



NOTAS SOBRE O CONCEITO DE VIDA EM GIORGIO AGAMBEN

Mauro Rocha Baptista¹

RESUMO: Este artigo apresenta algumas considerações parciais da pesquisa *Política e messianismo em Giorgio Agamben* a qual vem sendo desenvolvida junto ao Núcleo de Pesquisa *Educação: Subjetividade e Sociedade* da UEMG-Barbacena com fomentos da FAPEMIG e do CNPq. Neste texto, trazemos reflexões sobre o conceito de vida e seus desdobramentos no projeto *Homo Sacer* de Agamben. Centrando a atenção no primeiro livro deste projeto - *O poder soberano e a vida nua*-, mais precisamente nas indicações presentes em sua introdução, revisitamos outros textos do autor e de seus comentadores para compreender as implicações da divisão grega entre *zoé*, vida natural, e *bios*, vida qualificada. A partir dessa divisão, torna-se possível demarcar o espaço da qualificação política da vida como um território da exceção em que nem *zoé* nem *bios* são efetivamente representadas. Um espaço que impede a uniformidade da vida em uma forma-de-vida e a mantém politicamente presa à fragmentação das formas de vida, ou seja, presa a uma vida nua que não pode realizar o ideal político de felicidade, mas que sujeita o homem a um estado de exceção permanente.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Forma-de-vida. Vida nua.

NOTES ON THE CONCEPT OF LIFE IN GIORGIO AGAMBEN

ABSTRACT: This article presents some partial considerations on the research *Política e messianismo em Giorgio Agamben* (Politics and messianism in Giorgio Agamben) which is being carried out by the Research Center *Educação: Subjetividade e Sociedade* (Education: Subjectivity and Society) from UEMG-Barbacena, funded by FAPEMIG and CNPq. In this text we reflect on the concept of life and its developments in Agamben's project *Homo Sacer*. Examining the first publication of that Project – *Sovereign Power and Bare Life* – mainly the indications present in its introduction, we revisited other texts of the author and his commenters in order to understand the implications of the Greek separation of *zoé*, natural life, and *bios*, qualified life. Departing from this separation it is possible to delimit the space of the political qualification of life as an exception ground in which neither *zoé* neither *bios* are effectively represented. Such space stops the uniformity of life in a form-of-life and keeps it politically attached to the fragmentation of the forms of life

¹ Doutor em Filosofia da Religião, professor do departamento Fundamentos da Educação da UEMG-Barbacena, onde é pesquisador do Núcleo de Pesquisa "Educação: Subjetividade e Sociedade" e bolsista da FAPEMIG. E-mail: m-baptista@uol.com.br

that is attached to a naked life which cannot achieve the political ideal of happiness, but which subjects man to a state of permanent exception.

Keywords: Giorgio Agamben. Form-of-life. Naked life.

INTRODUÇÃO

Os meandros para definir o conceito de vida é um tema constante na obra de Giorgio Agamben, não só pela centralidade da discussão a respeito da vida nua presente no projeto *Homo Sacer*², mas também como uma imposição ética presente direta ou indiretamente em seus textos como fundamento para pensar os limites da condição humana. Nesse contexto, a discussão entre voz e linguagem que marca seus primeiros estudos é base para sua análise posterior da divisão entre *zoé* e *bios* como vida natural e vida qualificada, assim como a cisão entre a voz da *zoé* e a língua da *bios* reflete-se na impossibilidade de testemunhar do mulçumano e em sua insistência em sobreviver. Conforme as análises de *O que resta de Auschwitz* (2008), o mulçumano, aquele que foi completamente dessubjetivado pelo dispositivo de Auschwitz, perde a capacidade de se comunicar, perde sua língua e, com ela, perde sua *bios*, a capacidade humana de viver; apenas sobrevive em suas funções vitais, em sua *zoé*. Trata-se de um limiar entre o humano e o inumano. Um estado fundamental para se repensar as implicações éticas da *bios* e da politização da *zoé* por meio dos dispositivos de poder, ou seja, o contexto da transformação da vida em vida nua.

No livro *O Aberto: o homem e o animal*, publicado em 2002, portanto após as discussões presentes no primeiro e no terceiro volume do projeto *Homo Sacer*, a máquina antropológica, apresentada como o dispositivo capaz de hominizar o homem a partir da exclusão-inclusiva de sua animalidade, é descrita como girando em falso (AGAMBEN, 2013), situação que abriria, a partir de uma fundamentação heideggeriana, para dois cenários: a governança da animalidade ou a sua apropriação. Dito de outra forma, a transformação política da vida em vida nua, ou sua redenção em uma forma-de-vida que inviabilize as fraturas impostas pelo

²O *Homo Sacer* de Agamben é uma work in progress, composto atualmente por: I. O poder soberano e a vida nua (1995); III. O que resta de Auschwitz (1998); II,1. O estado de exceção (2003); II,2. O reino e a glória (2007); II,3. O sacramento da linguagem (2008); IV. Altíssima pobreza (2011) e II, 5 Opus Dei (2012).

dispositivo. A segunda alternativa é predominante no contexto atual, uma vez que, conforme Agamben, “Tudo acontece como se, em nossa cultura, a vida fosse *algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido*” (2013, p. 29 – grifo do autor). A dificuldade na definição do que seja a vida a torna um problema incessante para a ética e para a política. A cisão da vida faz surgir uma série de formas de vida, que não conseguem mais se unir e se limitam a uma articulação artificialmente imposta. Isso indica um problema ético, porque é a própria morada³ humana que está em jogo na articulação e na divisão da vida em sua disposição para a subjetivação ou o assujeitamento, e político, porque essa disposição não é assumida pelo próprio vivente, mas pelo dispositivo que o domina e transforma a dupla possibilidade ética em um monorregrado assujeitar-se.

