

## **Vida nua *versus* vida precária?**

A divergência teórica de Agamben e Butler a respeito do sujeito e do poder

**Caio Paz<sup>1\*</sup>**

### **Resumo:**

A proximidade e a distância entre as noções de vida nua e vida precária são muitas. Um dos objetivos deste artigo é mostrar como a distinção entre ambas não está referida apenas à extensão descritiva de cada uma delas, mas principalmente com as articulações que elas têm com as noções de sujeito e poder em suas respectivas constelações conceituais. Tanto vida nua quanto vida precária mostram como a compreensão do que é a vida resulta de uma série de mecanismos de poder. Mais ainda, elas evidenciam como o que se compreende por vida encontra-se entregue a uma violência estatal que, no limite, pode matá-la ou deixá-la morrer. Entretanto, a crítica agambeniana, a que a noção de vida nua está vinculada, questiona a posição foucaultiana sobre a ética, isto é, o fato de ele manter nela a noção de governo e uma dupla dimensão do sujeito (súdito e soberano), que Butler não parece recusar. Além disso, o que difere radicalmente a perspectiva butleriana da agambeniana é o fato de Agamben não ver eticidade na possibilidade de “criar novos dispositivos” que capturem a vida de um modo diferente. Na verdade, o esforço do filósofo italiano consiste em tornar pensável como interromper essa captura, isto é, em como profanar os dispositivos.

**Palavras-Chave:** vida nua; vida precária, sujeito; poder; butler; agamben.

---

<sup>1\*</sup> Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) da UFRJ.

Se seguirmos a máxima aristotélica, presente em *De Anima*, segundo a qual “ser”, para aqueles que vivem, é o viver, nos resta perguntar: como esse ser que somos, que é viver, converte-se em uma condição matável? Mais precisamente, como uma vida se torna matável? Para responder a essa pergunta, Giorgio Agamben e Judith Butler tomam caminhos diversos, criando, respectivamente, os conceitos de vida nua e vida precária. Ainda que seja possível estabelecer algumas aproximações entre ambas as noções, elas não são totalmente identificáveis. Isso se deve não apenas à extensão descritiva de cada uma delas, mas também à relação que elas estabelecem com as noções de poder e sujeito na obra dos respectivos filósofos. Para evidenciar a proximidade e a distância entre esses dois conceitos, primeiramente, apresentarei o significado da noção de vida nua e a função que essa tem no pensamento agambeniano. Em seguida, tratarei da noção de vida precária, formulada por Butler, para compará-la à vida nua.

### **1. A nudez como pressuposto negativo da vida**

A filosofia política de Giorgio Agamben se debruça longamente sobre a noção de vida. Essa demora parte da seguinte constatação: “na cultura ocidental ‘vida’ não é uma noção médico científica, mas um conceito filosófico-político” (Agamben, 2017c, p. 221). Nesse sentido, o filósofo estabelece dois movimentos em relação à vida. O primeiro deles se refere à exposição dos diversos mecanismos pelos quais a tradição, sem definir o que é a vida, dividiu-a em diversas partes para atribuir a uma delas o “bem”. É a Aristóteles quem Agamben atribui a paternidade da cesura inaugural, já que o filósofo estagirita distinguiu a vida segundo a sua capacidade de nutrição, sensação e intelectão em *De Anima* e, na *Política*, discerniu viver e bem viver. A afirmação de que a vida é um conceito filosófico-político deriva justamente da constatação de que é da sua divisão em diversas capacidades que foi possível conceber algo como um “bem viver”. A tese agambeniana afirma que esse procedimento de divisão da vida

garantiu a sua politização, que, no entanto, operou mantendo em suspenso a definição desse conceito. Para ele, esse gesto não é trivial. Ao contrário, Agamben sustenta que é justamente a indefinição do conceito de vida, a sua anomia, que permitiu a fundação da tradição política enquanto tal. Nessa perspectiva, essa tradição não seria outra coisa senão biopolítica. Por outro lado, ao exibir esse movimento que a constitui, o filósofo italiano procura desarticulá-lo pensando em uma vida não dividida, em uma vida inseparável da sua forma, chamada por ele de forma-de-vida.

O que está em jogo no pensamento agambeniano não é responder à pergunta “O que é a vida?”, não respondida pela tradição, mas, antes, destituir a sacralização da vida. Se, tal como define Agamben, o poder da religião consiste precisamente em separar para governar, sacra é a vida que pode ser isolada em sua despolitização, cuja exclusão permite a fundação do espaço político. Por isso, Agamben argumenta que se trata de uma exclusão-inclusiva, mecanismo pelo qual a vida que foi “expulsa” da política é excepcionalmente capturada na sua exterioridade. Sobre essas articulações, pode-se ler:

A função própria da máquina [ontológico-biopolítica] é, assim, uma operação sobre o ser vivo que, “politizando” sua vida, a torna “suficiente”, ou seja, capaz de fazer parte da *polis*. Assim, o que chamamos de política é, antes de tudo, uma qualificação especial da vida, atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da zoè. Mas essa qualificação não tem outro conteúdo senão o puro fato da cesura como tal. Isso significa que o conceito de vida não poderá ser verdadeiramente pensado enquanto não for desativada a máquina biopolítica que sempre já a capturou em seu interior por uma série de divisões e de articulações. A partir de então, a vida nua pesará sobre a política ocidental como um obscuro e impenetrável resíduo sacral (Agamben, 2017c, p. 229).

