

A NOÇÃO DE USO E DE INOPEROSIDADE: UM DIÁLOGO COM A OBRA *USO DOS CORPOS* DE GIORGIO AGAMBEN.

Erika Gomes Peixoto¹

Resumo: A recente obra *Uso do Corpos* [*Homo sacer*, IV, 2], lançada pelo autor Giorgio Agamben em 2014, traz à tona uma série de conceitos como a noção de uso, de inoperosidade e de forma-de-vida. Porém, diferente de outras obras apresentadas pelo autor italiano, agora esses conceitos se entrelaçam e sinalizam para uma forma de fuga ao domínio exercido pelo biopoder. Ou melhor, para a possibilidade de desativação da máquina antropológica que se estabeleceu no Ocidente, e desde então, governa nossa concepção de humanidade. Nesse sentido, o presente artigo pretende evidenciar como é possível a desativação dos dispositivos de poder, e assim, romper com a estrutura da exceção, da exclusão-inclusiva que politizou a vida humana desde os tempos mais remotos. De tal modo, que seja possível recompor a vida humana, afim de pensar uma nova forma-de-vida, uma vida que não se separa da sua forma.

Palavras-chave: Uso; Profanação; Inoperosidade; Forma-de-vida.

Riassunto: Il recente lavoro *Uso dei corpi* [*Homo sacer*, IV, 2], lanciato dall'autore Giorgio Agamben nel 2014, presenta una serie di concetti come la nozione di uso, inoperosità e forma-di-vita. Tuttavia, a differenza di altre opere presentate dall'autore italiano, ora questi concetti si intrecciano e segnalano di un modo per sfuggire al dominio del biopotere. O meglio, la possibilità di disattivare la macchina antropologica che è stato istituito in Occidente, e da allora, governa nostra concezione di umanità. In questo senso, il presente articolo intende mostrare come è possibile disattivare i meccanismi del potere e quindi rompere con la struttura dell'eccezione, l'esclusione-inclusiva che ha politicizzato la vita umana fin dai tempi più remoti. In questo modo, è possibile ricostruire la vita umana, per pensare a una nuova forma-di-vita, una vita che non si separa dalla sua forma.

Parole-chiave: Uso; profanazione; Inoperosità; Modo-di-vita.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2016). Atualmente é doutoranda em Filosofia, na linha de pesquisa Filosofia Social e Política, na Universidade do Vale do Rio Sinos – UNISINOS. E-mail: erikekalivre@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1019827875520052>.

Introdução

Dezesseis anos depois do lançamento do primeiro volume da série *Homo sacer*, Agamben apresenta em 2014 a obra *Uso do Corpos* [*Homo sacer*, IV, 2]. Inicialmente divulgada como o último livro da série, [porém sem de fato ter sido a última, pois posteriormente ainda foram lançadas outras obras²] o espoco do texto contempla muitos conceitos já desenvolvidos pelo autor italiano como a noção de *uso*, de *forma-de-vida*, de *inoperosidade* e de uma *potência destituínte*. Contudo, de maneira diversa ao diagnóstico apresentado nas obras anteriores da série *Homo sacer*, esses conceitos se entrelaçam e apontam, segundo Negri, para: “a conquista política de uma vida feliz”. Ou seja, para além do diagnóstico das condições de vida a que foi submetido o homem, especialmente nas obras *Altíssima pobreza*, *Opus dei* e *Uso dos corpos*, o autor italiano se preocupa em oferecer linhas de fuga ao controle exercido pelo biopoder. Nesse sentido, o presente artigo pretende investigar, na obra citada, como esses conceitos constituem uma espécie de “alternativa agambeniana”, uma forma de fuga ao domínio efetivado sobre a vida humana.

Por isso, justifica Agamben, a primeira tarefa do projeto *Homo sacer* se consistiu na: “identificação da vida nua como primeiro referente e como aquilo que estava em jogo na política...”; assim, identificar a estrutura originária da política ocidental como uma *ex-ceptio*, como uma exclusão inclusiva da vida humana na forma da vida nua. Essa vida nua, compreende Agamben, não é o fundamento mesmo da política, por isso ela deve ser excluída da cidade. Todavia, é justamente a sua *exceptio*, a sua exclusão-inclusiva que fundamenta esse *Impolítico* como espaço da política moderna. No Epílogo da obra, intitulado *Por uma teoria da potência destituínte*, Agamben disserta sobre quais eram as suas intenções ao projetar uma arqueologia política realizada no projeto *homo sacer*:

(...) não se propunha a criticar nem a corrigir esse ou aquele conceito, essa ou aquela instituição da política ocidental; tratava-se, sim, de rediscutir o lugar e a própria estrutura da política, a fim de trazer à luz o *arcanum imperii* que constituía, de algum modo, seu fundamento e que nela havia ficado, ao mesmo tempo, plenamente exposto e tenazmente escondido (2017, p.296)

É justamente essa estrutura da exceção que se revelou através de suas pesquisas arqueológicas como parte constitutiva da própria *arché* da estrutura do Ocidente. Para Agamben, essa é a tarefa de uma arqueológica filosófica: primeiro, expor a estrutura da exceção, da exclusão-inclusiva que politizou a vida humana desde os tempos mais remotos.

² No início do livro sob o título de Advertência o autor italiano afirma: “Aqueles que leram e compreenderam as partes precedentes desta obra saberão que não devem esperar um novo início nem, menos ainda, uma conclusão”.