O dispositivo assume no contexto da conceituação de vida o papel de motor da divisão e da articulação entre as partes recém-fragmentadas da vida, ou seja, das formas de vida que não se unem em uma forma-de-vida. “O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito” (AGAMBEN, 2009, p. 38). A produção do sujeito é conquistada por meio do seu assujeitamento; o dispositivo que surge como um ideal de elevação dos valores humanos torna-se uma desumana colheitadeira que arranca até a raiz tudo que está a sua frente, seja fruto ou erva daninha, promovendo uma homogeneização que articula as várias formas de vida a partir da manutenção de sua divisão.

Para compreender o contexto geral da crítica agambeniana à politização da vida e sua transformação em vida nua começaremos por analisar a distinção entre *zoé* e *bios* e as implicações dessa divisão para a hominização do homem. A partir dessa distinção, iremos repensar a relação entre as formas de vida e a proposta de uma forma-de-vida como ideal para uma política que vem.

³Em sua origem grega, o termo *ethos* tem sentido primário de “morada, estância, residência” e, por extensão, indica as “maneiras de ser”.

ZOÉ E BIOS

A base da discussão agambeniana acerca do conceito de vida, tanto no *Homo Sacer I* (2002a) quanto no texto *Forma-de-Vida*, que o antecede em dois anos, gira em torno da divisão grega entre *zoé* e *bios*.

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 exprimia 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 (2002a, p. 9)⁴.

Dessa forma, os gregos distinguem uma vida natural de outra qualificada. A primeira é compartilhada por todos os viventes; a segunda indica as características fundamentais que distinguem e qualificam o homem em seu caráter humano de viver na e pela convivência. Não importa se se é um cavalo ou um deus, um homem ou um carrapato, todos os viventes são portadores de uma *zoé*. Mas os carrapatos, os cavalos e os deuses não qualificam a sua vida nem individual e nem socialmente, suas relações são pré-linguísticas e, portanto, não organizadas de forma lógica e intencional; são apenas guiadas pelos impulsos de sua própria natureza. Ao analisar as pesquisas de Uexküll sobre os carrapatos em *O aberto* (2013, p. 75-9), Agamben observa como seus órgãos são dotados somente do necessário para sua atividade de sobrevivência: eles se guiam nos arbustos pela sensibilidade à luz e à temperatura, não veem nem escutam nada do que se passa ao redor; simplesmente despencam do alto do arbusto conduzido pelo odor de ácido butílico do suor dos mamíferos. Compreendem que, e se, alcançaram seus objetivos quando sentem a temperatura de 37 graus Celsius (correspondente ao sangue) no corpo do hospedeiro, mas sugariam indistintamente qualquer líquido que estivesse nessa mesma temperatura, pois também não possuem paladar. Vivem sua própria sobrevivência sem qualificá-la de forma alguma, “o carrapato é essa relação e não vive a não ser nela e para ela” (AGAMBEN, 2013, p. 78), eles são, nesse sentido, a representação concreta da pura *zoé*.

⁴ Essas são também as primeiras linhas do artigo *Forma-de-vida*, publicado originalmente em 1993 e republicado em 1996 no livro *Meios sem fim* (2002b, p. 13).

O carrapato assume assim a função de um paradigma da *zoé*. Sua vida limitada à própria função de viver é compartilhada pelos demais animais e deuses. “*Zoé* é vida. Simplesmente é existência. Humanidade, deuses e animais compartilham da *zoé* – é algo indistinto e vital. É também inqualificável, e isto é fundamental para Agamben. Preexiste à linguagem e à comunidade e, portanto, é a substância da qual nós emergimos” (MURRAY, 2010, p. 61)⁵. A *zoé* da qual o carrapato é paradigma é a substância de onde emergimos. Nossa animalidade nos vincula à *zoé*, enquanto somos pertencentes a uma inqualificável infância, um momento em que somos não falantes, portanto, em que vivemos sem qualificar a vida. Momento do qual devemos emergir para nos tornarmos plenamente humanos, ao menos no sentido que esse termo assume no pensamento ocidental. “Os animais não entram na língua: já estão sempre nela. O homem, ao invés disso, na medida em que tem uma infância, em que não é já sempre falante, cinde esta língua uma e apresenta-se como aquele que, para falar, deve construir-se como sujeito da linguagem, deve dizer *eu*” (AGAMBEN, 2005, p. 64). Ao constituir-se como sujeito da linguagem, o homem passa a qualificar sua vida não se confundindo mais com a *zoé* do carrapato; ele passa a possuir uma *bios*. Porém, isso não significa que ele possa abdicar de sua *zoé* a partir de sua emersão. Igualmente, não significa que exista uma diferença de gradação entre *zoé* e *bios* que, uma vez rompida, transforma o humano em um animal especial e totalmente distinto dos demais. O homem ainda é portador da *zoé* e depende dessa vida primordial da qual emerge para imergir em experiências que possam ser fundantes. É necessário “reentrar na infância”, ou seja, imergir na *zoé* para, de fato, “experenciar” (2005, p. 65). Essa imersão não significa abandono da *bios*, mas uma junção das duas esferas da vida. É essa reentrada que permite a abertura do mundo para uma vida ainda inqualificada, e por estar inqualificada, uma vida que pode experimentar o mundo aberto a sua frente. Aos poucos, a política clássica restringe à *oikos* o espaço que pode ser frequentado pela *zoé*, garantindo que a *polis* seja compartilhada apenas pelo *eu* configurado após a emersão da *bios*.

Ao dizer eu, o sujeito emerge para um mundo da língua com todas as suas predisposições; ao imergir na infância, ele abdica da língua em nome da

⁵ As traduções de textos em outros idiomas são de nossa responsabilidade. Para as traduções do inglês agradeço à supervisão de Cláudia Santarosa Pereira.

experiência. Lançado entre esses dois mundos com suas limitações, precisa construir sua história, consciente de que ao falar não está mais no ambiente da experiência; ao qualificar sua vida, não está mais na abertura da *zoé*. Por isso Agamben reassume o poder do instante de Walter Benjamin para afirmar que, em sua essência, a história é “aquilo que tem na infância a sua pátria originária, rumo à infância e através da infância, deve manter-se em viagem” (2005, p. 65), ou seja, não existe a possibilidade de uma história concretizada cronologicamente; ela estará sempre em construção no limiar entre *zoé* e *bios*, entre a experiência e a fala e os lampejos de transmissão entre um ponto e outro. Sempre no limite entre a casa e a cidade, sendo marcada pela impossibilidade de reconquistar a unidade entre essas duas, a história se faz no seu manter-se constantemente em viagem, no seu respeito incondicional ao tempo do agora, ao instante que pode fazer irromper um lampejo da forma-de-vida que poderia reunir todas as formas de vida.

