



O campo biopolítico: sobre o liame entre a vida e a política em Giorgio Agamben

*Ana Lúcia Feliciano**

Resumo: Sob a perspectiva de Giorgio Agamben, no escopo das reflexões acerca da política moderna encontra-se o entrelaçamento entre a política e a vida nua. O pensador destaca que esse período histórico traz à tona a configuração política da vida biológica, a qual reporta ao fato de o poder político incidir sobre a zoé. Nesse contexto, Agamben analisa a formação dos Estados totalitários e a construção do campo de concentração. Com efeito, a preponderância da vida biológica nos Estados totalitários do século XX, representa a tomada da zoé como critério político e desígnio das decisões soberanas. O que está em questão é o entendimento de que na modernidade, o vínculo entre a esfera da vida natural e o novo sentido da política corroborou para o desenvolvimento dos campos de concentração. Considerando o pensamento político agambeniano, o presente artigo objetiva apresentar uma reflexão no que tange ao cerne do conflito político moderno, a saber, a vida nua e o significado do campo de concentração.

Palavras-chave: Biopolítica; Campo de Concentração; Modernidade; Zoé

The biopolitical camp: about the link between life and politics in Giorgio Agamben

Abstract: According to the perspective of the Giorgio Agamben, in the scope of reflections on modern politics is the intertwining between politics and bare life. The thinker emphasizes that this historic period brings to light the political configuration of biological life, that is, the fact that political power reflects on the zoé. In this context, Agamben analyzes the formation of totalitarian states and the

* Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista em Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: luh.feliciano@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4816048313954130>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9515-5026>.

construction of concentration camps. Indeed, the preponderance of biological life in totalitarian states of the twentieth-century represents the adoption of *zoé* as politic criterion and purpose of sovereign decisions. What is at issue is the understanding that in modern times the link between the sphere of natural life and the new political meaning collaborated for the development of concentration camps. Considering the Agamben's political thought, the objective of this article is to present a reflection as regards the kernel of modern political conflict, that is, the bare life and the meaning of concentration camp.

Keywords: Biopolitics; Concentration Camps; Modernity; *Zoé*

Introdução

A tópica do campo de concentração é um dos pontos fundamentais do pensamento político de Giorgio Agamben, de tal modo que é significativo explorar sua concepção acerca desse espaço, que se constitui como paradigma biopolítico moderno. Em contraposição ao mundo antigo, caracterizado pela exaltação da *polis* e do homem *qua* cidadão – ambos vinculados à atividade política –, Agamben ressalta como traço distintivo da Era Moderna a centralidade de uma perspectiva biopolítica. Por meio da ênfase no corpo biológico, a política moderna traz à luz do mundo comum a dimensão nua da vida humana, tornando-a fundamento do poder soberano. Sob esse aspecto, no cerne das análises que seguem, está a indissociabilidade entre a vida natural e nua e a existência política enquanto um fato do mundo moderno. Em outras palavras, partimos da constatação de que a experiência política moderna tem como fundamento o biopoder, e tal como poderemos ver, esse está na raiz dos Estados totalitários. No tocante à biopolítica, o filósofo italiano chama-nos a atenção para o paradoxo entre *zoé* e *bíos*, remontando assim à tradição do pensamento político ocidental. Para o nosso propósito é preciso notar que, de acordo com a concepção agambeniana, o obscurecimento da distinção entre ambas as dimensões da vida humana constitui parte da problemática em torno da biopolítica.

Ao discorrer sobre a biopolítica – “política da vida” (MILLS, 2018, p. 44) –, Agamben enfatiza que esse conceito diz respeito ao exercício do poder político sobre a vida natural e nua, como também é o critério político que corroborou para o advento do campo de concentração. Esse espaço político, que conforme a história Ocidental não tenha surgido com o regime nacional-socialista, atingiu o ápice de desumanidade na Alemanha do *Führer* como um projeto político-jurídico que trouxe à tona uma forma de organização centrada no corpo, isto é, no controle e usufruto da vida nua. Lançando mão de investigações históricas acerca dos campos de concentração e tomando como referencial as análises de Giorgio Agamben, no presente artigo atentamos para o sentido biopolítico desse que se constitui como um espaço político moderno. Dessa maneira, consideramos que é necessário, inicialmente, expormos os conceitos fundamentais para uma reflexão adequada do paradigma biopolítico moderno. Para tanto, num primeiro momento, versaremos acerca da distinção conceitual entre *zoé* e *bíos* difundida na Antiguidade clássica e, no entanto, obscurecida com o advento da modernidade. Na sequência, analisaremos o sentido da biopolítica e o seu ponto nevrálgico, sem dúvida, o entrelaçamento entre política e *zoé*. Por fim, em última análise, nos debruçaremos sobre as reflexões de Agamben no que tange ao campo de concentração, a fim de explicitar a centralidade da vida nua nesse espaço.