De tal modo, exibir o vazio central que constitui o núcleo do poder, para então, vislumbrar a possibilidade de “desativação dessa máquina que governa nossa concepção de homem”. Somente se encararmos a tarefa de desativação do dispositivo da exceção da vida nua é quando poderemos pensar outra dimensão da vida e da política. Nesse sentido, essa é a tarefa da “política que vem”, desativar esse dispositivo bipolar que aprisiona e divide homem e animal, e assim, repensar todo estatuto humano da linguagem ao arcabouço jurídico-político das instituições.

Projeto *homo sacer*:

Um dos assuntos recorrentes ao longo da série *Homo sacer* foi a pesquisa genealógica do significado da palavra “vida”. Para Agamben, esse conceito em nossa cultura ainda permanece indeterminado, sem uma clara definição. Tal fato decorre, entre outros eventos, a uma série de cortes e divisões que esse termo vem sofrendo ao longo da história. O pensador italiano aduz: “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*” (*Grifo do autor*, AGAMBEN, 2013, p.29).

No âmbito de suas pesquisas, Agamben verifica quais os argumentos fundamentam as oposições e divisões que cercam o conceito de “vida” na nossa cultura. De forma inaudita constata, que apesar de ter se tornado na contemporaneidade um conceito capital dos argumentos médico-científicos, a “vida” não se constituiu imediatamente como uma preocupação da medicina antiga. Ou seja, a definição conceitual da palavra “vida” no Ocidente ganha inicialmente contornos filosófico-políticos. Prova disso, justifica Agamben, é que no *Corpus hippocraticum*, uma das coletâneas mais antigas da medicina grega, o termo *zoé*, só aparece oito vezes, nunca com um significado técnico.

Segundo Agamben, foi a partir das obras de Aristóteles que a “vida” assume um verdadeiro significado técnico. Daí o autor italiano, nas primeiras linhas da obra *Homo sacer I* se debruçar sobre a definição desse conceito para os gregos. O estagirita usa duas palavras distintas, morfológica e semanticamente, para designar o que nós, na cultura ocidental, conhecemos por uma única palavra. O primeiro termo é *zoè*, que expressava “o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), e o segundo *bíos*, “a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”, uma forma qualificada, singular de vida (AGAMBEN, 2007, p.120).

O pensador grego, realiza uma divisão entre *zoè* e *zen*, entre o simples viver e o viver bem. Na sua acepção, é o viver bem que move os homens no cerne da *pólis*. Por isso ele afirma: “nascida em vista do viver [*tou zen*], mas existente em vista do viver bem [*tou eu zen*]” (AGAMBEN, 2017, p.222). A simples vida natural é excluída do mundo da *pólis* e confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito da *oïkos*. Por isso, uma das preocupações de Aristóteles no início da *Política* é realizar a distinção entre o chefe de um empreendimento e o chefe da família, ou seja, entre a vida reprodutiva da *oïkos* e a vida política da *pólis*. Realizando, ao mesmo tempo, uma diferenciação e subordinação, entre aquela simples vida biológica e a vida politicamente qualificada.

O simples viver, a mera existência física, não era objeto e objetivo da *polís*. A vitória da situação de necessidade era uma condição para o exercício da liberdade do homem grego. Esse era o motivo de existir uma *polis* de escravos e outra de animais, a constituição de um espaço autossuficiente, de uma comunidade política, onde as preocupações da vida imediata (o simples viver) não deveriam absorver os indivíduos, favorecendo o exercício da liberdade (o viver bem). Nas reflexões de Agamben, essas definições e divisões realizadas por Aristóteles tiveram grande incidência sobre a compreensão da “vida” na política Ocidental. Para ele:

Isso implica, porém, que existe uma vida que é insuficiente para a política e que deve se tornar autárquica a fim de poder acender à comunidade política. Assim, a autarquia é, como a *stasis*, um operador biopolítico, que permite ou impede a passagem da comunidade de vida à comunidade política, da simples *zoè* à vida politicamente qualificada (Grifo do autor. AGAMBEN, 2017, p.224).

A teoria aristotélica é confluência entre comunidade do simples viver e a comunidade política - uma não existe sem a outra. E o limiar que demarca a passagem de uma comunidade para outra é justamente a autarquia. O autor italiano revela os estudos de Victor Goldschmidt, e aduz: “‘autarquia’ não é, em Aristóteles, um conceito jurídico nem econômico, tampouco político, mas biológico” (AGAMBEN, 2017, p.223). Esse é o limite da *pólis*, aquelas vidas humanas que precisam ser excluídas para que existe a comunidade política. Como é o caso do escravo e da mulher, que participam da comunidade de vida, mas não da comunidade política. Ambos, constituem parte da cidade, mas estão politicamente excluídos, ou melhor, como são elementos necessários para a existência da cidade, eles estão incluídos por meio de sua exclusão.

Aristóteles não define conceitualmente o que significa “vida”, mas através de distinções e divisões metodológicas isola o mais geral para depois definir os modos de vida

existentes. Segundo Agamben, essa separação não se funda a partir de um princípio natural, como muitos podem objetar, mas é estabelecido por um significado: “não só psicológico, mas imediatamente político” (2017, p.227). Nesse caso, a vida nutritiva é aquela potência comum da qual participam todos os seres. Porém, Aristóteles divide aqueles que só são capazes de se nutrir, de captar as coisas pelos sentidos, os animais, daqueles que são dotadas de intelecto, os homens.