Não se deve assumir, portanto, que a *bios* seja uma qualificação da vida que demonstra a superioridade do homem em relação aos outros animais. Na verdade, é um fardo que ao mesmo tempo nos limita a somente ter experiência do mundo e nos obriga, por outro lado, a viver a qualificação da vida como quem faz experiência de um mundo pronto desde sempre. Se a essência da história exige a imersão na infância para que a verdadeira experiência seja feita, deve-se ressaltar o alerta feito por Agamben no primeiro texto de *Infância e história* “Todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo que ainda nos seja dado fazer” (2005, p. 21). O nosso tempo e sua constante valorização do humanismo e, por meio dela, a supervalorização da *bios* sobre a *zoé* nos tornou exilados da experiência, incapazes de alcançar a infância depois da emergência da *bios*. “*Bios* é aquilo que emerge da substância. Como humanos nós ultrapassamos a *zoé*, atingindo a esfera da *bios* onde tentamos construir a vida além de *zoé*, uma vida coletiva e qualificada. O espaço da *bios* é a *polis*, o espaço político e coletivo que era a base dos ideais da democracia grega” (MURRAY, 2010, p. 61). O espaço próprio dessa limitação causada pela *bios* é a *polis*, espaço de comunhão da vida coletiva. Nela se busca construir uma vida além da *zoé*, uma vida que deve se esquecer da infância e, conseqüentemente, da essência da história. *Zoé* deve se restringir ao ambiente da casa, da *oikos*. Vida política é descrita como um reflexo dos ideais da democracia grega, não no sentido de um debate contínuo, mas no

contexto da alienação à vontade da maioria. A *bios* que se apresentava como o maior dos presentes para a dignificação do homem sobre os animais se demonstra como uma prisão que qualifica a vida, na medida em que exige sua entrega à qualificação estabelecida. Ao dizer *eu*, o sujeito já não pode mais desdizer a sua *bios*, está preso na qualificação de sua vida e é levado por ela a esquecer-se de sua infantil *zoé*.

Ao analisar em *O aberto* a separação proposta por Bichat entre uma vida animal ligada ao exterior, semelhante à *bios*, e uma vida orgânica demarcada pelas exigências interiores de assimilação e excreção, por sua vez semelhante à *zoé*, Agamben conclui que “No homem esses dois animais coabitam, mas não coincidem: a vida orgânica do animal-de-dentro começa no feto antes da vida propriamente animal e, no envelhecimento e na agonia, sobrevive à morte do animal-de-fora” (2013, p. 32). Significaria dizer que a *zoé* não só começa antes da *bios* como sobrevive a ela, ou seja, a substância da qual a *bios* emerge não só não é apagada por essa emersão como, através do declínio da vida social, irrompe novamente com toda sua força. Significa também que, se ela não foi totalmente apagada, ainda existe uma possibilidade de se fazer experiência, ainda existe possibilidade de acessar esse princípio infantil, ao menos no momento da morte. A desumanização dos últimos dias é também uma possibilidade única de experiência, apesar de intestemunhável. Eis a função paradigmática do muçulmano discutido em *O que resta de Auschwitz*, o sujeito que não mais pode ser conhecido como homem porque não mais pode dizer *eu* é, ao mesmo tempo, a “testemunha integral” e o não-homem, aquele que não pode absolutamente testemunhar sua experiência⁶. O acesso que se pode ter à experiência da *zoé* infantil deixa de ser simplesmente algo que não se pode fazer, como Agamben descreveu no ensaio de *Infância e história* (2005), e passa a ser pensada como algo que não se pode testemunhar.

A impossibilidade de testemunhar sobre as experiências da *zoé* e a prisão na *bios* são agravadas pela incompreensão no tempo atual dessa dualidade. Ao traduzir os dois conceitos de vida pelo mesmo termo, esse debate é silenciado nas línguas modernas, o que não significa que ele tenha sido ultrapassado. No artigo *Forma-de-vida*, na sequência do texto introdutório usado também em *Homo Sacer I*,

⁶Conforme o paradoxo desenvolvido por Primo Levi e discutido em AGAMBEN, 2008, p. 151.

Agamben insere um novo termo para pensar essa relação - trata-se do conceito de formas de vida. “Com as línguas modernas esta oposição desaparece gradualmente do léxico [...] e um só termo – cuja opacidade cresce proporcionalmente à sacralização de seu referente – designa em sua nudez o pressuposto comum de que ele é sempre possível de isolar em qualquer das inumeráveis formas de vida” (2002b, p. 13). A unidade de *bios* e *zoé* em um mesmo conceito de vida está diretamente associada à sacralização da vida, à supervalorização do humanismo e à negação da impossibilidade de testemunhar. Ao silenciar esse dualismo nos esquecemos dos mulçumanos e de sua importante função como denúncia viva da perda das experiências. Condenamo-los como não-homens e implicamos, por meio de sua exclusão da humanidade, a exclusão moderna da oposição entre *zoé* e *bios*. Esse é o contexto em que se sacraliza a vida de todos aqueles que, por escapar a essa condição limite, são considerados homens. A sacralização da vida exige que tudo o que foge aos ideais sacros seja simplesmente excluído. O mulçumano não pode ter a sua vida sacralizada, por isso não é um homem, por isso não é um ser vivo; assim como as crianças e as larvas, ele está a meio termo entre a vida e a morte.⁷ A exclusão da vida torna esses seres limítrofes, os fundamentos para a revisão da própria vida. Uma revisão que precisa começar pela crítica da fragmentação da vida em inumeráveis formas de vida. Antes de analisar a relação entre *bios*, *zoé* e vida nua é necessário compreender o sentido dessa fragmentação e do isolamento da vida nas formas em que ela possibilita.