A distinção entre *zoé* e *bíos*: um paradoxo entre a antiguidade e o mundo moderno

No pensamento político de Giorgio Agamben, a diversidade e multiplicidade de formas de vida – privada, jurídica, social e política – são compreendidas como possibilidades humanas, apesar de não serem prescritas biológica e necessariamente. Aludindo à Antiguidade, o pensador retoma o debate acerca das dimensões da existência humana e observa que “os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que

nós queremos dizer com a palavra *vida*” (AGAMBEN, 2010, p. 9, grifo do autor). Nesse período em questão, o termo citado era referenciado por duas expressões distintas: *zoé* e *bíos*; dessa maneira, é essencial considerar a tradição do pensamento político ocidental, tendo em vista que ela nos oferece bases para abordar o paradoxo. Para os gregos, a distinção entre essas duas formas de vida – *zoé* e *bíos* – corresponde à demarcação entre as demandas naturais da sobrevivência humana e as demandas específicas de outro modo de vida, distinto daquele que diz respeito à dimensão animal humana. Aristóteles foi um dos primeiros a elaborar tal distinção, de modo que *zoé* corresponde à esfera da vida natural, enquanto *bíos*¹ concerne à vida política ou contemplativa. Há, portanto, uma dicotomia entre a *zoé* circunscrita na comunidade familiar [*oikia*] e o *bíos politikos* como vida na comunidade política [*koinonía politiké*], isto é, na cidade [*polis*]. Quanto a isso, Catherine Mills (2018, p. 45) afirma:

Agamben observa que a distinção qualitativa entre vida biológica (*zoē*) e vida política (*bios*) feita por Aristóteles em seu tratado sobre a formação da cidade-estado, efetivamente excluiu a vida natural da polis no sentido estrito, relegando-a inteiramente à esfera privada.

Considerando o caráter rudimentar da comunidade familiar – que visa à garantia de meios materiais para sobrevivência –, Aristóteles afirma que, para que o homem possa deslocar-se do âmbito doméstico para o público é necessário que tenha superado as necessidades mais básicas da vida. O que se explica em razão do fato de a cidade está relacionada a uma forma de vida especificamente humana, se constituindo de uma “comunidade de lares e de famílias com a finalidade da vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autônoma” (ARISTÓTELES, 1998,

¹ No presente artigo nos propomos exclusivamente a abordar esse conceito no sentido de vida de natureza política. Essa delimitação se dá em razão de que orientamos nossas análises para a contraposição entre a vida do animal humano, em seu aspecto natural e nu, e a existência propriamente política, de caráter público.

III, 1280b-34). Para o filósofo grego, a diferença fundamental entre a família e a *polis* está no fato de a primeira ser atrelada à manutenção da vida biológica, ao passo que, a existência na cidade é voltada para o bem viver [*eu zen*], a saber, a busca humana pela perfeição moral e intelectual. Concebendo as distinções fundamentais entre os domínios privado e público, Aristóteles² alega que o homem *qua* animal político³ [*zôon politikon*] deveria viver em função da *polis*. “A Antiguidade grega concordava em que a mais alta forma de vida humana era despendida em uma *polis* e em que a suprema capacidade humana era a fala – *zôon politikón* e *zôon lógon ékhon*” (ARENDDT, 2014, p. 95, grifos da autora). Em consonância com o pensamento predominante em sua época, Aristóteles ressalta que “o homem é por natureza um ser vivo político” (ARISTÓTELES, 1998, III, 1278b20), de tal modo que a vida individual deveria ser sobrepujada pela vida na *ágora*, o espaço público por excelência. Investido na posição de cidadão, o homem da Antiguidade clássica deveria dispor de tempo para a contemplação e a discussão de ideias. Dessa maneira, segundo a concepção aristotélica, a cidadania⁴ pressupunha uma atuação política direta, e ser cidadão [*polítes*] significava participar das decisões políticas em instância pública.

² Consonante à distinção apresentada, Aristóteles demarca as diferenças entre o bem viver [*eu dzên*] e o viver [*dzên*], que está relacionado exclusivamente à superação das necessidades naturais. Enquanto o mero viver é relativo ao âmbito doméstico, para o pensador grego o bem viver concerne à vida política, estando, pois, relacionado com a ética e a liberdade.

³ Aristóteles salienta que esse é por natureza um ser político [*phýsei dzôon politikón*] e, por conseguinte, somente na *polis* pode consumir o que é próprio da sua natureza. Nesse sentido, o discurso [*logos*] designa a capacidade humana de transmitir de forma articulada as opiniões, o que evidentemente, representa a possibilidade de promoção do homem para uma vida valorativa e moral. Sob a perspectiva aristotélica, o *logos* é concebido como condição *sine qua non* para a existência política, pois é a antítese da violência e selvageria primitiva e somente por meio dele a persuasão [*peithó*] – elemento caro à vida política – se torna possível.