Os seres humanos, na acepção aristotélica, se constituem como seres dotados dessa capacidade intelectual, e desse modo, desejam naturalmente a vida suficiente. No entanto, para obtê-la, é imprescindível, como pressuposto, a existência da vida biológica. É através do simples viver que os homens podem alcançar a vida autárquica - aquela vida que alcançou a justa medida. Essa vida autárquica, aduz Agamben, é fundada sobre a exclusão-inclusiva da simples vida natural. O autor italiano sinaliza para a politização da vida biológica presente na teoria aristotélica, uma vez que para a concretização de uma vida autárquica a vida em seu caráter estritamente biológico deve ser deixada de lado para se tornar uma vida política. O elemento puramente biológico também compõe a *polis* grega, mas na medida da sua exclusão-inclusiva.

Em referência as divisões realizadas pelo filósofo grego, Foucault no primeiro volume de *História da sexualidade*, intitulado *A vontade de saber*, assegura: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: ‘um animal vivente e, além disso, capaz de existência política’; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (AGAMBEN, 2010, p. 11). E a partir dessa reflexão, o pensador francês repensa a frase aristotélica para o contexto da modernidade e reconhece o processo de animalização do homem, de apropriação da vida posto em prática através das mais sofisticadas técnicas, desvelando como a vida biológica, a simples vida natural, agora está no centro dos cálculos do poder.

Agamben, assim como Foucault, reconhece e aponta o processo de apropriação da vida em todas as esferas. No entanto, diversamente do pensador francês, compreende que a biopolítica é tão antiga quanto o poder soberano. Isto quer dizer, ela está presente na própria *arché* da política ocidental. A politização da vida está presente entre os gregos, através do mecanismo da divisão artificialmente estabelecida, e na contemporaneidade, pois, segundo Agamben, a máquina ontológica-biopolítica do Ocidente opera rearticulando o que foi separado, politizando a vida, para que seja enfim possível uma vida política.

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 verdadeiro 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 (p.229).

A tese apresentada no final do *Homo sacer I*, é justamente que o fundamento do poder soberano no ocidente é a “produção de vida nua como elemento político originário”. Essa vida nua, é aquela designada de sagrada, de *sacer*³. Segundo Agamben, é através do dispositivo da exceção que a máquina jurídico-política articulada e divide, no seu interior, a vida humana entre *zoé* e *bíos*, aquela vida natural e a vida politicamente qualificada. Para que a forma vida dominante deixe de ser a vida nua, a vida do *homo sacer*, é necessário romper com o ciclo da exceção.

Essa estrutura da exceção, segundo autor italiano, se revelou como parte constitutiva da estrutura da própria *arché*, tanto do pensamento jurídico-político, como da ontologia. Desse modo, para Agamben: “Não se pode compreender de fato a dialética do fundamento, que define a ontologia ocidental de Aristóteles em diante, se não se compreende que ela funciona como uma exceção no sentido que acaba de ser visto” (p.296). Se trata, nesse âmbito, de algo que é dividido em duas partes. Uma parte deve ser excluída e rejeitada, e o outro elemento, precisamente por essa exclusão, precisa ser incluído. Isso vale tanto para a vida, que na definição aristotélica se pode dizer de muitos modos, como para o *Ser*, que também é dito de muitas maneiras. Nesse sentido:

O estado de exceção é o dispositivo que, em última análise, deve articular e manter unidos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. Enquanto os dois elementos permanecem correlatos, mas conceitual, temporal e pessoalmente distintos – como ocorria na Roma republicana com a contraposição entre senado e povo ou, na Europa medieval, entre poder espiritual e poder temporal –, sua dialética pode de algum modo funcionar. Mas quando eles tendem a coincidir em sua só pessoa, quando o estado de exceção, em que eles se indeterminam, se torna regra, então o sistema jurídico-político se transforma em máquina letal (pp.296-297).

O grande problema, segundo Agamben, é que essa mera vida, fundamento oculto do poder soberano, se tornou na atualidade a forma de vida dominante. Esta é justamente a principal tese do *Homo sacer II*, 1, *Estado de exceção*, segundo a qual, Agamben aponta para

³ “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será condenado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro” (FESTO *apud* AGAMBEN, 2010, p. 186. Nota 18).

o processo de avanço da exceção em todos os âmbitos. Nesse contexto, o autor italiano remonta Walter Benjamin, e conclui: o estado de exceção já não se apresenta como uma medida utilizada em situações extremas, mas se tornou a regra nos dias de hoje, se transformando em uma verdadeira técnica de governo. Em suma, nessa zona de anomia se constitui uma relação entre direito e violência, onde o soberano pode a todo instante suspender as leis, e assim, revogar direitos, deixando os indivíduos submetidos a pura violência estatal. Na sociedade hodierna, compreende Agamben:

A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa, em todos os âmbitos, as formas de vida com relação à coesão delas numa forma-de-vida. Dessa maneira, no lugar de cisão marxiana entre o homem e o cidadão, entra aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em identidades jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, a travesti, a estrela de filme pornô, o velho, o pai, a mulher), todas repousando sobre aquela. (O fato de ter trocado essa vida nua separada de sua forma, em sua rejeição, por um princípio superior – a soberania, ou o sagrado – é o limite do pensamento de Bataille, tornando-o inútil para nós)” (AGAMBEN, 2017, p. 235).