FORMA-DE-VIDA

A união no conceito de vida do duplo significado de *zoé* e *bios* expressa uma ideia que não torna a vida mais uniforme; ao contrário, ao se unir por intermédios desses conceitos, ela se abre para uma fragmentação multifacetada de formas de vida. A vida qualificada engloba a vida natural, mas se rompe em qualificações variadas expondo a sua completa nudez. Uma nudez que lhe é imposta pela normalização do estado de exceção, ou seja, pela transformação em regra daquele estado em que o direito é suspenso em nome de sua manutenção; a vida do cidadão

⁷ Esse tema é discutido no capítulo O país dos brinquedos: reflexões sobre a história e sobre o jogo (2005, p. 79-107).

é qualificada e cristalizada em um conceito. O sujeito passa a ser descrito unicamente por esse conceito, o de ser eleitor ou estudante, soropositivo ou travesti (AGAMBEN, 2002b); sua vida é sintetizada por uma entre as várias formas de vida que ele assume em contextos determinados. Por isso, em um estado de exceção, um sujeito pode perder toda a sua relevância de cidadão se sua vida for identificada com a forma de vida de um terrorista, independentemente da veracidade dessa identificação. Igualmente por isso, qualquer um pode ser julgado pela forma de vida que o qualifica, independentemente da vida que qualifica a sua forma.

Há que se ressaltar, contudo, que esse julgamento da forma de vida em detrimento da vida em si é comum ao estado de exceção, um estado que promove o juízo sumário; contudo, esse comportamento não seria adequado ao estado democrático de direito. Tal encaminhamento nos leva à conclusão benjaminiana, compartilhada por Agamben, de que não vivemos mais um estado democrático de direito, mas em um estado em que a exceção virou regra.⁸ O estado de exceção é o momento próprio da decisão soberana; ele deve vir à tona quando as regras preestabelecidas não são suficientes para resolver os problemas que se apresentam. Sua transformação em algo permanente revela tanto o prazer do soberano em exercer o poder de decisão que o coloca acima das leis e do povo quanto a limitação da vida dos comuns, a sua nudez. “A vida em um estado de exceção tornado normal é a vida nua que separa em todos os domínios as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida” (2002b, p. 17). A falta de coesão das formas de vida, ao mesmo tempo em que demonstra a fragilidade da vida nua, expõe a possibilidade de outra vida, uma que seja uniforme e coesa, que represente uma forma-de-vida em detrimento da fragmentação das formas de vida.

O conceito de forma-de-vida não é muito trabalhado no início do projeto *Homo Sacer*, mas é importante para a compreensão de alguns desenvolvimentos desse projeto, sobretudo quanto aos rumos que assume a partir de *O reino e a glória*, *Homo Sacer II*, 2 (2011), no sentido de empreender um tom messiânico à política que vem. Forma-de-vida assume a função de paradigma ideal para o conceito de vida, em contraponto à divisão de qualificações promovida pelas formas de vida. Se

⁸ A argumentação benjaminiana de que o estado de exceção se transformou em regra se encontra em sua oitava tese *Sobre o Conceito de História* (BENJAMIN, 2012, p.13). Sobre a apropriação dessa temática em Agamben são pontuais o artigo *Il messia e il sovrano*, publicado em *La potenza del pensiero* (2010, p. 257-77), além dos livros *Homo Sacer I e II*, 1.

formas de vida representa a vida fragmentada da sociedade presa a um estado de exceção que se normalizou, “com o termo *forma-de-vida* nós entendemos, ao contrário, uma vida que não pode jamais ser separada de sua forma, uma vida da qual não é possível isolar qualquer coisa como uma vida nua” (AGAMBEN, 2002b, 13-14). À vida desnudada pelo estado de exceção se contrapõe uma forma-de-vida que é indivisível e inviolável, não porque seja sacralizada, mas porque assume a unidade entre as qualificações como única forma de existência. Trata-se de uma vida que rompe com as qualificações impostas pela política da exceção e se impõe na sobriedade de sua diversidade. Ela não exclui cada uma das qualificações nem se exige qualificável, mas se apresenta como uma vida qualquer.

Em *A comunidade que vem*, livro escrito três anos antes do artigo sobre as formas-de-vida, Agamben trabalha com o conceito de qualquer em um contexto muito similar ao exposto com o termo forma-de-vida. Segundo ele, “o Qualquer que está aqui em causa não supõe, na verdade, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser vermelho, francês, mulçumano), mas apenas no seu ser *tal qual é*” (1993, p. 11). Qualquer é o sujeito da comunidade que vem ou da política que vem; ele representa a forma-de-vida que rompe com a diferenciação de propriedades, ou de qualificações, e assume seu ser *tal qual é*. Isso não significa que ele se “remete para uma outra classe ou para a simples ausência genérica de pertença, seja ela qual for, mas para o seu ser-*tal*, para a própria pertença” (AGAMBEN, 1993, p. 12). A forma-de-vida não indica a destruição das qualificações, mas sua superação em uma vida que não se prende às suas qualificações individualizadas.

Assumindo-se *tal qual é*, a vida não pode ser dividida em suas formas e emerge em meio a essa imposição do estado de exceção não como uma *bios* qualificável emerge da *zoé*, mas com a impropriedade de ser qualquer. “Para o ser que é a própria maneira, esta não é, na verdade, uma propriedade que o determine e identifique como uma essência, mas antes uma impropriedade; mas o que o torna exemplar é o fato de esta impropriedade ser assumida e apropriada como seu único ser” (AGAMBEN, 1993, p. 30). A forma-de-vida é a impropriedade da vida tornada sua única forma de ser. Assumindo essa impropriedade, a forma-de-vida rasga e torna inoperante o poderio que o estado de exceção exerce sobre ela. Na forma-de-vida a impropriedade da vida, que não se limita a suas formas e qualificações, é

apropriada, tornada a própria condição de vida. É essa apropriação do impróprio que torna inoperante o poder do soberano sobre a vida qualquer, efetuando a denúncia do estado de exceção transformado em regra e possibilitando o efetivo estado de exceção proposto por Benjamin em sua oitava tese sobre o conceito de história. Um estado de exceção que não mais serve aos desígnios do soberano, mas que se propõe a igualar as diferenças⁹.