⁴ Na *polis* grega, estavam à margem da política e da categoria de cidadão os que se encontravam sujeitos a um senhor [*despotes*] ou à atividade do trabalho – caso dos escravos [*doulos*] –, os coagidos pelas necessidades biológicas e os estrangeiros [*metecos*] que apenas possuíam o direito de residência.

No que se refere ao *bíos*, no pensamento grego ele é exposto como a dimensão humana propícia, por exemplo, ao desenvolvimento da vida de natureza política. *Bíos* não designa uma variação da *zoé*, mas consiste precisamente em uma forma de vida que não suprime aquilo que Agamben concebe como a vida natural e nua. No corpo político dos gregos – a *polis* – o homem recebia uma espécie de segunda vida, seu *bíos politikos*; nesse sentido, o pensador elucida que “político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon*” (AGAMBEN, 2010, p. 10, grifo do autor). Convém ainda enfatizar que a *polis* grega não era um espaço destinado ao homem *qua* homem, mas ao cidadão. Tendo em vista os diversos modos de vida [*bioi*], Agamben (2015, p. 9) destaca que desde tempos remotos o poder político “se funda [...] na separação de uma esfera da vida nua do contexto das formas de vida”. No mundo antigo, a vida nua humana e tudo o que a ela diz respeito – o domínio privado assinalado pela vida doméstica e as necessidades biológicas – encontrava-se apartado do âmbito propriamente político. Separação que também pode ser comprovada por meio da distinção entre *zoé* e *bíos*, segundo a qual, o termo *zoé* designa a vida nua animal ou humana, diferentemente de *bíos*, conceito mais abrangente que reporta a um modo de vida propriamente humano. Exemplificando a acepção política do termo vida nua é importante acrescentar que ele reporta à “vida matável e insacrificável do *homo sacer*, esta obscura figura do direito romano arcaico” (FOSCHIERA 2015, p. 213).

Analisando a *zoé* no contexto moderno, o pensador constata que ela se tornou a forma de vida predominante, visto que a vida nua – secularmente denominada de biológica – ascendeu à esfera pública. Nesse ponto, cabe destacar que “a categoria de vida nua emerge de dentro desta distinção, na medida em que não é *bios* nem *zoē*, mas a forma politizada da vida natural” (MILLS, 2018, p. 45). Em contraposição a outros períodos da História, na modernidade a vida nua deixou de ser um fundamento oculto da soberania e adquiriu *status* supremo. Em termos agambenianos, o homem enquanto criatura vulnerável e perecível adentrou ao domínio político e o poder passou a incidir sobre a sua vida biológica. Na

contramão do mundo antigo, em que “a simples vida natural é [...] excluída [...] da *polis*” (AGAMBEN, 2010, p. 10), pois a vida enquanto *zoé* concerne ao homem *qua* homem e, portanto, é de natureza apolítica, na modernidade, a existência nua e crua dos indivíduos está no centro do jogo político. Sem considerar que toda vez que a vida humana “é permanentemente exposta ao mundo sem a proteção da intimidade e da segurança, sua qualidade vital é destruída” (ARENDDT, 2014, p. 236), o Estado moderno tornou-a fundamento do poder político.

Para Agamben, o enaltecimento da *zoé* implica a glorificação da condição natural humana de ser vivente, redução que vai de encontro ao *bíos* e solapa as condições de existência do *zôon politikon*. Isto posto, observamos que ao refletir sobre a modernidade o pensador traz à tona as implicações políticas de um biopoder. Conceito esse que, além de ter em seu cerne a indissociabilidade entre *zoé* e *bíos*, aponta para a forma específica de se pensar e fazer política no século XX. No pensamento agambeniano, é notório o fato de que as experiências políticas devastadoras que sobrevieram na modernidade foram gestadas desde a dissolução entre os limites da esfera da vida natural e a existência política. Nesse sentido, o embrião do totalitarismo estava engendrado no próprio conceito de biopolítica, o qual sem alarde propiciou o advento dos Estados totalitários a partir da naturalização do enfoque político na vida biológica, de modo que “foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens” (FOUCAULT, 1988, p. 149).

Biopolítica ou a politização da vida nua

Ponderando sobre o conceito de biopolítica, Agamben (2010, p. 116) faz referência à terminologia que segundo o filósofo francês Michel Foucault, expressa a “crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos do poder”. Traçando um panorama histórico, Foucault pondera que ao longo do século XVIII foi possível constatar o

surgimento de um biopoder, que não mais estava circunscrito nos corpos individuais por meio da disciplina e de normas. Em contraste, “o poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo” (MACHADO, 2012, p. 235), ele tornou-se aparato do Estado passando a ser empregado na administração do corpo social e da vida da população. O que pode ser comprovado se consideramos, por exemplo, que as técnicas de poder empregadas na modernidade têm o dispositivo da sexualidade como objetivo e alvo. Ao final de *História da sexualidade I* (1988), Foucault salienta que a mudança de enfoque da política é uma peculiaridade da passagem do mundo antigo para o moderno. Para o filósofo, diferentemente do “homem, [que] durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 1988, p. 156). A modernidade é um período histórico marcado pela inscrição da vida nua no cenário público e político, o que consolida a biopolítica.