A vida nua é aquela vida abandonada ao poder soberano, que decide se ela vive ou morre. Ela é aquela vida matável cuja morte não resulta em nenhuma sanção para aquele que a matou. A proposta ética de Agamben é desativar o dispositivo biopolítico que a produz. Em outras palavras, ela procura profanar a sacralização da vida. Se é a divisão da vida que fundamenta toda a tradição política, o que o filósofo italiano procura pensar com essa dessacralização é um novo horizonte ético para a política:

Pensamos até aqui a política como aquilo que subsiste graças à divisão e à articulação da vida, como uma separação com relação a si mesma que a qualifica, a cada vez, como humana, animal ou vegetal. Agora, pelo contrário, trata-se de pensar uma forma política da forma-de-vida, da vida indivisível com relação a sua forma (Agamben, 2017c, p. 232).

A noção de forma-de-vida é central para o pensamento ético agambeniano. Em 1996, um ano após a publicação do primeiro volume da série *Homo Sacer*, Agamben publicou *Meios sem fins*, um conjunto de ensaios sobre política, cujo primeiro texto tem por título o sintagma forma-de-vida. As reflexões que o filósofo desenvolve nesse pequeno texto antecipam aquelas que ele veio a fazer no último volume da série, *O uso dos corpos*, publicado em 2014. O fio argumentativo do texto de 1996 é o mesmo do item 2 (Uma vida inseparável da sua forma) da terceira parte de *O uso dos corpos*, intitulada “Forma-de-vida”: trata-se, para Agamben, de restituir à vida a sua abertura ao possível. Em ambos os textos, aparece o seguinte trecho quase inalterado:

A forma do viver humano nunca é prescrita por uma vocação biológica específica nem é marcada por qualquer necessidade, mas por mais costumeira, repetida e socialmente obrigatória que seja, conserva sempre o caráter de uma possibilidade real, pondo em jogo o próprio viver. [...] Por isso, o ser humano é o único ser em cujo viver está sempre em questão a felicidade, cuja vida está irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (Agamben, 2017c, pp. 233-234).

Se forma-de-vida é o conceito que Agamben formula para apontar um horizonte ético outro, seria essa vida inseparável da sua forma uma “vida vestida”? Essa pergunta é oportuna na medida em que se endereça à vida nua, um dos conceitos fundamentais da tetralogia *Homo sacer* e que, no primeiro volume da série, é apontada como a protagonista do livro (Agamben, 2010, p. 16). Para respondê-la, evoco os apontamentos que Carlo Salzani fez no artigo “*Nudità: Agamben e la vita*”. Salzani sustenta que o texto “Nudez”, publicado em um livro homônimo, talvez tenha sido um modo de Agamben responder às críticas que sofreu pelo seu conceito de vida nua. Apesar de admitir que não há no texto uma explicação no sentido tradicional do termo (clara e distinta), ele

sustenta que se lermos “Nudez” não apenas a partir da economia interna do projeto *Homo Sacer*, mas sim tendo em vista todo o percurso filosófico agambeniano, seria possível iluminar não apenas o significado de vida nua, mas o inteiro projeto filosófico e político de Agamben (Salzani, 2019, pp. 461-462).

No texto analisado por Salzani, Agamben defende que, em nossa cultura, a nudez corpórea é marcada por uma assinatura teológica. Como lembra Carlo Salzani, assinatura é um termo técnico do pensamento agambeniano, ao qual ele dedica o segundo capítulo de *Signatura rerum: sobre o método*. Para ele, as assinaturas deslocam a relação do significante e do significado para a esfera pragmático-política, isto é, para a eficácia de uma operação. Sem dúvida, esta eficácia é um dos elementos centrais da argumentação tecida ao longo do ensaio escrito pelo filósofo italiano. Fazendo um percurso da noção de assinatura no Ocidente, Agamben realiza digressões que apontam para os mais diversos lugares onde ela pôde ser encontrada. No entanto, apesar dessa dissipação em lugares tão díspares, tais como a magia, a ciência, a filosofia, a crítica de arte e as ciências humanas, em todos esses lugares a assinatura coincide com uma eficácia que garante o deslocamento de um signo ou um conceito de um âmbito para outro sem que isso implique uma redefinição semântica. É dessa maneira que, em *O reino e a glória*, Agamben se refere à secularização, que se caracteriza por transferir para esfera secular a conceitualidade da teologia (Agamben, 2011, p. 16). Nessa perspectiva, a nudez corpórea seria assinada pela secularização do que Agamben chama de uma teologia da veste. A referência aqui é ao mito de Adão e Eva e à sua elaboração teológica. Segundo o mito, os primeiros habitantes da terra só se deram conta de sua nudez depois de comerem da árvore do conhecimento. O filósofo italiano destaca que, de acordo com os teólogos, antes do pecado, Adão e Eva não se encontravam nus efetivamente, mas estavam vestidos pela graça divina, que foi perdida após a desobediência à lei de deus.

Decisivo para a argumentação agambeniana é que os teólogos tenham fundado um dispositivo que, opondo nudez e veste, pensou a nua corporeidade como aquela natureza particular a ser coberta pela graça de deus. Sobre esse

aspecto, ele sublinha: “O problema da nudez é, portanto, o problema na natureza humana na sua relação com a graça” (Agamben, 2014, p. 95). Aqui, a nudez corpórea é o portador obscuro da graça divina, que desaparece quando vestida sob a veste da luz e só torna a aparecer no desnudamento do pecado, mas que logo em seguida é coberta novamente (Agamben, 2014, pp. 99-100). Referindo-se à *Teologia da veste* (*Theologie des Kleides*) do teólogo Erick Peterson, Agamben ressalta que, segundo a tradição teológica, a nudez só se dá depois do pecado e que esse desnudamento não é apenas uma mutação moral, mas sim uma “transformação metafísica”, em que está em jogo a própria natureza humana que foi transformada pela “abertura dos olhos”. Por sua vez, essa permitiu que a nudez corpórea, que havia sido coberta e depois descoberta pela graça, fosse vista. A consciência da nudez significa uma “transformação metafísica” da natureza humana porque foi concebida como resultado do pecado. Agamben atribuiu a Agostinho um desenvolvimento decisivo desse dispositivo teológico. No centro do debate do filósofo medieval com Pelágio está a discussão sobre a possibilidade humana de não pecar. Sobre isso, o filósofo italiano escreve:

Segundo Pelágio, uma das figuras mais íntegras entre aquelas que a ortodoxia dogmática acabou por repelir para as margens da tradição cristã, a graça não é mais que a natureza humana tal como Deus a criou, munindo-a do livre-arbítrio (*nullam dicit Dei gratiam nisi naturam mostra cum libero arbitrio*). Por isso, à natureza humana está unida de maneira inseparável (*inamissibile*, que não pode ser perdida, irá esclarecer Agostinho para criticá-lo) a possibilidade de não pecar, sem a necessidade de uma graça posterior. Pelágio não nega a graça, mas a identifica com a natureza edênica e depois identifica esta com a esfera da possibilidade ou potência (*posse*), que precede a vontade (*velle*) e a ação (*actio*). O pecado de Adão, que é um pecado da vontade, não significa necessariamente, portanto, a perda da graça, transmitida em seguida como uma maldição a toda espécie humana (*per universam massam*, escreve Agostinho); ao contrário, embora os homens, de fato, tenham pecado e continuem a pecar, ainda é verdade que, pelo menos *de sola possibilitate*, cada homem poderia, no entanto – como poderia Adão no Paraíso –, não pecar (Agamben, 2014, p. 102-103).

Agostinho se opõe a Pelágio na identificação que este estabelece entre natureza e graça, procurando tenazmente diferenciar uma da outra. Com isso, o filósofo italiano argumenta que é a oposição entre os dois conceitos que vai

fundar a interpretação da condição dos primeiros humanos no Éden e a sua expulsão. Segundo a leitura agambeniana de Agostinho, Adão e Eva foram criados em um corpo animal e não espiritual, mas como estavam vestidos pela graça divina não podiam conhecer algo como a libido. Para Agamben, a libido é o termo técnico que Agostinho usa para se referir à rebelião da parte animal dos humanos contra a sua parte espiritual. Decisivo é que a perda da graça não traz à tona a natureza antes da graça, mas somente a natureza corrompida, que aparece pela subtração da graça divina. Disso, Agamben conclui: “[...] com a subtração da graça vem à luz uma natureza original que já não é mais tal, porque original é só o pecado do qual ela se tornou resultado” (Agamben, 2014, p. 107). A natureza humana é definida por uma perda daquilo que, no entanto, não é natureza, a graça. Nesse sentido, se a natureza está para a nudez, assim como a graça está para a veste, então, segundo o filósofo italiano, tanto a natureza quanto a nudez são inacessíveis, isto é, só existem como uma natureza corrompida e desnudamento (o despir as vestes) (Agamben, 2014, p. 108).

Interessa-nos aqui que a nudez seja marcada por uma inacessibilidade e por uma impossibilidade e que Agamben relacione essa nua corporeidade com a vida nua, porque, em ambos os casos, elas funcionam como um pressuposto negativo:

Como no mitologema político do *homo sacer*, que supõe como um pressuposto impuro, sagrado e, por isso, matável uma vida nua que foi produzida apenas para isso, do mesmo modo, a nua corporeidade da natureza humana é apenas o pressuposto opaco daquele originário e luminoso suplemento que é a veste de graça e que, escondido por esta, ressurgiu à vista quando a cesura do pecado divide novamente a natureza e a graça, a nudez e a veste (Agamben, 2014, p. 100).

O texto de Salzani procura elucidar o conceito de vida nua se debruçando sobre o significado de “nua”, o que, segundo ele, Agamben só fez de maneira oblíqua. Por isso, ele destaca o seguinte: “O âmbito semântico da nudez é, então, marcado pela *negatividade*: ela subsiste só como *privação*, como *sombra*; é *obscura*, *opaca*, *irredutível*, *inalcançável*, *inatingível*, *impalpável*, *impossível*, e é definida só pelo seu oposto, pela *não nudez*” (Salzani, 2019, p. 465). Talvez, o

maior mérito do artigo seja destacar como o percurso filosófico agambeniano é marcado pelo diagnóstico do pressuposto negativo na tradição e que a *par construens* do projeto *Homo sacer* consiste em pensar – ou pelo menos apontar – uma vida sem negatividade. Nesse sentido, a forma-de-vida não seria uma “vida vestida”, mas as possibilidades de vida abertas pelo desnudamento do caráter pressuponente da nudez, que, na nossa cultura, mostra-se “encoberta”, isto é, capturada pelos dispositivos de poder (Salzani, 2019, p. 477-478).

A partir disso, é possível tematizar a vida nua, que é uma noção central para o pensamento político de Giorgio Agamben. Definida como a protagonista do primeiro volume da série *Homo Sacer*, ela está intimamente ligada à concepção agambeniana de biopolítica. Como de costume, o filósofo italiano toma este conceito do pensamento de Michel Foucault, mas o redefine ao próprio modo. O que distingue a maneira como Agamben usa o conceito não é apenas a extensão que ele confere a este, estendendo a sua aplicabilidade para toda a tradição política, bem como o fato de o conceito ser marcado pelo mecanismo da exceção. Aqui, a palavra exceção não tem outro significado senão a estrutura pressuponente da política, isto é, a maneira como a tradição política pressupõe algo como a vida nua para se fundar enquanto tal. Ao indicar a exceção como fundamento estruturante da biopolítica, o filósofo se refere ao gesto pelo qual diferentes pensadores, assumindo a herança aristotélica, precisaram conceber a vida como algo divisível. Por sua vez, essa cesura permitiu que algo como uma vida nua fosse isolada. Nesse sentido, essa porção viva que pode ser isolada, a vida nua, funciona como um pressuposto, isto é, como operador que permite a passagem do simples viver para um viver qualificado. Em Aristóteles, argumenta Agamben, a exclusão da vida biológica (*zoé*) da política (*bios*), permitiu que essa cesura excepcional tivesse o privilégio de fundar a cidade e, assim, a vida qualificada dos gregos. A explicitação do caráter excepcional da biopolítica ocidental permite que ele possa afirmar que, mesmo entre os antigos, a vida biológica, supostamente excluída da política, foi politizada por meio de sua exclusão. A vida nua é esse pressuposto negativo e originário.

