensamento -, então uma forma de vida poderá tornar-se, em sua própria facticidade e sua coisalidade, *forma-de-vida*, na qual nunca é possível isolar como uma vida nua. (AGAMBEN, 2017, p. 237).

## Referências

- AGAMBEN, G. *Altíssima pobreza: regras monásticas e a forma de vida*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014a.
- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014b.
- AGAMBEN, G. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Rer. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AGAMBEN, G. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. 17. ed. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- DUARTE, A. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- DUBREUIL, L. De la vie dans la vie: sur une étrange opposition entre *zôê* et *bios*. In.: *Labyrinthe*, 22, 2005, pp. 47-52.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermentina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. *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.
- GAMBETTI, Z. *Agir em tempos sombrios*. Porto Alegre: Criação Humana, 2019.
- HEIDEGGER, M. (1953). A questão da técnica. In.: *Scientiae Studia*. Trad. Marco Aurélio Werle. V. 5, n. 3, 2007, pp. 375-398.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad., org., nota prévia, anexos, notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- MURRAY, A.; WHITE, J. *The Agamben Dictionary*. Edinburgh University Press, 2011.

---

**Contribuição dos(as) autores(as):** Lara Emanuele da Luz e Eduardo Morello participaram da discussão, redação e revisão do artigo. Os autores aceitaram e aprovaram a versão final do texto.

---

**Autor(a) para correspondência:** Lara Emanuele da Luz, Rua Imaculada Conceição, 1155, Padro Velho, 80215-901, Curitiba – PR, Brasil. lara.emanuele13@gmail.com