O avanço da biopolítica implica o desenvolvimento e a circulação de saberes e técnicas a serviço da regulamentação da espécie humana. O biopoder que ascende no século XVIII se configura ao longo da modernidade pela entrada do corpo humano nas políticas do Estado e tem como correlata “uma sociedade normalizadora [que] é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (FOUCAULT, 1988, p. 135). Com efeito, a biopolítica passa a se preocupar com o corpo social, ou seja, com a população que é o “novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável” (FOUCAULT, 2002, p. 292). O que significa, em termos políticos, que a vida biológica humana se tornou o elemento político por excelência, de modo que, ao ser vinculada ao poder estatal, a biopolítica conferiu centralidade ao *corpus* [vida nua] e apresentou-o como sujeito e objeto político. De modo que, para Foucault (1988, p. 152), “as disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida”.

Desde o século XVIII, ao se constituir como poder sobre a vida, a política “centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos” (FOUCAULT, 1988, p. 131). De acordo com o filósofo francês, as políticas públicas da época moderna fundamentam-se no biopoder e são pautadas no cuidado da vida a partir da administração e do gerenciamento do corpo individual e social. Retomando o debate e remontando ao século XVII, período no qual se deram os primeiros indícios do que entendemos vulgarmente por biopolítica, Agamben (2008, p. 88) ressalta que “com o nascimento da ciência da política, o cuidado da vida e da saúde dos súditos começa a ocupar um lugar cada vez mais importante nos mecanismos e nos cálculos dos Estados”. A transformação do poder soberano em biopolítica⁵ indica uma concepção do corpo como fundamento e elemento legitimador do poder político moderno. Essa transição se deu quando “o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (FOUCAULT, 1988, p. 150, grifos do autor). Com o desenvolvimento da biopolítica, a vida humana passou a estar sob a tutela do Estado, e logo o poder político incidiu sobre o controle e a intervenção na vida biológica. No que diz respeito à moderna inserção da vida nua nos cálculos do poder, Foucault (1988, p. 128) salienta que “pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver [...] cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder”.

Em relação ao ponto nevrálgico da política moderna, Agamben (2010, p. 135) em conformidade com a perspectiva foucaultiana, afirma que ele diz respeito ao fato de que “a vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente”. Destarte, compreendemos a moderna inversão no cerne da política, uma vez que, no transcorrer da história

⁵ Indica a politização da vida, isto é, a inserção a vida natural e nua humana nos mecanismos de poder. Como fundamento do biopoder, observamos a objetificação política do corpo e, por conseguinte, o poder disciplinador pautado na administração dos corpos, também como, um poder que intervém nos processos biológicos da vida.

política Ocidental, *corpus* – a vida nua – ganha centralidade e é apresentado como novo sujeito e objeto político. A vida fisiológica humana foi instituída como elemento político, isto é, “a vida, que, com as declarações dos direitos tinha sido investida como tal do princípio de soberania, torna-se agora ela mesma o local de uma decisão soberana” (AGAMBEN, 2010, p. 138). Desse modo, o pensador expõe o entrelaçamento entre *zoé* e política como um pressuposto necessário para a ascensão dos movimentos totalitários. Sem dúvida, “temos [...] na sociedade nazista algo que é de fato extraordinário: trata-se de uma sociedade que generalizou o biopoder num sentido absoluto, mas que também generalizou o direito soberano para matar” (FOUCAULT, 2002, p. 260). Em termos evidentes, o fato é que os Estados totalitários dos Novecentos trazem à tona o exímio exemplo da biopolítica, tendo na base de sua estrutura jurídico-política a vida humana em seu aspecto natural e nu.

Historicamente temos conhecimento de que a ascensão política do nacional-socialismo na Alemanha e, por conseguinte, do *Führer* nazista foram possibilitadas pela derrota na primeira Grande Guerra e a situação de crise política e econômica da nação. Ambos desembocando no fenômeno histórico indicado pelo “movimento político alemão, fundado e guiado por Adolf Hitler após a Primeira Guerra Mundial, polemicamente conhecido pelo diminutivo de *nazismo*” (BOBBIO *et al*, 1998, p. 807, grifo do autor). Reportando à organização dos Estados totalitários, Agamben (2010, p. 125) salienta que o “fascismo e o nazismo, [são] dois movimentos biopolíticos em sentido próprio”. A politização da vida biológica foi notória na Alemanha nacional-socialista, revelando-se então na constituição da vida natural e nua como sujeito político e na configuração do campo de concentração, o *locus* da execução do projeto biopolítico nazista. Conforme destaca Agamben, a vida nua no Estado totalitário estava sob a tutela do soberano e mais que isso, todo o poder incidia sobre o *corpus*, isto é, o fundamento da soberania moderna e portador de direitos. Destarte, é fato que

a nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais (AGAMBEN, 2010, p. 17).