Na perspectiva foucaultiana, o biopoder penetrou a vida em todas as esferas, e as mobilizou com fins a produtividade, ao seu crescimento. Nesse sentido, o pensador francês também desenvolve o papel singular da clínica nesse processo. Nos cursos proferidos no Collège de France descreve amplamente o entrecruzamento entre saber e poder, e em especial, na obra *O nascimento da clínica*, enfatiza como o saber médico se consolida como poder científico e político. O controle do indivíduo na modernidade não é realizado apenas pela ideologia, mas também perpassa o corpo. A medicina foi transformada em estratégia biopolítica de controle dos indivíduos em grupo, da população. O sistema faz uso de argumentos médicos científicos para operar o controle político sobre os cidadãos em todos os âmbitos: “pelo dispositivo ‘pseudocientíficas do corpo, da doença e da saúde e da ‘medicalização’ de esferas cada vez mais amplas da vida e da imaginação individual”” (2017, p.236).

Todavia, o pensador italiano nos convida a pensar para além daquela reconfiguração nas relações de poder prevista por Foucault. A despeito da vida atualmente apresentar-se com uma roupagem médico científica, para Agamben, ela ainda continua um conceito político secularizado. E assume em nosso tempo a forma da sobrevivência. Quando a vida é reduzida a um contorno, a um intermediário entre o humano e inumano. Sendo assim, o biopoder contemporâneo já não se limita, como elaborou Foucault “fazer viver e de deixar morrer”, mas trata-se de fazer sobreviver, do substrato da vida. A vida foi reduzida a nutrição (vida

vegetativa), como descreve, “restando (...) a obscura ameaça que pode ser atualizada repentinamente na violência, na estranheza, na doença, no incidente” (AGAMBEN, 2017, p.236).

Aquela simples divisão entre a simples vida e a vida qualificada se constitui como base oculta da máquina ontológica-biopolítica do ocidente. Por meio dessas divisões a vida adquire um caráter impolítico e político. Daí a política se reduzir a qualificação de uma vida especial, em meio a uma série de divisões realizadas na própria *zoè*. Esse é o princípio aristotélico que divide a vida a partir do *logos*, qualificando um atributo específico da vida humana como superior a outros. Realizando uma cisão entre as funções vitais, os sentidos e o intelecto - como se esses atributos fossem possíveis de serem segmentados de seu todo, da vida orgânica do homem. Para Agamben:

O que permite à vida nutritiva cumprir o papel de fundamento e de motor da máquina bio-política é, acima de tudo, sua separabilidade das outras esferas da vida (enquanto as outras não podem separar-se dela). Mas o que constitui seu privilégio é também aquilo que autoriza sua exclusão da cidade e de tudo que define o humano como tal (AGAMBEN, 2017, p.231).

O autor italiano assinala a estrutura da *arché* em nossa cultura, e compreende: enquanto perdurarem essas censuras e divisões, a vida enquanto tal não será tematizada. Nesse sentido, para uma redefinição da vida e conseqüentemente da política enquanto tal, torna-se pujante romper o princípio que articula e separa, a estrutura da exceção em nosso tempo. Mas como é possível romper com um dispositivo tão antigo? Segundo Agamben, somente um novo *Uso* romperia potencialmente com o círculo dialético que une e separa todas as esferas da vida humana; e assim, poderíamos pensar uma nova forma de vida, agora distinta daquela que reduz o homem a sua animalidade, que separa o *bíos* da *zoé*; e deste modo, poderíamos nos abrir para pensar uma nova forma de humanidade.

A noção de uso

Ainda na primeira parte da obra *Uso dos corpos*, o autor italiano se propõe pensar o *Uso* como categoria política fundamental. Partindo das investigações do linguista George Redard o autor italiano verifica que a palavra grega *Chresthai*, de forma recorrente, não tem uma significação própria, assumindo diferentes significados dependendo do contexto. O verbo “usar” acompanha outros sentidos, de forma distinta ao sentido moderno de “fazer uso”, “servir-se de”, mas como um verbo que se estabelece a partir de uma determinada relação.

Para Agamben a concepção moderna da relação entre sujeito e objetivo, como instrumentalização, utilização de algo por parte de alguém, impediu aos pensadores uma

captação do verdadeiro significado do verbo grego. Mas o certo, é que esse verbo, não é ativo nem passivo, mas sua denotação é conhecida pelos gramáticos antigos como uma média (*mesotes*). Isso é, sua significação está em uma zona de indistinção entre sujeito e objeto. Ambos, segundo Agamben, “são desativados e tornados inoperoso, e em seu lugar entra o uso como nova figura da prática humana” (p.49). Daí o autor italiano compreender: “No uso, homem e mundo estão em relação absoluta e recíproca imanência: ao usar algo, o que está em jogo é o ser do próprio usante” (2017, p.49).

Para exemplificar tal relação, Agamben remonta a definição de Aristóteles de “Uso dos corpos”, contido em uma passagem da *Política*. Ao definir três espécies de relações que definem a família, o pensador grego enfatiza a relação despótica existente entre senhores e escravos, em que ele define o escravo como um ser que “embora sendo humano, é por natureza de outro, não de si” (AGAMBEN, 2017, p.21). Que o escravo seja um ser humano, isso está fora de questão para Aristóteles. No entanto, ele não é como o senhor, existe algo de diferente nele que permite ele ser comandado. É por meio de um argumento platônico, utilizado no *Alcebiades*, que Aristóteles justifica a relação entre senhor e escravo:

Aqueles homens que diferem entre si assim como a alma com relação ao corpo e o homem com relação ao animal – e estão nessa condição aquelas cuja obra é o uso do corpo [*oson esti he tou somatos chresis*] e isto é o melhor (que pode vir) deles -, estes por natureza são escravos, para os quais é melhor ser comandados com esse comando, confirme já foi dito [1254b 17-20] (Aristóteles *apud* Agamben, 2017, p.22).