O estado de exceção efetivo descrito por Benjamin pode equiparar-se à inoperatização dos dispositivos de poder articulada por Agamben. Conforme Alex Murray,

Forma-de-vida está em oposição às formas de vida que capturam a zoé. Vale a pena ressaltar aqui as diferenças linguísticas entre formas e forma, e a importância dos hífens no termo discutido. Formas de vida descrevem os vários modos com os quais o dispositivo de poder trabalha para definir e controlar a vida. A pluralidade é importante já que identifica os modos com os quais a vida é fraturada e controlada pelo poder soberano. Forma-de-vida é, assim, uma vida singular que emergirá uma vez que a fratura da vida tiver se tornado inoperante. É importante que Agamben só identifica esta forma-de-vida em oposição à captura da vida nua e, portanto, sem que exista nenhuma qualidade pressuposta (2011, p. 72).

O controle do poder soberano sobre a vida se dá a partir de sua fratura, de uma cisão promovida na vida pelo monopólio da decisão garantido ao soberano¹⁰. No estado de exceção transformado em regra, o soberano cinde a vida em suas formas e impossibilita a forma-de-vida. Por isso, a vida qualquer é apresentada como algo que ainda virá, algo que só pode vir a partir da ação messiânica de tornar inoperante o dispositivo governamental. Trata-se de uma ação messiânica, porque exige uma completa modificação da norma vigente, ou seja, uma quebra do estado de exceção transformado em regra. Uma ação que não pode se limitar aos fatos

⁹Esse conceito de estado de exceção efetivo (*wirklichen*) é trabalhado por Michael Löwy em seus comentários às teses sobre o conceito de história no livro *Aviso de Incêndio* (2005, p. 83-6). O termo *wirklichen* é traduzido por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller como “real” e trabalhado por Löwy como “verdadeiro” no mesmo livro. Em Agamben, ele é traduzido como *effettivo*, forma seguida em português por João Barrento em *O anjo da história*. As três traduções são igualmente possíveis; optamos por seguir a tradução de Agamben, apesar de reconhecermos a influência da análise de Löwy para a construção do pensamento que expomos aqui.

¹⁰A teoria da soberania de Agamben é influenciada pela conceituação desse termo em Carl Schmitt, sobretudo no livro *Teologia e política* no qual se encontra o argumento de que “O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem monopólio da última decisão” (SCHIMITT, 2006, p. 14).

impostos pelas formas de vida, mas precisa arcar com a potencialidade da vida qualquer para incorporar a força messiânica de transformação da política e da vida.

Forma-de-vida deveria ser lida como tendo uma relação crucial com a potencialidade e o messianismo. Assim como eles, ela nomeia uma crítica da estrutura particular (ontológica, temporal) e abre para uma condição além destas estruturas, onde a separação sob a qual elas estão baseadas não existirá mais (MURRAY. 2011, p. 72-73).

A abertura messiânica que a forma-de-vida promove é o que pode possibilitar uma política diferente daquela imposta pelo estado de exceção transformado em regra, uma política que possa garantir o vigor das potencialidades sobre as fáticas formas impostas pelo soberano. Forma-de-vida “define uma vida – a vida humana – na qual todos os modos, os atos e os processos do viver não são nunca simplesmente de feitos, mas sempre e acima de tudo de *possibilidades* de vida, sempre e acima de tudo de *potencialidades*” (AGAMBEN, 2002b, p. 14). Assumindo a potencialidade como a impropriedade da vida, a forma-de-vida coloca sempre em jogo o viver mesmo. Nela a vida está em jogo no seu ser qualquer, mas essa forma-de-vida está presa em um estado de coisas que não permite a sua emersão. Esse estado de exceção permanente transforma toda vida em uma vida nua, uma vida presa às suas formas de vida.

VIDA NUA

O conceito de vida nua é trabalhado por Agamben a partir da politização da zoé. Porém isso não significa que exista nesse conceito uma identificação imediata com ela. 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. “Se zoé é vida, e *bios* é vida qualificada ou política, qualquer tentativa de qualificar a vida, através de atributos como ‘boa’ ou ‘nua’, é mais distante da zoé.

No entanto vida nua existe no campo da política e resulta do fato de que a *zoé* entrou na *polis* para sua absoluta conceituação” (MURRAY, 2010, p. 61). 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 *bios*; encontra-se tanto na urgência de uma qualificação, quanto na impossibilidade de assumir qualquer qualidade. Uma vida completamente nua, afastada das vantagens que a *zoé* pode garantir em termos de experiências e relações animais e das possibilidades que a *bios* pode abrir no convívio social e nas relações racionais.

A distância entre *zoé* e *bios*, quanto às suas articulações com a *polis* pode ser observada na relação analisada por Agamben, a partir de Aristóteles entre a atividade de organização animal e a atividade humana da política.

Político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon* (logo depois, de resto, a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem, sobre uma comunidade de bem e mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso) (2002a, p. 10).