Nos grandes Estados totalitários dos Novecentos, a vida biológica tornou-se questão política, o que significa que o cuidado e o controle da vida nua estavam sob o poderio do soberano. Paradoxalmente à concepção corriqueira de biopolítica, Agamben (2010, p. 135) analisa a estrutura totalitária e afirma que é como se a politização da vida biológica “implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, é então somente *vida sacra* e, como tal, pode ser impunemente eliminada”. Cabe atentar para o fato de que o programa nazista de eutanásia era fundamentalmente biopolítico e nele encontrava-se “a estrutura biopolítica fundamental da modernidade – a decisão sobre o valor (ou sobre o desvalor) da vida como tal” (AGAMBEN, 2010, p. 133).

Agamben elucida que o nazismo é “o primeiro Estado radicalmente biopolítico” (AGAMBEN, 2010, p. 138), dentre outros aspectos, por dar consistência política à decisão sobre a vida. Com a figura do *Führer*, a decisão soberana sobre a vida matável apresenta-se no contexto biopolítico por meio do *Euthanasie-Programm*. Apresentado como um programa humanitário, sua execução desembocou “em uma operação de extermínio em massa” (AGAMBEN, 2010, p. 138) que se tornou possível nos campos de concentração. O programa de eutanásia foi, na verdade, a primeira iniciativa para a legitimação do mundo concentracionário na Alemanha, isto é, o espaço criado para abrigar os indesejáveis. Programa que só pode ser pensado de maneira coerente a partir do conceito de *vida indigna de ser vivida*, o que implica a possibilidade de aniquilamento. Ao vincular a medicina e a ciência ao poder político, o programa de eutanásia elaborado pelo *Reich* nacional-socialista constitui-se como um projeto biopolítico por excelência.

Segundo Agamben (2010, p. 144), a associação das figuras do soberano e do médico, característica dos Estados totalitários, realça que “a novidade da biopolítica moderna é [...] que o dado biológico seja, como tal, imediatamente biopolítico e vice-versa”. O liame entre a vida nua e a política moderna, portanto, pode ser exposto por meio de dois exemplos: a tomada da *zoé* como fundamento do poder e a política nazista, que se faz biopolítica por meio da conjunção entre politização e tutela da vida humana.

A despeito de suas pretensões, o projeto político nazista ruiu juntamente com o *Terceiro Reich*, porém, o despotismo, o terror totalitário e a construção do inferno na Terra foram manchas deixadas na história da humanidade. A dominação totalitária foi incapaz de obter o ordenamento político na Alemanha e oferecer possibilidades ao povo alemão. Ao final da dominação nacional-socialista “o preço pago foi imenso: mais de 6 milhões e meio de alemães mortos, o dobro de prófugos, a divisão e a repartição do país, o fim de sua existência como Estado” (BOBBIO *et al*, 1998, p. 812). No entanto, não devemos tentar apagar o nazismo da história, mas refletir sobre esse acontecimento a fim de que ele jamais volte a se tornar um fato. Nesse sentido, a fim de corroborar para as análises acerca do significado biopolítico do nazismo, passemos então às ponderações sobre o campo de concentração, precisamente o ápice do terror totalitário.

Campo de concentração: a inscrição da vida nua no espaço biopolítico absoluto

Analisar o campo de concentração sob um viés político demanda que tenhamos, assim como Agamben, o cuidado de explicitar alguns fenômenos que antecederam e propiciaram a efetivação desse paradigma do espaço político moderno. Dentre as particularidades da Era Moderna, atentamos para o desenvolvimento da biopolítica e do regime nacional-socialista, ambos implicando a perda de distinção e os limites entre *zoé* e

bíos. E “se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos [...] [é] porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população” (FOUCAULT, 1988, p. 149). Sob a perspectiva agambeniana, o nazismo é considerado um paradigma biopolítico, pois transforma a vida natural e nua em algo imediatamente político. Tendo em vista que nossa pretensão é revisitar a tópica dos campos de concentração, convém elucidarmos como se dá o domínio totalitário, atentando para a proclamação do Estado de exceção, que de medida provisória e excepcional passa consistir em norma, e a admissibilidade de experimentos inumanos. Como “paradigma da política contemporânea, segundo Agamben, o estado de exceção consiste na estratégia primeira para que a vida seja apropriada pelo direito num processo de inclusão e exclusão” (FOSCHIERA, 2015, p. 211).