O conceito agambeniano de vida nua recebeu muitas críticas. Certamente, uma delas se deve ao fato de ele atribuir a sua formulação aos textos de juventude de Walter Benjamin, que tratou da *Bloße Leben*. Carlo Salzani destaca que no sintagma *Bloßes Leben* a palavra “*Bloße*” pode significar nu em alemão, mas que é nu no sentido de “mero”, isto é, de “nada além de” (Salzani, 2019, p. 467). A tradução de “*Bloße*” por “nua” e não “mera” gerou muitas controvérsias sobre a sua correção e exatidão. Jeanne-Marie Gagnebin fez uma nota sobre essa tradução agambeniana no ensaio “Para uma crítica da violência” publicado pela editora 34. Essa edição que contou com a organização, apresentação e as notas de Gagnebin, apresenta a seguinte análise filológica na nota setenta e seis:

O adjetivo *bloss* significa “mero”, “simples”, “sem nenhum suplemento”. Há uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo da mãe, e *bloss*, que designa “nu” no sentido de “despido”, em oposição a “coberto” com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo). Nesse contexto, é discutível a aproximação instigante, mas talvez apressada, que Giorgio Agamben estabelece entre este ensaio de Benjamin e o conceito de “vida nua”, base biopolítica contemporânea, isto é, da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica natural (em grego, *zoé*) de cada cidadão, enquanto a dimensão propriamente política, para o pensamento grego clássico, só podia interferir na vida social e comum (*bios*) dos homens (Benjamin, 2011, p. 151).

A ressalva de Gagnebin sobre a aproximação “discutível” e “talvez apressada” que Agamben faz entre a vida nua e *Bloße Leben* converge com uma afirmação de Salzani, segundo a qual o filósofo italiano faz o seu leitor crer que ambos os conceitos são idênticos. Essa afirmação de Salzani vem acompanhada de duas advertências importantes. A primeira delas é que Agamben descontextualiza o conceito benjaminiano e, apesar de inseri-lo em um discurso inspirado em Benjamin, mistura-o com referências heterogêneas. A segunda se refere ao próprio gesto agambeniano de descontextualizar os conceitos dos autores com quem trabalha, gesto que o próprio Agamben nomeou como *Entwicklungsfähigkeit* (Salzani, 2019, p. 468). Essa expressão alemã, que o filósofo italiano toma de empréstimo de Feuerbach, é traduzida por ele na advertência introdutória de *Signatura Rerum* como a capacidade de uma obra

ser desenvolvida. Nesse caso, “desenvolvida” não significa outra coisa senão um gesto duplo: por um lado, trata-se de uma indistinção estabelecida entre ele e os autores que interpreta e, por outro, está referido àquilo que desse autor ele abandona.

Levando em consideração este gesto filosófico de Agamben definido como *Entwicklungsfähigkeit*, talvez, a análise filológica de Gagnebin nos abra a compreensão sobre o conceito de vida nua. Segundo ela, a palavra alemã “*bloss*” “significa ‘nu’ no sentido de ‘despido’, em oposição a ‘coberto’”. Se remetermos essa formulação ao dispositivo da veste que Agamben analisa em “Nudez”, talvez seja possível compreender o porquê dessa tradução. Como visto, para o filósofo italiano, em nossa cultura, a nudez é sempre compreendida como desnudamento, ou seja, como o despir aquilo que foi coberto. Para ele, a assinatura teológica da nudez impede que ela seja compreendida como uma mera e simples “nua corporeidade”. Nessa perspectiva, a nudez a que se refere o termo alemão *nackt*, que designa “a nudez de uma criança que sai do corpo da mãe”, essa “nudez natural” ou originária, seria inacessível para nós. Talvez seja para especificar esse caráter pressuponente que marca a noção de vida nua, que Agamben prefira traduzir *Bloße* por nua e não por mera. Nesse sentido, tal como faz Salzani a partir de Willian Robert, é possível chamar Agamben de um “pensador da, e através da, nudez” (Salzani, 2019, p. 478). Isso porque, segundo Robert, a nudez seria um paradigma metodológico que permite a Agamben desnudar os dispositivos e as produções que eles efetuam (Robert, 2013, p. 117). Em outras palavras, seria um desnudamento dos mecanismos de poder que revestem e encobrem os dispositivos que a arqueologia descobre.

## **2. Vida precária e vida nua: uma controvérsia**

A noção de vida nua procura descrever o modo como a tradição política se fundou, pressupondo aquilo mesmo que ela dividiu no ser vivo, isto é, uma porção viva que, não sendo considerada suficiente, não podia ser politizada. Nesse sentido, a política teria produzido como resíduo este elemento que ela

pressupôs: por um lado, incapaz de adentrar na *pólis*, por outro, condição para a sua fundação (Agamben, 2017c, p. 229). Retirando do recalçamento essa cesura inaugural, a arqueologia agambeniana procura evidenciar com o sintagma vida nua como, no limite, toda e qualquer vida só se torna política na mesma medida em que ela é matável. Para Agamben, o direito não protege vida alguma, mas, antes, abandona-a a uma violência anômica que ele próprio insidiosamente não cessa de ocultar. Desse modo, segundo ele, toda vida capturada pelo direito está exposta ao poder de morte (Agamben, 2010, p. 85). Sobre esse aspecto, muito se questionou a exatidão das formulações do filósofo italiano, a partir da constatação fática de que, apesar de matáveis, nem todas as vidas o são da mesma maneira. Mais precisamente: um dos questionamentos que ele recebeu se deveu ao fato de ele não ter evidenciado no seu diagnóstico da modernidade como algumas vidas são mais matáveis que outras. Para a exibição dessa condição desigual, a noção de vida precária da filósofa Judith Butler mostrou muito mais precisão descritiva. No entanto, é importante destacar que a distinção entre vida precária e vida nua não se refere somente à extensão descritiva de cada uma. A despeito da semelhança que ambas as noções sugerem, elas resultam de posturas distintas quanto ao problema da violência política que marca as democracias modernas.