A política pode ser considerada a atividade humana de distinguir entre bem e mal. Aos animais não cabe essa faculdade. Apesar de ser definidora do gênero humano, tal qualificação não é exatamente assumida como benesse pelas tradições mítico-religiosas. De acordo com a tradição grega da *Teogonia* de Hesíodo, o homem foi criado pelo descendente dos titãs Prometeu, como afronta ao olímpico Zeus. A sagacidade e a astúcia com as quais essa criatura foi investida são também o motivo de sua condenação a perder o fogo, os presentes de Pandora e, por fim, não encontrar satisfação na terra (HESÍODO, 1992). Igualmente, segundo a tradição hebraica, esse também seria o fardo do homem que comeu do fruto proibido, um fruto que lhe abriria para o conhecimento do bem e do mal, mas que exigiu sua expulsão do paraíso para que não comesse também do fruto da vida. Assim, o homem adquire a capacidade de ser conhecedor, mas é impossibilitado de possuir a vida plena (Gn 3, 1-24). As duas tradições mais influentes em nossa cultura ocidental são concordantes de que a politização que nos retira do domínio da simples orientação pelo prazer e contra a dor é também um vício que impossibilita alcançar a plenitude da vida, ou seja, torna impossível a ruptura com as múltiplas

formas de vida e o encontro com a redenção da forma-de-vida. A política como atividade humana não se limita a qualificar a vida na *bios* inserindo o homem no convívio social, mas se orienta para o desnudamento da *zoé* em uma vida qualificada por seu inqualificável. Enquanto o conhecimento advindo do pecado de comer o fruto proibido, ou da *hybris* audaciosa de Prometeu, representa a *bios*, que distingue politicamente o homem do animal, a expulsão do paraíso e a abertura da caixa de Pandora representam o ingresso da *zoé* na polis, o desnudar-se da vida.

A aquisição do conhecimento, que distingue linguisticamente o bem e o mal é, a um só tempo, qualificador e desnudador, qualifica linguisticamente a *bios* e desnuda a *zoé* em sua pré-linguagem. “É de vital importância notar que *zoé* é, para Agamben, pré-linguístico e que *bios* é linguístico” (MURRAY, 2010, p. 61). A importância que Alex Murray direciona a linguagem como distinção entre *bios* e *zoé* é reveladora do impacto que a emersão da *bios* causa para o vivente, mas ao mesmo tempo indica os limites da nova relação com o mundo externo. Todas as relações passam a ser guiadas pela linguagem e, por meio dela, pelo discernimento entre bem e mal. Nada pode ser pensado fora dessa distinção, por isso a imagem da expulsão do paraíso é tão simbólica. Conhecedor do bem e do mal, o homem não pode mais se relacionar com o mundo sem nele identificar a presença dessa fratura. O paraíso fechou suas portas, e o que lhe resta é um mundo distorcido o qual ele precisa desvendar. Sua qualificação linguística é reveladora de sua nudez, mas não é uma simples folha de parreira que solucionará essa vergonha originária. Em verdade, o que lhe falta é comer da árvore da vida, e isso ele não pode mais conquistar. Essa é uma falta que contribuirá para sua qualificação como animal portador de linguagem; efetivamente não é possível pensar o conceito de homem fora dessa carência. O que, para além da questão teológica, não é dessemelhante da exposição histórica apresentada por Agamben de uma constituição do homem como o animal que conquista a linguagem. “O que diferencia o homem do animal é a linguagem, mas isso não é um dado natural já inscrito na estrutura psicofísica do homem, e, sim, uma produção histórica que, como tal, não pode ser propriamente associada nem ao animal nem ao homem” (2013, p. 62). A linguagem emerge com a *bios* e, por meio dela, configura o homem, mas ela não é propriamente humana; humana é a relação da linguagem com a voz animal da *zoé*, humana é a forma-de-vida. A politização dessa voz, ou seja, a politização da *zoé* em vida nua não

representa um avanço de humanização, mas é somente uma demonstração da expulsão que o homem sofreu do paraíso, logo, da limitação que a linguagem significa para o homem e de sua prisão nas formas de vida.

A dupla relação que a política implica, no sentido de fazer a *bios* emergir da *zoé* e de reincorporar a *zoé* na *bios* por meio da vida nua, significa que a política pretende transformar o viver natural em um viver qualificado como bem viver. Portanto, um viver mais distante da *zoé* que da *bios*, mas que depende da *zoé*. Mais precisamente, necessita relacionar-se com ela visando sua definitiva exclusão do ambiente público da *polis*. A *zoé* é incluída no pensar político para ser excluída do bem viver, é tornada vida nua porque não pode ser definitivamente excluída da *polis*, como não pode ser incluída, uma vez que é dela que a vida da *polis* emerge; só pode ser excluída em sua inclusão, em sua transformação em vida nua.

A fórmula singular 'gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem' pode ser lida não somente como uma implicação da geração (*ginoméne*) no ser (*oúsa*), mas também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *polis*, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem na política ocidental este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens (AGAMBEN, 2002a, p. 15).

A vida nua não é a *zoé* da qual a *bios* emerge, é aquilo que ao ser excluído da *polis* se inclui nela, ou seja, ela não é *zoé*, é o que se forma quando se tenta incluir a *zoé* na *polis*, posto que originariamente ela não pertence a esse ambiente; assim, sua inclusão precisa ser feita por meio de sua exclusão, uma exclusão daquilo que nunca foi, de fato, incluído. A política procura realizar a promessa da forma-de-vida, mas se limita a decretar a inescapável prisão da vida em suas formas. A vida nua expõe a nudez da vida política que não pode se configurar a não ser nesse paradoxo, que não pode jamais se libertar em uma forma-de-vida e se limita a ser um estado de exceção permanente. Segundo Anne de Boever, a vida nua

Não é nem *zoé* nem *bios*. Ao contrário, é a vida que é produzida sempre que *zoé* é separada de *bios*, e *bios* (vida ética e política) põe em questão *zoé* (vida biológica). Seguindo as análises de Michel Foucault e Hannah Arendt, Agamben argumenta que os tempos modernos progressivamente reduzem os seres humanos à vida nua, uma vida que não é nem humana,

nem animal, mas, ao contrário, um tipo inumano de vida que existe no limite das categorias éticas e políticas (2011, p. 30).

A vida nua só pode existir no limite da política; como limiar, ela não é efetivamente incluída na política, mas também não pode dela ser excluída. Ela é marcada pela impossibilidade da realização da vocação política de alcançar o viver bem exatamente porque, ao ser convocada para a *polis*, precisa ser novamente excluída desse ambiente, servindo de constatação para o fato de que a política não pode alcançar a unidade da forma-de-vida. “Nem humana nem animal, nem zoé nem *bios*, vida nua é uma vida despojada de sua forma de vida” (DE BOEVER, 2011, p. 30). Vida nua é uma vida presa ao limite das formas de vida, limitada a ser excluída por sua inclusão, eternamente expulsa do paraíso, impossibilitada de vestir-se com a forma-de-vida.