A recorrência indiscriminada ao Estado de exceção torna-se evidente a partir da constatação histórica de que, “logo que tomou o poder [...], Hitler promulgou, no dia 28 de fevereiro, o *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais” (AGAMBEN, 2004, p. 12, grifos do autor). Considerando a documentação histórica acerca do totalitarismo, o pensador adverte que para tentarmos compreender esse fenômeno da política ocidental temos que inseri-lo no horizonte da biopolítica, âmbito no qual vida e política se entrelaçam intimamente. De acordo com Agamben (2010, p. 144, grifos do autor), “*o totalitarismo do nosso século [século XX] tem o seu fundamento nesta identidade dinâmica de vida e política e, sem esta, permanece incompreensível*”. Dessa maneira, a biopolítica nacional-socialista, em particular a deportação para os campos de concentração⁶ e a solução final, exprimem de modo contundente a identificação e unidade entre a vida e a política.

⁶ No caso nazista, esses espaços são inteiramente desvinculados dos direitos penal e carcerário. O vínculo entre o estado de exceção e o campo de concentração se confirma por meio da verificação da natureza desse espaço biopolítico moderno, no qual o estado de exceção deixa de ser uma medida provisória, adquirindo permanência e *status* de norma.

Agamben (2010, p. 160) destaca como traço distintivo da modernidade o fato de “vida e morte não [...] [serem considerados] propriamente conceitos científicos, mas conceitos políticos, que, enquanto tais, adquirem um significado preciso somente através de uma decisão”. Na estrutura do Estado nazista, por exemplo, nos deparamos com novos paradigmas biopolíticos, uma vez que o poder soberano incide sobre a *zoé* e se entrecruza com as figuras do cientista e do médico. O nazismo fez da vida nua “o local de uma decisão incessante sobre o valor e o desvalor, onde a biopolítica converte-se continuamente em tanatopolítica, e o campo torna-se conseqüentemente o espaço político” (AGAMBEN, 2010, p. 149). Em outras palavras, a politização da *zoé* e o exercício de um biopoder expressão na política da vida é substituída pela “política da morte” (MILLS, 2018, p. 44).

No que diz respeito ao surgimento do campo de concentração, observamos que há divergência quanto à sua primeira aparição. O campo como espaço oriundo do Estado de exceção diverge quanto a sua origem histórica: por um lado, há os que creem que sua primeira aparição tenha sido em Cuba no ano de 1896, por outros, aqueles que a atribuem aos ingleses nos primeiros anos do século XX. A esse respeito, cabe observar que “o estado de exceção se tornou uma técnica de governo comum no nosso tempo político, pelo menos a partir do seu uso laboratorial nos eventos totalitários do início do século vinte” (NASCIMENTO, 2016, p. 20). Seja nos *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis ou nos *concentration camps* dos ingleses, o fator predominante foi o estado de exceção. Todavia, Agamben (2015, p. 21) destaca “que [o] era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, adquire uma ordem espacial permanente que, como tal, fica, porém, constantemente fora do ordenamento normal”. Dessa maneira, é notório que a estrutura jurídico-política do campo – “a verdadeira instituição central do poder organizacional totalitário” (ARENDDT, 1989, p. 489) – foi pensada de modo a cooperar com os eventos bárbaros e desumanos que ali tiveram lugar.

Entretanto, “é bom não esquecer que os primeiros campos de concentração na Alemanha não foram obra do regime nazista, e sim dos governos social-democráticos” (AGAMBEN, 2010, p. 163). Com base em dados históricos, o campo como âmbito de internamento, proveniente da custódia protetiva – *Schutzhaft* –, surgiu em meados dos anos 1923, posteriormente à proclamação do estado de exceção, “sempre a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos” (FOSCHIERA, 2015, p. 214). No denominado estado de exceção (ou de sítio) o que era a base oculta da soberania – a *zoé* ou vida nua – configura o cerne da política. No estado de exceção, “a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político” (AGAMBEN, 2015, p. 10). A decisão sobre o estado de exceção pertence unicamente ao soberano e na Alemanha nacional-socialista

Os nazistas tinham compreendido tão bem o poder secreto presente em toda situação extrema que eles nunca revogaram o estado de exceção que haviam decretado em fevereiro de 1933, no dia seguinte à tomada de poder, de forma que o Terceiro Reich pôde ser definido justamente como uma noite de São Bartolomeu que durou 12 anos (AGAMBEN, 2008, p. 57).