A problemática do *ergon*, da obra do próprio homem, compreende Agamben, é tratada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, onde ele aduz: “a obra do homem é o ser-em-obra da alma segundo logos” (p.23). No entanto, segundo a sua definição, existem homens que tem *ergon* diferente, como o do escravo, pois ele é o único “ser cuja obra é o uso do corpo”. Sendo assim, o Estagirita divide duas fórmulas simétricas, uma própria da maioria dos homens que é a *energeia* (ser-em-obra), e outra, própria dos escravos, a *chresis* (uso). Estabelecendo, nesse sentido, uma relação que terá lugar somente na oposição entre potência e ato.

Ao definir o *ergon* do escravo como o uso do corpo, Aristóteles reduz a existência do escravo a do seu corpo. Nesse sentido, ele não se define como qualquer bem ou móvel da casa. Daí, ele divide os instrumentos da casa entre animados e inanimados. O escravo é uma espécie de um instrumento animado “segundo os lendários autômatos de Dédalo ou de Hefesto, pode movimentar-se sob comando (p.29). Porém, existe uma diferença entre instrumento e uso. Aristóteles separa instrumento de produção e instrumento de uso. O escravo, nessa perspectiva, se encontra separado da esfera da produção e se constitui, na

acepção do Estagirita, mais próximo a esfera da *práxis*, do uso. Isso demarca, assevera Agamben, que o escravo grego não guarda qualquer relação com o operário moderno, pois ao separar “o escravo da esfera da *poiesis* e da produção” ou seja, ele está mais próximo “na mesma classe em que figuram a visão, a contemplação e a vida”.

Para Agamben, a sutileza do *ergon* do escravo, definido por Aristóteles, está nas consequências dessa definição para a relação senhor-escravo. Ao usar o próprio corpo do escravo o senhor na realidade faz uso do próprio corpo. Ou seja, existe uma indeterminação entre o próprio corpo e o corpo do outro. Nesse sentido, quando aloca o escravo como parte integral e constitutiva do senhor, não diz que é propriedade, mas “no sentido ‘orgânico’ e não simplesmente instrumental do termo, que Aristóteles pode falar de uma ‘comunidade de vida’ entre escravo e senhor (*koinonos zoes* – 1260a 40) (AGAMBEN, 2017, pp.31-32).

Sabemos, que o conceito de trabalho, como conhecemos no pensamento moderno, ainda não existia entre os gregos. Muito menos, defende Agamben, o escravo era considerado uma propriedade no sentido jurídico, como conhecemos nos dias de hoje. Para que o escravo seja transformado em operário, nesse sentido, era preciso operar a sua separação na atividade laboral em duas zonas, o que ele é como corpo e como renda, como objeto de uso e objeto alienável e remunerável. Porém, nessa relação de uso, ambos, senhor e escravo se constituem fora das relações comerciais modernas, eles estão “em uma comunidade de vida”, numa relação pré-jurídica. Essa íntima ligação entre senhor e escravo, segundo Agamben, também foi percebida por Hegel, que no entanto, preferiu se deter na diferença entre o trabalho do escravo e o gozo do senhor.

Primordial nessa análise, para Agamben, é a definição aristotélica de uso, que de forma recorrente é alocada como sinônimo de *energeia*. Ao proceder de forma confusa e invariável com relação entre esses dois conceitos, *energeia* e *chresis*, Aristóteles acaba abandonando o uso, privilegiando o termo *energeia* como termo chave da sua ontologia. O que, segundo o autor italiano: “determinou, em alguma medida, o modo de a filosofia ocidental pensar o ser como atualidade” (p.25).

No livro IX da *Metafísica*, Aristóteles recorre as noções de ato e potência para explicar o movimento. Apesar de conectados, ato e potência constituem princípios distintos. Onde o ato é um princípio ativo determinante e a potência é a capacidade de realização, ou seja, é tudo aquilo que um determinado ente pode vir a ser. O pensador grego, fundamenta a noção de ato como precedente ao conceito de potência, e assim, condiciona aquele ente sempre a um

determinado *telos*. Existe, desse modo, uma relação, que ao mesmo tempo, opõe e vincula, potência e ato.

O conceito de hábito surge, nesse sentido, para garantir a potência alguma realidade. O hábito assume o papel semelhante a uma técnica que uma pessoa possui, ou um saber, mas que pode não colocá-lo em prática. Em outras palavras, possa não passá-lo ao ato. Daí, surge o conceito de impotência, *adynamia*, que Aristóteles liga ao conceito de potência: “Toda potência é impotência do mesmo e segundo o mesmo” (Aristóteles *apud* Agamben, p.82). Desse modo, Agamben reconhece, a grandeza da ontologia aristotélica, na afirmação que o Estagirita faz aos megáricos, quando reconhece: aquele que realmente possui a potência é o que pode ou não colocar em ato. Contudo, depois, crítica Agamben, Aristóteles aloca a *energeia*, o ser-em-obra, como o fim da potência: “Aqui aparece claramente a ambiguidade da noção de ‘potência de não’: é ela que permite ao hábito de se dar existência como tal e, ao mesmo tempo, ela é constitutivamente inferior ao ato a que está irrevogavelmente destinada” (AGAMBEN, 2017, p.82).