Em *Vida precária: os poderes do luto e da violência*, Butler apresenta o conceito de vida precária, conceito esse que ela usa para introduzir e conduzir a análise no livro *Quadros de guerra*. Neste texto, a autora apresenta alguns pontos de convergência com a genealogia que Agamben faz da noção de vida:

*O que é uma vida? O “ser” da vida é ele mesmo constituído por meios seletivos; como resultado, não podemos fazer referência a esse “ser” fora das operações de poder e devemos tornar mais precisos os mecanismos específicos de poder mediante os quais a vida é produzida. Obviamente, essa constatação afeta o pensamento sobre a “vida” na biologia celular e nas neurociências, já que certas maneiras de enquadrar a vida servem de base para essas práticas científicas, assim como para os debates a respeito do começo e do fim da vida nas discussões sobre liberdade reprodutiva e eutanásia (Butler, 2017a, p. 14).*

Tanto Agamben quanto Butler parecem concordar que a vida apresenta um “ser” indeterminado e que a decisão sobre o que é vivo, ou não, é fruto de uma série de mecanismos de poder. Cada um a seu modo, eles procuram expor o funcionamento dos diversos mecanismos que atuam de modo a decidir o que é vivo. Para a filósofa, essa decisão está atrelada à capacidade epistemológica de apreender uma vida, que, por sua vez, gera o problema ético de reconhecê-la enquanto tal. Nesse sentido, apreender e reconhecer uma vida são gestos distintos. A apreensão é compreendida como uma maneira de conhecer que não é ainda (e nem necessariamente será) reconhecimento. Reconhecer diz respeito à capacidade de admitir que uma vida “merece viver”. Essa admissão evoca uma distinção fulcral para a compreensão do que Butler chama de vida precária. Segundo ela, a precariedade está intimamente associada a viver socialmente, já que a vida de alguém está sempre “nas mãos de outro”, está exposta à dependência recíproca de conhecidos e desconhecidos. Em outras palavras, uma vida pode ser lesada, perdida, destruída ou completamente negligenciada até que a morte a atinja (Butler, 2017a, p. 31). Decisivo é que, no entanto, a precariedade não tem somente essa conotação mais ou menos existencial, mas que ela está associada a uma alocação diferencial da “condição precária” (Butler, 2017a, p. 18). Com isso, o luto cumpre um papel estratégico na sua filosofia política, porque, a partir dele, é possível elucidar a alocação desigual do que chama de “condição precária”. Sobre a função do luto na filosofia política de Butler, Carla Rodrigues escreveu:

a condição de reconhecimento de uma vida vem do reconhecimento de que a morte é condição universal de precariedade compartilhada por todo vivente. Se todos vamos morrer, o que nos diferencia não é sermos “seres vivos”, mas como teremos uma vida vivível, esta que só terá sido vivível se viermos a ser enlutados com os ritos fúnebres que nos dão a “imagem utópica da imortalidade coletiva” (Rodrigues, 2017, p. 337).

A condição de ser enlutado permite a apreensão de um corpo vivente como uma vida e produz o reconhecimento de que aquela vida foi vivida. Com isso, a distribuição desigual do luto público evidencia que enquanto algumas vidas poderão ser reconhecidas quando morrerem, outras serão esquecidas como se

não tivessem existido. Por sua vez, essa condição de ser enlutada, argumenta Butler, permite vislumbrar como algumas vidas são mais precárias que outras, na medida em que pouco ou nada se faz para que a precariedade delas seja mitigada e, tampouco, a perda delas seja lamentada ou lembrada. Essa diferença se deve ao que a filósofa chama de enquadramentos, que agem de modo a diferenciar quais vidas podem ser apreendidas e reconhecidas e quais não. Sobre a noção de enquadramento, é possível ler:

*to be framed* (ser enquadrado) é uma expressão complexa em inglês: um quadro pode ser emoldurado (*framed*), da mesma forma que um criminoso pode ser *incriminado* pela polícia, ou uma pessoa inocente (por alguém corrupto, com frequência a polícia), de modo que cair em uma armadilha ou ser incriminado falsa ou fraudulentamente com base em provas plantadas que, no fim das contas, “provam” a culpa da pessoa, pode significar *framed* (Butler, 2017a, p. 23).

O enquadramento é concebido como uma maneira de orientar e dirigir uma interpretação. De acordo com autora, tal como a moldura de um quadro limita o espaço visual no qual uma obra de arte é vista, a palavra enquadramento no sentido de incriminação/armação cumpre uma função simétrica na medida em que organiza e apresenta uma ação. Nesse sentido, a condição de um corpo vivente ser apreendido e reconhecido como uma vida é fruto de um enquadramento, que aloca diferencialmente a sua precariedade e a possibilidade de ele ser enlutado. Ao enquadrar o enquadramento, Butler exhibe os mecanismos que tornam uma vida inteligível ou não. Decisivo aqui é que ela procura “expor o artifício” do enquadramento, isto é, não apenas exibir o que é enquadrado (neste caso, quais vidas são mais precárias que outras), mas também “enquadrar o enquadramento”, mostrando que a cena por ele enquadrada, na verdade, nunca esteve ali. Em última análise, trata-se de trazer à tona o seguinte: “Algo ultrapassa a moldura que atrapalha o nosso senso de realidade; em outras palavras, algo acontece que não se ajusta à nossa compreensão estabelecida das coisas” (Butler, 2017a, p. 24).