A vida nua ocupa o limiar entre *polis* e *oikos*, surge quando a zoé é chamada pela política a abandonar o ambiente da casa para realizar seu projeto de uma vida feliz e social, para reconfigurar as formas de vida em uma forma-de-vida. No entanto, não pode ser incluída pela cidade com o risco de destruir a construção racional da *polis*, tornando-se uma aberração para a vida pública e denunciando o fracasso do projeto político do bem viver, ou seja, a denúncia da transformação desse projeto em um estado de exceção permanente. “A categoria de ‘vida nua’ emerge da distinção, não é nem *bios* nem zoé, mas, ao contrário, é a forma de vida natural politizada. Imediatamente politizada, entretanto excluída da *polis*, vida nua é o conceito-limite entre *polis* e *oikos*” (MILLS, 2011, p. 124). Vida nua é um conceito-limite da política. É a vida imediatamente politizada, mais relacionada com a política que a própria *bios*, uma vez que é reveladora tanto da vocação política ao bem viver, quanto da sua impossibilidade em cumprir essa vocação. Entre *polis* e *oikos*, a vida nua é o não lugar assumido pela vida tomada pela política de exclusão inclusiva do animal do *logos*.

O vivente possui o *logos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *polis* deixando excluir dela a própria vida nua [...] A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si próprio a vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva (AGAMBEN, 2002a, p. 16).

A política é um construto histórico concomitante à linguagem e, assim como ela, hominiza o homem, fratura suas formas de vida e lança-o no estado de exceção permanente. “O poder político que nós conhecemos se funda sempre em última instância sobre a separação de uma esfera da vida nua em relação ao contexto das formas de vida” (AGAMBEN, 2002b, p. 15). Segundo Agamben, esse poder político que conhecemos precisa ser superado; o estado de exceção permanente deve ceder lugar ao efetivo estado de exceção, contudo, no momento esta é a realidade com a qual precisamos lidar, uma política convertida pelo estado de exceção em biopolítica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Agamben, a vida nua assume o papel de evento fundante da política moderna porque, por intermédio dela, a clássica política do bem viver aristotélico é revelada como uma biopolítica capaz de assumir o poder sobre a vida e a morte de cada indivíduo.

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. É provável, aliás, que, se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, isto se dê precisamente porque eximiu-se de um confronto com este evento fundador (AGAMBEN, 2002a, p. 12).

Uma vez que representa a *zoé* qualificada por sua entrada na *polis*, a vida nua está intimamente ligada à identidade política da modernidade e à sua vocação para encontrar na vida feliz a justificativa de sua ordenação. Diferentemente de uma política clássica que preservava na *oikos* o espaço privilegiado da *zoé* e fazia da emersão da *bios* o seu elemento fundador, a política moderna se funda na reentrada da *zoé* no espaço político, o que não significou nem uma imersão da *bios* nem propriamente uma emersão da *zoé*. Sua reentrada é estritamente formal, simboliza um desejo não realizado ou, mais provavelmente, uma ilusão competentemente orquestrada pelo poder soberano. A política moderna age no intuito de criar a sensação de que a vida, em todos os seus pormenores, inclusive os naturais, deve ser entregue ao soberano, seja de uma soberania absoluta ou de um estado

democrático, para ingressar na *polis* e na felicidade, esta última apresentada como extensão imediata desse ingresso. Na ilusão de alcançar a vida feliz, a *zoé* abandona a restrição da *oikos* e é entregue a *polis* para se transformar, não em feliz, mas em uma vida totalmente desnudada pelo dispositivo. O fato de não se confrontar essa situação é tratado por Agamben como o escândalo que justifica o eclipse pelo qual a política passa hoje, sobretudo ante a constatação pública de não ter realizado sua promessa.

Comentando a política absolutista de Thomas Hobbes, Agamben transfere o fundamento do poder soberano da vontade política para a vida nua, uma transposição que visa a justificar a afirmação anterior de que a vida nua é o evento fundante da política moderna. No estado Leviatã de Hobbes, os homens tendem a se agrupar e, em meio ao grupo, atribuir a um homem ou a uma assembleia de homens a função de representá-los; nessa concepção de estado, é vital o ato de compactuar com a assembleia e com o soberano. O pacto representa a soberania e a vontade política do povo; tanto os que são partidários do soberano representante quanto os que são seus opositores devem aceitar a liderança de quem foi escolhido pela maioria “a fim de viverem em paz uns com os outros” e, sobretudo, para “serem protegidos dos restantes homens” (HOBBS, 2000, p. 145). A essa vontade política apresentada como desejo popular de proteção e aceite voluntário da alienação que tal proteção exige Agamben contrapõe a inserção da vida nua na *polis*, que remete ao desejo popular por felicidade e a entrega involuntária ao soberano do direito sobre a vida e a morte. “A *potencialidade absoluta e perpétua* que define o poder estatal não se funda, em última instância, sobre a vontade política, mas sobre a vida nua, a qual é conservada e protegida apenas na medida em que ela se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei)” (AGAMBEN, 2002b, p.15-16). O poder soberano sobre a vida e a morte inclui e mantém excluída a vida natural na *polis*. A inclusão está associada à vocação de buscar a vida feliz por meio das garantias de proteção ante o restante dos homens; a exclusão surge quando o zelo pelo viver interfere inclusive na limitação da morte. Ao assumir a garantia da vida feliz como projeto, o soberano se cerca de leis que lhe permitam não só o direito de decretar a morte, seja por intermédio da pena capital, seja por estratégias que demarquem com o opróbrio e o ostracismo a morte social do sujeito, como também a insana responsabilidade de manter a vida natural, mesmo quando a vida social já

foi esgotada. A manutenção do corpo vegetativo por meio de aparelhos representa essa nova forma de exercer o direito sobre a morte, uma política inspirada no poder do soberano hobbesiano, que se transforma em biopolítica no sentido agregado a esse termo por Michel Foucault.