Para o pensador italiano, Aristóteles “desencaminhou duradouramente o pensamento” quando identificou o uso com *energeia* e com o ser-em-obra e o separou do hábito. Nesse sentido, propõe repensar o princípio aristotélico que separa potência e ato, uso e hábito e condiciona o hábito a impotência. De tal modo, é necessário repensar como o conceito de potência que a partir de Aristóteles ocupa um lugar central na filosofia ocidental. Assim ele aduz:

Contra tal tradição, é necessário pensar o ser-em-uso como diferente do ser-em-ato e, ao mesmo tempo, restitui-lo à dimensão do hábito, mas de um hábito que, enquanto se dá como uso habitual e é, portanto, sempre já em uso, não pressupõe uma potência que deva, a certa altura, passar para o ato, pôr-se em obra (AGAMBEN, 2017, p.83).

Essas aporias do pensamento aristotélico só se dissolvem se pensamos, segundo Agamben, o hábito não como algo negativo, mas como uso habitual. O uso, na sua acepção, é justamente o que dá “vida” ao hábito. E assim: “(...) o hábito é sempre já uso de si”. Nesse sentido, já não existe lugar para se pensar um sujeito que é proprietário do hábito. O uso rompe a ambiguidade aristotélica entre ser e ter que define a sua ontologia.

Esse debate remonta um nexos impensado na história da ontologia: a relação que une ser e ter. O renomado pianista Glenn Gould rompe com essa ambiguidade quando propõe uma ligação entre hábito e uso. Ele aduz: “a quem atribuímos o hábito de tocar piano, nada mais faz do que usar de si enquanto toca e sabe tocar habitualmente o piano” (Gould *apud*

Agamben, p.85). Nesse sentido, completa Agamben “*O uso, assim como hábito, uma forma-de-vida e não saber ou a faculdade de um sujeito*” (Grifo do autor, AGAMBEN, p.85).

Agamben propõe uma nova relação entre uso e hábito, saber e prática, ato e potência. Desse modo, subverte o sentido moderno dado as obras, tidas como meros produtos de uma técnica ou realização de um trabalho. A obra na perspectiva agambeniana ainda se constitui como potência e hábito. Ou seja, “A obra não é o resultado nem a efetivação de uma potência, que nela se realiza e se esgota: a obra é aquilo em que a potência e o hábito ainda estão presentes, ainda em uso...” Daí, também é possível redefinir os papéis humanos que produzem na sociedade do trabalho. Para Agamben, essa lógica que subverte esses homens sob o título de profissionais, esquece, que antes disso, eles são: “seres vivos que, no uso e só no uso dos próprios membros, assim como do mundo que os circunda, fazem experiência de si e constituem a si como usuários (de si mesmos e do mundo)” (2017, p.85).

Uma concepção diversa de potência, segundo Agamben, é enunciada por Espinosa na sua *Ética*, quando conceitua a “*A aquiescência em si mesmos (acquiescentia in se ipso)*”, que significa: escreve Espinosa, “é uma alegria que nasce do fato de o homem contemplar a si mesmo e a sua potência de agir” (2011, p. 162). Essa aquiescência constitui uma figura da inoperosidade, que permite a contemplação da própria potência de agir (p.86).

Na esfera da inoperosidade, a vida é apenas a vida da qual vivemos, não existe uma vida mais substancial do que outra. Apenas a vida em sua (própria) potência de agir, e suas operações - a subjetividade e a (sua) vivibilidade de toda vida. Em outras, a contemplação e a inoperosidade se constituem: “operadores metafísicos da antropogênese, que, libertando o vivente homem de seu destino biológico ou social, destinam-no àquela dimensão indefinível que estamos habituados a chamar de política” (2011, p. 163).

O uso habitual é aquela figura que torna inoperosa toda *energeiai* e assim, destitui a obra como princípio de toda potência, e abre espaço para um uso habitual de si mesmo. Uma contemplação de si, uma forma de vida. Coincidindo desse modo com a definição deleuziana de vida, que em sua imediatez se constitui como uma “contemplação sem conhecimento”. De encontro ao prestígio que o conhecimento ostenta em nossa sociedade, o uso de si se constitui como uma zona de não conhecimento, “se conserva e se constitui por meio de uma desativação paciente e tenaz da *energeia* e das obras que nela afloram sem cessar, por meio da serena renúncia a toda atribuição e a toda propriedade: *vivere sine proprio*” (p.87).

Em *Profanações* o autor italiano assevera uma relação especial entre “usar” e “profanar”. Justamente o ato de profanar algo é fazer um novo uso daquilo que antes estava

destinado, pré-determinado, na esfera do sagrado. Aquilo que se constitui como sagrado ou religioso eram todas as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses, e dessa forma, não estavam mais entre os homens, acessível para seu livre uso, ou seja, seu uso não era mais livre. De tal modo, o sacrilégio era tudo que transgredisse essa reserva especial aos deuses celestes, colocando algo destinado ao uso dos deuses para os homens mortais.