Esse funcionamento estratégico do enquadramento pode ser aproximado da noção de dispositivo, que Agamben desenvolve a partir dos escritos de Michel

Foucault. Da mesma maneira que o enquadramento orienta e dirige uma interpretação, o dispositivo captura os viventes e, assim, dirige e governa os seus comportamentos e as suas ações. Tal como o gesto da filósofa, a exibição que Agamben faz da ação dos dispositivos sobre os viventes procura trazer à luz aquilo que permanece oculto enquanto essas máquinas de poder funcionam a todo vapor, ou seja, o filósofo procura exhibir o que não se vê devido à hegemonia de um determinado modo de vida herdado da tradição.

A partir disso, é possível aproximar também vida nua e vida precária, porque ambos os conceitos mostram como a compreensão do que é a vida resulta de uma série de mecanismos de poder e porque ambos evocam como elas estão entregues a uma violência estatal que, no limite, pode matá-las ou deixá-las morrer. Mais explicitamente: assim como a vida nua é resultado de diferentes dispositivos que dividem a vida em capacidades distintas, a vida precária também é resultado de um enquadramento que permite a apreensão e o reconhecimento de uma vida enquanto tal. Entretanto, esses conceitos não são completamente identificáveis devido ao duplo estatuto da precariedade: por um lado, condição de toda vida, por outro, condição desigualmente alocada entre os corpos viventes. Tal distinção não está presente no conceito agambeniano de vida nua por uma miopia conceitual das teses de Agamben. Ou seja, não é porque o filósofo italiano simplesmente deixou de ver que umas vidas são mais matáveis que outras, mas sim porque a radicalidade do seu projeto filosófico torna tal diferença opaca. Gostaria de propor que é possível apontar uma diferença radical na função que vida nua e vida precária desempenham em suas respectivas constelações teóricas. Mais ainda, gostaria de sugerir que essas funções distintas estão relacionadas à maneira como cada um dos pensadores se relaciona com a noção de poder.

Em 1997, Judith Butler publicou *A vida psíquica do poder*, livro no qual ela trata das teorias da sujeição para pensar a questão do sujeito no âmbito da teoria social. Nesse livro, a filósofa retoma a concepção foucaultiana de poder, pensando-o na dupla dimensão pela qual ele se constitui: a sujeição e a

resistência. É a partir dessa dicotomia na qual o sujeito foucaultiano é concebido que Butler define a sua abordagem. Em suas palavras:

O poder age sobre o sujeito pelo menos de duas maneiras: primeiro, como o que torna o sujeito possível, como condição de possibilidade e ocasião formativa; segundo, como o que é retomado e reiterado no “próprio” agir do sujeito. Como sujeito ao poder (que pertence a ele) e sujeito de poder (que o exerce), o sujeito ofusca as condições de seu próprio surgimento; ele ofusca o poder como poder. As condições não só possibilitam o sujeito, mas também entram na sua formação. Elas se fazem presentes nos atos dessa formação e nos atos decorrentes do sujeito [...]. Muitas discussões sobre o assunto acabam presas nas tentativas de definir se o sujeito é a condição ou o impasse da ação. Na verdade, os dois dilemas levam muitos a considerar a questão como uma pedra de tropeço inevitável da teoria social. Parte dessa dificuldade, acredito, é o sujeito ser em si o lugar dessa ambivalência, o lugar em que ele surge tanto como *efeito* de um poder anterior quanto como *condição de possibilidade* de uma forma de ação radicalmente condicionada. Uma teoria do sujeito deve levar em conta a total ambivalência das condições de sua operação (Butler, 2017b, pp. 22-23).

A compreensão segundo a qual o sujeito é o lugar da ambivalência a que o texto se refere não é diferente do que Agamben chamou de estrutura originária da subjetividade (Agamben, 2008, pp. 115-116). A dicotomia implicada nessa estrutura é homogênea àquela encontrada na figura do *homo sacer*, que torna visível a violência do poder soberano, diante do qual toda e qualquer vida não é outra coisa senão uma matável vida nua. Enquanto Butler parece acolher a tese foucaultiana que concebe o sujeito como essa dupla dimensão, o filósofo italiano vislumbra nela a repetição da estrutura excepcional na qual a tradição está fundada (Agamben, 2017c, p. 130). Desse modo, o projeto ético de Agamben de profanar o sujeito não coincide com as proposições da filósofa, uma vez que ela o compreende a partir dessa estrutura bipolar. Em termos agambenianos, um dos elementos que sustenta a manutenção dessa cisão é a categoria de ação, que, para ele, foi responsável por formular para a esfera prática algo como um sujeito. Nessa perspectiva, a profanação desse sujeito implica a substituição da noção de ação pela de uso, já que, na leitura de Agamben, o agir encontra-se conectado àquele dispositivo que opõe meios e fins de modo absoluto e, assim, formula um sujeito para as ações humanas (Agamben, 2017a, p. 127). Reivindicando a primazia do uso, o italiano define o sujeito ético, o *homo*

*profanum*, como aquele que por meio da indeterminação entre sujeito e objeto, conduz a um processo em que o poder de governo dos dispositivos resta abandonado. De modo diverso, Butler compreende:

o preço de existir dentro da sujeição é a subordinação. Precisamente no momento em que a escolha é impossível, o sujeito busca a subordinação como a promessa da existência. Essa busca não é escolha, mas tampouco é necessidade. A sujeição explora o desejo de existência, sendo a existência sempre outorgada de outro lugar; para existir, ela assinala uma vulnerabilidade primária para com o outro (Butler, 2017b, pp. 29-30).