E quando, como demonstrou Foucault, o Estado moderno, a partir do século XVII, começa a incluir entre os seus cálculos essenciais o cuidado com a vida da população e transforma, assim, a sua política em biopoder é, sobretudo, por meio de uma progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa (que se torna então o patrimônio biológico da nação) que ele realizará sua nova vocação (AGAMBEN, 2013, p. 32).

A vida vegetativa é a representação máxima da total entrega da vida ao soberano. Representação de como, em nome da felicidade, a vida deve ser alienada ao estado. Completamente desnudada da possibilidade de uma forma-de-vida, a vida vegetativa é apenas uma propriedade do estado que se preocupa com a sua manutenção para representar-se como o defensor da felicidade e opositor do restante dos homens, mas, em verdade, é exclusivamente um defensor de si mesmo e opositor da assunção da forma-de-vida.

Na biopolítica, o processo de desnudamento da vida tem a função de criar o corpo dócil, descrito por Foucault como aquele que “pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (2009, p. 132), aquele que vegeta em vida, que se entrega docilmente aos desígnios do soberano. Se a decisão de se manter vivo o sujeito que vegeta é um símbolo do biopoder, a transformação em vegetal da vida como um todo é a sua concretização. “Em particular, o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possível, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os ‘corpos dóceis’ de que necessita” (AGAMBEN, 2002a, p. 11). Os dispositivos de controle disciplinar necessitam dos corpos dóceis para que sua estratégia de dominação funcione adequadamente. Entre eles, o capitalismo foi o mais bem sucedido conseguindo fabricar essa docilidade por intermédio da ilusória promessa de felicidade. O capitalismo se efetiva no e pelo biopoder, no e pelo desnudamento da vida. É o corpo dócil de uma vida nua, de uma vegetatividade constante que permite a ascensão de um sistema direcionado para a sua própria sobrevivência, como é o caso do capitalismo. Só a inércia desses corpos

permite o funcionamento do círculo vicioso proporcionado pela biopolítica em sua implicação da felicidade na propriedade de bens de consumo e no aprisionamento do sujeito a tais bens. A proposta biopolítica é tão forte que chega inclusive a aprisionar a vida em forma vegetativa como se ela fosse uma simples propriedade do estado. O mesmo estado que submete o homem a uma vida marcada pela felicidade do poder de obtenção de produtos, submete a vida deste a se transformar em um produto pelo qual o estado deve zelar para que não estrague antes do prazo de validade.

Com seu conceito de biopolítica, Agamben pretende revisitar a proposta foucaultiana, inserindo nesta o princípio de indistinção e indiscernibilidade entre as oposições básicas da política moderna. Difere da proposta de Foucault por encontrar nela um progresso simples entre a inclusão da *zoé* e a limitação da vida a um elemento de cálculo, propondo que, para além da simples capitalização da vida, a biopolítica revela uma anomia a partir da qual o capitalismo se realiza com um vácuo no centro de sua ordenação. Uma zona em que não se pode discernir onde começa o direito e onde termina o fato, em que medida se está dentro e em que medida se está fora da *polis*, se a vida é qualificada ou inqualificável. Esse centro vazio da máquina antropológica capitalista é o lugar da vida nua (AGAMBEN, 2013, p. 64-5). Assumindo a vida nua como um resto que não se identifica com a simples entrada da *zoé* na *polis*, Agamben define a biopolítica em seu vício anômalo para além de uma crítica ao capitalismo ou à criação de corpos dóceis.

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *polis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo 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 originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção (AGAMBEN, 2002a, p.16).

Para Agamben, não é mais possível discernir entre a exclusão e a inclusão da *zoé* na *bios*; a questão não passa mais por uma simples oposição dialética como se poderia supor a partir das indicações de Foucault. Existe um resto entre *zoé* e *bios*, e esse resto é a vida nua, a vida que nos cabe na biopolítica. Uma vida para a qual

não existe a preocupação em ser inserida, tampouco em ser excluída da *polis*. Uma vida que já está desde sempre incluída em sua exclusão e excluída em sua inclusão.

Enquanto nesta está em jogo a produção do humano, por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por meio de uma exclusão (que é também uma captura) e uma inclusão (que é também uma exclusão). Justamente porque o humano já é, de toda forma, pressuposto, a máquina produz na realidade um tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, tampouco é a inclusão de um fora (AGAMBEN, 2013, p. 63-64).

Dentro e fora só são categorias pensáveis para uma vida que pode se qualificar e se vestir com suas qualificações; à vida despida cabe tão somente ser a exceção. Uma exceção que na biopolítica se transforma em regra. Ante esse contexto, somente uma política que valorize a forma-de-vida sobre as formas de vida pode representar um suspiro novo, eis o mote das discussões que pretendemos desenvolver nas próximas pesquisas.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Lisboa: Presença, 1993.

_____. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002a.

_____. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005.

_____. **La potenza del pensiero**: saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza Ed., 2010.

_____. **Moyens sans fins**: notes sur la politique. Paris: Payot & Rivages, 2002b.

_____. **O aberto**: o homem e o animal. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **O que resta de Auschwitz**: Homo Sacer III. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **O Reino e a Glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo: Homo Sacer II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.

BENJAMIN, W. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

DE BOEVER, A. Bare life. In: MURRAY, A.; WHYTE, J. (Ed.). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. p. 30-1.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

GÊNESIS. In: **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 1995.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. São Paulo: Iluminuras, 1992.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MILLS, C. HAPPINESS. Happy life. In: MURRAY, A.; WHYTE, J. (Ed.). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 87-9.

_____. Life. In: MURRAY, A.; WHYTE, J. (Ed.). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. p. 123-6.

MURRAY, A. **Giorgio Agamben**. New York: Routledge, 2010.

_____; WHYTE, J. (Ed.). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

_____. Form-of-life. In: MURRAY, A.; WHYTE, J. (Ed.). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011. p. 71-3.

SCHIMITT, C. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

Artigo recebido em: 06/05/2014

Artigo aprovado em: 05/06/2014