Sob a perspectiva agambeniana, a *Schutzhaft* e o estado de exceção foram projetos políticos consonantes, uma vez que, a partir da execução de ambos se tornou admissível a exclusão de indivíduos e determinados grupos sociais do Estado nazista. Cabe ressaltar que o estabelecimento do estado de exceção constitui o fundamento jurídico da custódia protetiva, visto que ele suspende as garantias dos direitos e das liberdades individuais. A esse respeito, Rogério Foschiera (2015, p. 213) alega que “na modernidade, ao mesmo tempo em que a exceção se torna regra, a vida nua coincide com o espaço público”, desse modo, compreendemos a relevância do estado de exceção para o totalitarismo. Ao destituir o homem de seu *status* político, o regime totalitário excluiu a *zoé* do Estado e

incluiu-a no campo, o “local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra” (AGAMBEN, 2010, p. 162, grifos do autor). Em outras palavras, um espaço assinalado pela absoluta ausência de normas e a circunscrição da vida nua, características que tornaram plausível a concepção agambeniana de que ele é o paradigma biopolítico moderno.

No pensamento político agambeniano, é destacado o nexo entre o campo de concentração e o conceito de *povo*. Ao analisar a acepção política do termo, Agamben salienta que *povo* designa tanto o sujeito político quanto a classe ao qual o indivíduo pertence. A ambiguidade semântica de *povo* implica a diversidade de empregos da terminologia na política ocidental, o que é expresso por meio do paradoxo inclusão/exclusão. Segundo Agamben (2015, p. 18, grifos do autor), há “de um lado, o conjunto *Povo* como corpo político integral, de outro, o subconjunto *povo* como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos”. A palavra *Povo* designa a inclusão, o que é expresso pela integração e soberania dos cidadãos dentro do Estado, ao passo que, *povo* representa a exclusão e tem como um paradigma o campo de concentração. A terminologia *povo* é adequada para analisar a política moderna, pois “na idade moderna, miséria e exclusão não são apenas conceitos econômicos e sociais, mas são categorias eminentemente políticas” (AGAMBEN, 2016, p. 19). Na modernidade, ambos os conceitos adquirem conotação biopolítica, logo, no conjunto de significações da expressão *povo* encontramos tanto alusão a *zoé* quanto ao *bíos*. Enquanto a inclusão do *Povo* no Estado insinua a possibilidade de existência política, a exclusão do *povo* assinala o apelo à vida nua e o desenvolvimento de projetos biopolíticos.

Agamben enfatiza um dos aspectos atrozes do nazismo, sem dúvida, a existência e a execução de programas inumanos propostos por Hitler. Com a admissão de experimentos científicos em cobaias humanas, as denominadas VP [*Versuchepersonen*] eram escolhidas entre os presos e os habitantes do campo de concentração e o *Reich* nacional-socialista dispunha de seres humanos para testes. Nesse contexto, Agamben (2010,

p. 151) ressalta que “no processo de Nuremberg, os experimentos conduzidos pelos médicos e pesquisadores alemães nos campos de concentração foram universalmente considerados como um dos capítulos mais infames na história do regime nacional-socialista”. Segundo o pensador, a utilização das VP e, por conseguinte, a aceitação ética das práticas experimentais com humanos, puderam se efetivar somente mediante a consideração da condição particular das cobaias humanas. Os delinquentes, judeus, ciganos e tantos outros habitantes do campo estavam sujeitos exclusivamente à decisão soberana sobre a vida ou a morte. Enquanto seres privados de toda possibilidade de *bíos*, Agamben (2010, p. 151) observa que as VP eram a exímia expressão da vida nua [*zoé*], “privados de quase todos os direitos e expectativas que costumamos atribuir à existência humana e, todavia, biologicamente ainda vivos, eles vinham a situar-se em uma zona limite entre a vida e a morte”.

Com os projetos biopolíticos, o pensador enfatiza que os nazistas aspiravam produzir um povo uno em que não houvesse os excluídos. Sob esse aspecto, “o extermínio dos judeus na Alemanha nazista adquire [...] um significado radicalmente novo” (AGAMBEN, 2015, p. 19), uma vez alegado que esse povo se recusou a integrar o corpo político em ascensão com o nacional-socialismo. Dessa maneira, Agamben (2015, p. 20) salienta que com a etnia judaica temos o símbolo eminente do *povo* e a denominada *solução final* “(que envolve, não por acaso, também os ciganos e outros não integráveis)”. Considerando esse aspecto, a solução final pode ser compreendida como a última fase de um processo de limpeza na Alemanha da época, visto que, com a execução desse projeto biopolítico foi possível eliminar os indesejáveis da sociedade. Em última análise, tais fatos corroboram para a perspectiva de que a modernidade é marcada pela construção do campo de concentração, símbolo não apenas do regime nazista, mas de um espaço biopolítico absoluto. Emblema de horror e barbárie, “o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra” (AGAMBEN, 2010, p. 164, grifos do autor). O estado de exceção é a suspensão provisória da ordem, porém no caso do Estado totalitário, Agamben ressalta que esse se configurou como

medida permanente, tendo em vista que a suspensão efetivada por Hitler era por tempo indeterminado. Ademais, “podemos observar que o estado de exceção tem historicamente criado espaços prediletos de recrutamento da vida humana aos quais podemos denominar de *campos*” (NASCIMENTO, 2016, p. 22). Faz-se necessário recorrer a ele para constituir o campo de concentração, espaço no qual a absoluta ausência de normas comprova que aquilo que, “fora relegado pela imaginação do homem a uma esfera além da competência humana pode ser fabricado aqui mesmo na Terra” (ARENDDT, 1989, p. 497).