Na definição agambeniana, a religião, a esfera do sagrado, é aquela que subtrai as coisas do uso comum, enfim, a religião se constitui a partir do ato da separação propriamente. Nesse sentido, aduz Agamben, não podemos traduzir o termo latino *religio*, que dá origem a religião, como uma ligação ou união entre o divino e os homens, mas por outro lado como aquilo que separa e mantém, mundo humano e mundo dos deuses, separados e distintos. Contudo, aquilo que foi separado também pode ser restituído para a esfera profana. Daí o significado de profanar: o ato de devolver ao uso dos homens. Nas palavras de Agamben: “Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. Mas o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação” (AGAMBEN, 2007, p.58).

Como acontece no jogo, onde essa relação de rito é quebrada. Essa conexão entre jogo e rito, assevera Agamben, é explorada por Emile Benveniste, que sinaliza o jogo como algo proveniente do sagrado, mas que de algum modo, já se constitui como uma forma de inversão com essa sacralidade. De forma análoga, o lúdico também profana as formas determinadas pelos dispositivos. Por exemplo, quando as crianças tomam nas mãos objetos que para nós são sérios: ela subverte o sentido, o uso comum, dando um novo uso. Para Agamben: “Da mesma forma que a *religio* não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, torna-se a porta de uma nova felicidade”.

Essa relação é explorada nas literárias de Kafka, onde os seus personagens tentam dá um novo uso as formas correntes do direito e do estado de exceção, realizando, na acepção agambeniana, formas de desativar, de brincar com essas categorias (AGAMBEN, 2004, p.98). Liberando assim de seu uso canônico e abrindo espaço para ressignificá-los, e assim pensar outro direito, e outro mundo, agora não submetido a essa ordem jurídica. É exatamente essa relação que Benjamin visualiza no conto kafkiano *O Novo Advogado*. Agamben observa: “o direito não mais aplicado, mas apenas estudado”. É justamente aquela “vigência sem significado” objeto que uma lei que perdeu seu conteúdo cessa de existir e se confunde com a vida.

A inoperosidade, o uso e a forma-de-vida

No dispositivo ontológico aristotélico, Agamben compreende um ponto de força, na definição de potência, na medida em que ela também é constitutiva de impotência. A ausência de potência, o “poder não fazer”, é para Agamben a forma possível de desativar a operosidade. A partir de uma experiência da potência que devolva sua própria impotência, revelando, expondo a sua não-relação com o ato. De forma análoga, Agamben fala da experiência poética, ela seria um momento em que potência e ato não estariam mais em relação, mas intimamente em contato. Por fim, quando houver essa quebra de relação o dispositivo será desativado e a potência se tornará uma forma-de-vida, que é constitutivamente destituente.

O pesquisador Diego Guimarães, compreende o objeto do pensador italiano justamente na oposição da operatividade do uso através do conceito de inoperosidade. O ser inoperoso, segundo define Guimarães: “significa não possuir uma operação específica e nem mesmo uma necessidade ou um dever de operar, seja conforme a contingência ou conforme à vontade, não havendo vínculo a uma função ou uso específico, mas, ao contrário, fazendo prevalecer a cada uso a possibilidade para um uso diverso” (GUIMARÃES, 2015, p.90). A inoperosidade se constitui na perspectiva agambeniana como uma resposta a operatividade do biopoder. Uma forma de desativação, de torna-lo inoperante, nas sem destruir, apenas liberando as potencialidades, a fim de permitir um uso diferente.

Para exemplificar tal relação, Agamben, traz a luz a relação que Paulo expressa entre o messias e a lei; ele faz uso do verbo: *katargein* (καταργεῖν), que significa “torna inoperante”, “desativar”; “Assim, Paulo escreve que o messias ‘tornará inoperante [*katargese*] todo poder, toda autoridade e toda potência”. A frase paulina não guarda um sentido de anular a lei vigente, pois na sua acepção a lei é “santa e justa”, mas conserva, antes, o sentido de desativar sua ação com respeito ao pecado. Para Agamben: “É essa operabilidade da lei que a fé messiânica neutraliza e torna inoperante, sem por isso abolir a lei”.

Do mesmo modo, o messiânico não é a constituição de uma identidade mais universal, mas ele rompe tanto com aquela identidade do hebreu quanto do gentio. De tal modo, podemos definir o messiânico como: “esta re-vocação que não destrói ou aniquila a condição facciosa do mundo, mas suspende-a na figura do ‘como não’ (*hos me*)” (*Dictionary Agamben*, p.107); Dentro dessa análise, o “como não” surge como uma forma de destituir toda propriedade jurídica e social, sem criar, no entanto, uma nova relação.

Essa concepção de relação surge no epílogo como uma retomada da ideia de uma tradição metafísica que sempre pensou o homem na divisão e articulação entre dois elementos. Para Agamben, essa definição de relação une e pressupõe elementos não relacionados. Assim sendo, ela se constitui na forma de bando, aquele vínculo atrativo e repulsivo que liga dois polos em uma exceção soberana. Nesse sentido, propõe outra perspectiva: “devemos tentar pensar o humano e o político como aquilo que resulta da desconexão desses elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político de sua disjunção” (p.304).