Butler confere um valor psicanalítico à postulação foucaultiana da sujeição como subordinação e formação, compreendendo, com isso, que não há a formação de um sujeito sem que este desenvolva um “apego apaixonado” por aquele de quem depende. Para ela, a sujeição a um poder é explicável a partir da promessa de existência. Desse modo, a vulnerabilidade primária para com o outro, isto é, a dependência para existir, garante a exploração dessa vulnerabilidade no processo de sujeição. Nesse sentido, a vulnerabilidade cumpre um papel primordial na dicotomia a partir da qual a filósofa concebe o sujeito, que, segundo essa compreensão, resulta da dialética entre dois polos, a soberania e a sujeição. Sobre o papel da vulnerabilidade nesse processo de formação do sujeito, ela escreveu o seguinte em *A vida psíquica do poder*:

Vulnerável a termos que jamais criou, o sujeito sempre persiste, até certo ponto, por meio de categorias, nomes, termos e classificações que assinalam uma alienação primária e inauguradora da sociabilidade. Se esses termos instituem uma subordinação primária ou, aliás, uma violência primária, isso quer dizer que o sujeito surge contra si mesmo para, paradoxalmente, ser para si (Butler, 2017b, p. 37).

A compreensão segundo a qual a vulnerabilidade consiste em uma dependência social recíproca, que, por sua vez, garante que o sujeito possa existir, não é muito diferente do que Judith Butler chama de precariedade. Em *Quadros de guerra*, livro publicado anos depois de *A vida psíquica do poder*, ela sustenta uma compreensão mais ou menos existencial da precariedade, concebendo-a como a exposição à dependência recíproca de conhecidos e

desconhecidos (Butler, 2017a, p. 31). Decisivo é que, em *Quadros de Guerra*, Butler propõe a assunção dessa condição existencial da precariedade como um modo de “abrir”, por assim dizer, os enquadramentos que alocam de maneira diferencial a condição dos corpos viventes. Nesse sentido, a filósofa defende que:

O “enquadramento” não é capaz de conter completamente o que transmite, e se rompe toda vez que tenta dar uma organização definitiva a seu conteúdo. Em outras palavras, não mantém nada integralmente em seu lugar, mas ele mesmo se torna uma espécie de rompimento perpétuo, sujeito a uma lógica temporal de acordo com a qual se desloca de um lugar a outro. Como o enquadramento rompe constantemente seu contexto, esse autorrompimento converte-se em parte de sua própria definição. Isso nos conduz a uma maneira diferente de compreender tanto a eficácia do enquadramento quanto a sua vulnerabilidade à reversão, à subversão e mesmo à instrumentalização crítica (Butler, 2017a, p. 26).

Se as noções de enquadramento e de dispositivos funcionam de modo parecido e, em ambos os casos, eles parecem suscetíveis a uma reversão, no caso de Butler, ou a uma profanação, no de Agamben, o que parece se dar de modo distinto nesses casos é a função que o sujeito ocupa nos diferentes processos. Para retomar a comparação entre a vida precária e a vida nua, é importante evocar uma pergunta formulada explicitamente pela filósofa: “Como relacionar esse debate sobre os enquadramentos com o problema de apreensão da vida em sua precariedade?” (Butler, 2017a, p. 28). A essa pergunta, Butler responde que não bastaria apenas pensar a produção de novos enquadramentos, ainda que ela reconheça a importância dessa realização que, segundo ela, é feita em grande medida pela mídia alternativa. Procurando não perder de vista o que chama de “a dimensão crítica” em relação ao enquadramento, a filósofa americana sustenta que o próprio modo de funcionamento dos enquadramentos, que rompem consigo mesmo, levam ao surgimento de outras possibilidades de apreensão da vida. É essa ampliação das possibilidades de apreensão que leva à destruição de um enquadramento, mas, ao mesmo tempo, essa destruição é “um sintoma de que a norma funciona precisamente por meio da gestão da perspectiva de sua destruição, uma

destruição que é inerente às suas construções” (Butler, 2017a, p. 29). Aqui, a dupla dimensão do sujeito aparece novamente: se, por um lado, a ação dos sujeitos a fim de produzir novos enquadramentos para a vida pode levar à ruptura de um enquadramento enquanto tal, por outro, a própria “estrutura do enquadramento” parece conduzi-lo ao seu fim. Essa posição diante do poder não é diferente daquela que Foucault adotou. Em suas palavras:

Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural (Foucault, 2006, p. 291).

Mesmo quando pensou a resistência, referida pela expressão “práticas de liberação”, Foucault a manteve vinculada a uma sujeição, marcada por aquilo que chama de “um certo número de regras”. A concepção foucaultiana sugere que os próprios dispositivos de poder condicionam a maneira como a resistência a eles pode acontecer. Agambenianamente seria possível afirmar que essa relação entre poder-resistência tem a forma da exceção, uma vez que o “poder” inclui aquilo mesmo que deveria escapar dele. A argumentação de Butler parece acompanhar esse funcionamento excepcional, já que o enquadramento inclui e governa, de algum modo, o seu fora, isto é, a sua própria destruição. Nesse sentido, Butler e Foucault parecem operar segundo o funcionamento próprio da exceção, a exclusão-inclusiva, ou seja, a captura do seu fora. Se o que Agamben questiona na posição foucaultiana sobre a ética é o fato de ele manter nela a noção de governo e essa dupla dimensão do sujeito (Agamben, 2017c, p. 130), no caso de Butler, o que difere radicalmente os projetos filosóficos de ambos é o fato de Agamben não ver eticidade na possibilidade de “criar novos dispositivos” que capturem a vida de um modo diferente. Na verdade, o esforço filosófico do italiano consiste em tornar pensável como interromper essa captura (Agamben, 2009, p. 50-51). Além disso, a proposta ética de interrupção dessa captura, a profanação dos dispositivos que operam “capturando o fora”, não se dá segundo a “gestão normativa da sua destruição”, isto é, governada segundo

“um certo número de regras” emanadas do próprio poder que está sendo posto em questão. Tanto no caso de Foucault quanto no de Butler, ao mesmo tempo em que o sujeito procura agir sobre os dispositivos ou enquadramentos, ele é também condicionado por esses.