Considerações finais

“Existe uma humanidade do homem que se possa distinguir e separar da sua humanidade biológica?” (AGAMBEN, 2008, p. 62). Questão crucial e responsável por nortear nossas investigações, a indagação agambeniana atentou para a necessidade de entender o homem a partir da condição de vida que é o campo de concentração. No entanto, de antemão foi indispensável ter em mente a complexidade do que se pretendia compreender, ademais o fato de a resposta se fundamentar num conjunto de conceitos políticos. Ao discorrer sobre algumas peculiaridades do século XX, Agamben evidenciou no domínio público e político, a ocorrência de fenômenos diametralmente interligados. Ao enfatizar elementos como a biopolítica, o regime nazista e o estado de exceção, o filósofo traz à tona o resultado da imbricação desses fenômenos na Era Moderna. Acontecimentos de caráter eminentemente político e que propiciaram a construção do campo, tornando Auschwitz um marco abissal e inapagável na história da humanidade.

Os *lager* nazistas simbolizaram a efetivação de um processo de negação da vida, exemplo disso foi a existência de Auschwitz, um dos campos em que se produzia a morte em massa. Entretanto, cabe ressaltar que nas condições daquele espaço biopolítico não se dizia morte, pois os que pereceram já não eram nem mais considerados humanos. Os que

estavam no liame entre a vida e a morte eram seres indefinidos, como corpos em que transitavam continuamente a fisiologia, a medicina e a biopolítica, estavam à espreita e à espera. Logo, a representação mor da *zoé* na modernidade se deu na figura do muçulmano, o espectro vital, a máquina vegetativa que circulava nos campos. A terminologia era utilizada, sobretudo em Auschwitz para designar a redução humana à *zoé*. O muçulmano era a figura-limite originária dos experimentos nazistas nos *lager*, a espécie resultante da desumanização, da perda de dignidade e respeito à pessoa humana.

O muçulmano designa a homogeneização dos homens e é o paradigma do Estado totalitário, isto é, o novo sentido da humanidade fabricado nos campos de concentração e extermínio. A categoria de humano tem como contraponto a condição de muçulmano, o não homem, aquele que foi reduzido a um feixe de reações, se tornou supérfluo e, portanto, passível de ser aniquilado. Reduzidos a *zoé*, os habitantes do campo de concentração eram a exímia expressão da vida biológica e isso significa dizer, que os *lager* nazistas foram os espaços destinados à existência nua e crua. No campo, os indivíduos eram destituídos, gradualmente ou não, das características propriamente humanas. Sendo-lhes retirada a possibilidade de qualquer forma de vida, os muçulmanos perdiam a capacidade para o exercício, por exemplo, do *bíos politikos* e do *bíos theoretikos*. Em suma, em resposta à indagação agambeniana concluímos que existe outra humanidade além da conferida biologicamente. “Existe, [...] um ponto em que, apesar de manter a aparência de homem, o homem deixa de ser humano. Esse ponto é o muçulmano, e o campo é, por excelência, o seu lugar” (AGAMBEN, 2008, p. 62). Tomando como ponto de partida as considerações do pensador, podemos ir além e abordar o campo por um viés antropológico, o que nos leva com toda certeza, a admitir o culminante grau de privação da dignidade humana. Auschwitz e todo experimento biopolítico nazista desembocam na inumanidade e deixam na História o exemplo indelével do não homem.

Referências

- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, G. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Portugal: Vegas, 1998.
- BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PASQUINO G. *Dicionário de política I*. Tradução Carmen C. Varriale [et al]. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- FOSCHIERA, R. Exceção e autenticidade: um encontro possível entre Giorgio Agamben e Charles Taylor. In: CARVALHO, M.; PIZZI, J.; PISSARRA, M. C. P.; NAPOLI, R. B. di. *Ética e Filosofia Política*. Coleção XVI Encontro ANPOF. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 211-235.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- MACHADO, R. Por uma Genealogia do Poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012.
- MILLS, C. *Biopolitics*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2018, p. 44. Tradução nossa.
- NASCIMENTO, D. A. A exceção colonial brasileira: o campo biopolítico e a senzala. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 28, 2016, p. 20.

Data de registro: 05/12/2019

Data de aceite: 06/04/2020