Esses dispositivos que operam o poder capturam os indivíduos e operam uma fratura, que divide, e ao mesmo tempo, articula as funções humanas. No regaste genealógico do termo latino *dispositio*, que derivou no termo dispositivo, Agamben verifica que a sua origem está contida no termo grego *oikonomia*, que significa na herança teológica: “a administração e a governança do mundas das criaturas”. De modo diverso de Foucault, o pensador italiano verifica as implicações teológico-políticas contidas nos dispositivos de poder vigente. Bem como assinala, a sua multiplicação de forma ilimitada nessa fase do capitalismo.

De modo semelhante, se proliferou de forma interminável o processo de subjetivação no qual os indivíduos estão submetidos. Existe um processo de disseminação desses dispositivos, a um passo, que já não podemos mensurar a medida do controle sobre os sujeitos. Daí Agamben afirmar: “hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo”. Sua estratégia é a captura da vida humana, nessa fase do capitalismo, elucida Agamben, mas do que fabricar subjetividades, existe um processo de *dessubjetivação*. Ele completa:

Aquele que se deixa capturar no dispositivo “telefone celular”, qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsionou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número através do qual pode ser, eventual mente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão não recebe mais, em troca da sua dessubjetivação, que a máscara frustrante do *zappeur* ou a inclusão no cálculo de um índice de audiência (AGAMBEN, 2009, p. 15).

O uso quando perde a sua potência transforma-se em uma prisão, e constitui em processos de subjetivação e dessubjetivação dos sujeitos. Exercendo uma espécie de controle sobre a vida, fazendo os indivíduos limitados, reféns de um agir e um uso específico. Esses dispositivos, segundo Agamben, empreendem uma captura para um uso específico, sempre em favor do ato e do agir; ou seja, em benefício de uma estratégia que inscreve a vida humana nos cálculos do poder. Daí a necessidade de profanar o dispositivo e restituir ao *uso comum*.

Segundo Guimarães: “O objetivo do debruçar-se sobre o conceito de inoperosidade seria então o de levá-la ao mundo, aos dispositivos, torná-los inoperosos a todo instante, já em sua operação” (GUIMARÃES, 2015, p.91).

Somente quando o dispositivo for desativado é possível uma forma-de-vida. Nela todas as operações do biopoder são desativadas, assim como aquela separação da vida enquanto *zoé* e *bíos*. Essa forma-de-vida nunca pode ser separada de sua forma, constituindo-se, em oposição a proposição aristotélica, em uma unidade, sendo impossível isolar ou manter algo apartado dela (AGAMBEN, 2017, p.233):

Uma vida, que não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver e, em seu viver, está em jogo sobretudo, seu modo de viver. O que significa essa expressão? Ela define uma vida – a vida humana – na qual cada um dos modos, dos atos e dos processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e sobretudo são possibilidades de vida, sempre sobretudo potência (p.233).

A vida não está dada, ela se constitui na forma do viver humano, e nesse sentido, não se compõe de nenhuma vocação biológica, mas guarda consigo aquela possibilidade, aquela potência de ser e de não ser: “a forma-de-vida é um ser de potência não só ou não tanto porque pode fazer ou não fazer, conseguir realizar ou fracassar, perder-se ou encontrar-se, mas acima de tudo porque é sua potência e com ela coincide” (2017, p.234). Por fim, a forma-de-vida repensa a vida humana construída a partir de oposições e separações, ela repensa o estatuto da vida humana. Visto que a forma-de-vida é uma vida imediatamente política, repensar a vida requer também rever o sentido da palavra política em nosso tempo.

Segundo Agamben, o lugar que torna possível essa vida “irremediavelmente e dolorosamente destinada a à felicidade”, é a política. É através da política que é possível romper com a divisão imposta desde dos tempos mais remotos, e penetrou todos os campos do conhecimento humano. Esse é o lugar onde é possível rearticular as divisões e reencontrar o humano do homem. Ao mesmo tempo, uma política não estatal só é possível na medida em vislumbrarmos uma vida em que não está em jogo o seu próprio viver, ou seja, somente quando a vida política for orientada pela ideia de felicidade ela poderá ser reunida, e poderá se constituir numa forma-de-vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer I: O poder soberano e a vida nua I*. [1995], Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *Estado de exceção [Homo sacer II, 1]*. [2003], 2a ed. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *Stasis: La guerra civile come paradigma politico [Homo sacer, II, 2]*. 01 ed. Italia: Bollori Boringhieri Editore, 2015a.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo [Homo sacer, II, 2]*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Uso dos corpos [Homo sacer, IV, 2]*. [2014] Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. *O aberto: o homem e o animal*. [2002]. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. *Profanações*. [2005], Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *O que é um dispositivo?* Tradução Nilcéia Valdati. In: Outra Travessia. N. 5. Florianópolis, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. [1975-1976], Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

_____. *O Nascimento da Clínica*. [1977], Tradução Editora Forense Universitária. Rio de Janeiro, 2011.

GUIMARÃES, Diego. *Agamben & Bartleby: a personagem como paradigma para investigar a potência de não e a inoperosidade*. 2015.108 f. Dissertação de Mestrado – PPG UFOP, Ouro Preto, 2015.

JONNEFER F, Barbosa. *Vida nua e formas-de-vida: Giorgio Agamben, leitor das fontes greco-romanas*. Artigo publicado na Revista Hypnos - São Paulo, número 30, 1º semestre 2013, p. 79-97. Disponível em: www.hypnos.org.br/revista/index. Acessado em: 10 de julho de 2017.

MURRAY, Alex and WHYTE, Jessica. *The Agamben Dictionary*. Edinburgh University Press. Edinburgh. 2011.