A proposta ética agambeniana procura tensionar essa estrutura bipolar que constitui o poder e, assim, o opõe à resistência. Simétrico a essa estrutura é também o sujeito, concebido na sua dupla acepção, isto é, como súdito e soberano. A radicalidade da proposta de Agamben consiste na aposta que ele faz de uma profanação dessa estrutura, de um desligamento da máquina ontológico-biopolítica que faz a política e a ética girarem no vazio, circulando de um polo a outro. A essa estrutura bipolar corresponde a paradigmática figura do *homo sacer*, que articula e separa soberania e sujeição. O desafio a que a ética agambeniana convida é pensar a vida não como aquela instância na qual o poder atua de modo a separá-la de si mesma para, depois, incessantemente tentar articulá-la e, assim, garantir o funcionamento da máquina biopolítica. Se o arcano do biopoder é a vida nua do *homo sacer*, aquela vida sempre já separada da sua forma e submissa a um poder absoluto que, a cada vez, pode decidir se ela pode ou não viver, o gesto profanatório do projeto agambeniano consiste em evocar aquilo que nela não se deixa capturar. Para Agamben, há na vida – principalmente no âmbito corpóreo – uma dimensão inapropriável que a biopolítica moderna incessantemente tenta governar. Por sua vez, esse governo se efetiva por meio do ocultamento da apropriação dessa inapropriável abertura ao possível. A ética da profanação do filósofo italiano é uma ética que procura evidenciar a nudez do que permanece encoberto como vida nua, é um “pôr a nu” o dispositivo que reveste a vida para atuar sobre ela desnudando-a. Esse desnudamento, isto é, esse mecanismo que veste para desnudar, é o que produz a vida nua enquanto tal e, a um só tempo, torna a nua corporeidade inapreensível para nós (Agamben, 2014, p. 108). Se na nudez corpórea aparece aquele rubor da vergonha, isso ocorre porque esta, como sentimento ontológico, denuncia o estar entregue a um inassumível, a íntima estranheza de ser aquilo que, apesar de mais próprio, não pode ser assumido como propriedade. Em vez disso, por

meio da vergonha, é possível reivindicar um uso habitual, um uso profano, que é um uso sem posse. Mesmo no uso do corpo, em que este se apresenta como a coisa mais própria para um sujeito, na intimidade do seu corpo nu, ele experimenta a sua expropriação, um uso que não conhece a propriedade de si, mas simplesmente o seu ser estranho a si mesmo. Nessa estranha inapropriabilidade, a decisão, isto é, o gesto pelo qual o poder se apropria disso que é anarquicamente inapropriável, converte-se em uma indecidibilidade que não é atribuível a um sujeito, nem súdito nem soberano.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, G. (2007). *Profanações* (1ª reimpressão, S. J. Assman, trad.). São Paulo, Brasil: Boitempo.

Agamben, G. (2008). *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha* (S. J. Assman, trad.). São Paulo, Brasil: Boitempo.

Agamben, G. (2009). *O que é o contemporâneo? e outros ensaios* (V. N. Honesko, trad.). Chapecó, SC: Argos.

Agamben, G. (2010). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (2ª ed. H. Burigo, trad.). Belo Horizonte, MG, Brasil: Editora UFMG.

Agamben, G. (2011). *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* (S. J. Assman, trad.). São Paulo: Boitempo.

Agamben, G. (2013). *A comunidade que vem* (C. Oliveira, trad.). Belo Horizonte, MG, Brasil: Autêntica Editora.

Agamben, G. (2014). *Nudez* (D. Pessoa, trad.). Belo Horizonte, MG, Brasil: Autêntica Editora.

Agamben, G. (2015). *Meios sem fins: notas sobre a política* (D. Pessoa, trad.) Belo Horizonte, MG, Brasil: Autêntica Editora.

Agamben, G. (2017a). *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Turim, Itália: Bollati Boringhieri.

Agamben, G. (2017b). *Creazione e anarchia: l'opera nell'eta dela religione capitalista*. Vicenza, Itália: Neri Pozza Editore.

Agamben, G. (2017c). *O uso dos corpos* (S. J. Assman, trad.). São Paulo, Brasil: Boitempo.

Benjamin, W. (2011). Para uma crítica da violência. *In: J. M. Gagnebin (Org). Escritos sobre mito e linguagem* ( S. Kampff e E. Chaves, trad.). São Paulo: Duas Cidades; Editora 34.

Butler, J. (2017a). *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* (S. Laramarão & A. Cunha, trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.

Butler, J. (2017b). *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. (1ª ed., R. Bettoni, trad.). Belo Horizonte, MG, Brasil: Autêntica Editora.

Foucault, M. (2006). Uma estética da existência. *In: Motta, M. B. (Org.). Ditos e escritos V - Ética, sexualidade, política* (2ª ed., E. Monteiro & I. A. D. Barbosa, trad). Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitária.

Rodrigues, C. (2017). A função do luto na filosofia política de Judith Butler. *In: Correia, A.; Haddock-Lobo, R; & Silva, C. V. Deleuze, desconstrução e alteridade*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, Brasil.

Robert, W. (2013). Nude, Glorious, Living. *In: Political Theology*, 14.1.

Salzani, C. (2019). Nudità: Agamben e la vita. *In: Bonacci, V. (org.). Giorgio Agamben: ontologia e politica*. Macerata (Itália): Quodlibet.