



Imagem gerada por IA (Midjourney) a partir dos termos: Collage art, disobedient, digital art, abstract, revolution, resistance, democratic, utopia, organical machine

AGAMBEN CONTRA

AGAMBEN: POR UMA VIDA NUA*

Daniel Arruda Nascimento

Resumo

No conjunto da obra de Giorgio Agamben, mas especialmente em seu célebre projeto político-filosófico, o conceito de *vida nua* aparece basicamente como a prestação fundamental do poder soberano e o elemento originário do mundo jurídico-político ocidental, em relação residual dissecada pela ameaça e pela violência. A investigação que ganha corpo nas reflexões que ora se resume tem o propósito de elucidar se há elementos na obra do filósofo que autorizem lançar outro olhar sobre a vida nua, para além de sua concepção teórica mais evidente. Abrangendo o longo período que separa *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* de *Quando la casa brucia*, com vinte e cinco anos de produção ininterrupta, procuramos agora aquilatar se há outro lado da vida nua, se o conceito pode ser observado por outro ângulo, que alternativas suporta, que sugestões infere, quais suas potencialidades, tanto pelos elementos arrolados pelo próprio autor quanto pelas acepções que podemos construir por vias argumentativas independentes. Assim como para o filósofo italiano, lemos em uma entrevista datada do início desse percurso, a leitura de Walter Benjamin pode servir de antídoto para o pensamento de Martin Heidegger, Giorgio Agamben talvez possa servir de antídoto contra si mesmo.

Palavras-chave

Giorgio Agamben; vida nua; nudez.

AGAMBEN VERSUS AGAMBEN: FOR A BARE LIFE

Abstract

In the work of Giorgio Agamben as a whole, but especially in his famous political-philosophical project, the concept of *bare life* basically appears as the fundamental provision of sovereign power and the original element of the Western legal-political world, in a residual relationship dissected by the threat and by violence. The investigation that takes shape in the reflections that are now summarized has the purpose of elucidating whether there are elements in the philosopher's work that authorize taking another look at bare life, beyond its most evident theoretical conception. Covering the long period that separates *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* from *Quando la casa brucia*, with twenty-five years of uninterrupted production, we now seek to assess if there is another side to bare life, whether the concept can be observed from another angle, what alternatives it supports, what suggestions it infers, what its potentialities are, both by the elements listed by the author himself and by the meanings that we can construct through independent argumentative paths. Just as for the Italian philosopher, we read in an interview dated from the beginning of this journey, Walter Benjamin's reading can serve as an antidote to the thought of Martin Heidegger, Giorgio Agamben can perhaps serve as an antidote against himself.

Keywords

Giorgio Agamben; bare life; nudity.

Submetido em: 14/03/2023
Aceito em: 25/03/2023

Como citar: NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma vida nua. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 104-120, jul./dez. 2022.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

* O presente texto expressa o resultado do desenvolvimento do projeto de pesquisa *Por uma vida nua: releituras de Giorgio Agamben (2022-2023)*, em Pós-Doutoramento junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a supervisão do professor Andityas Soares de Moura Costa Matos. A entrevista citada indiretamente na última frase do resumo consta nas referências bibliográficas (AGAMBEN; COSTA, 2006).

No incógnito ano de 2020, Giorgio Agamben faz publicar primeiro o texto, depois o livro, com o título *Quando la casa brucia*. Escrito provavelmente em setembro e outubro de 2020, quando a pandemia do novo coronavírus já havia interrompido a vida no planeta há vários meses, o escrito pode parecer mais um lamento de pandemia, a exemplo de vários outros que publicara especialmente no site da editora *Quodlibet*, salpicados dos sabores advindos das restrições à nossa liberdade republicana e contemporânea e do testemunhável fato de estar a nossa cultura democrática aprofundando em barbáries.¹ Contudo, parece-me que o texto é bem mais que isso: ele traz intuições que extrapolam o momento vivido, algumas delas já plenamente presentes no percurso filosófico do professor italiano. Esse texto carrega em si o movimento que procuro esmiuçar nas reflexões que aqui se seguem, ele se alimenta dele. Afinal, “apenas na casa em chamas se torna visível o problema arquitetônico fundamental”.² Por um lado, o mundo conhecido está em ruínas, pretendemos governar o próprio naufrágio, restam o pânico e a patifaria aos nossos apelos, somos impactados por um estado de exceção permanente e pela constante mobilização da condição de emergência, a casa queima não se sabe bem desde quando, ao menos desde 1914, talvez desde quando o impulso cego da humanidade para o progresso se uniu à potência do fogo e da máquina, eliminando tudo o que parecia restar íntegro e vivo.³ Por outro lado, se vivemos “como se o poder cercasse de capturar a todo custo a vida nua que produziu [...] com todo dispositivo possível, não somente policialesco, mas também médico e tecnológico”, a vida é “por definição ineludível”, o homem não pode ser reduzido à “pura existência biológica”, escapando a toda captura definitiva, é possível vislumbrar “a outra vida, aquela que não vivi enquanto acreditava de vivê-la”, restituir politicamente “a vida à sua natureza”.⁴ São esses indícios de um movimento pendular que dão margem à resistência da vida nua. Vida é potência, está imbuída de pujança própria que desafia todo dispositivo, toda tentativa de controle irrestrito, não se deixa imobilizar completamente. Em sua exuberância de energia, a vida natural encontra caminhos para se estender e resistir quando confinada. Além disso, a vida nua nunca pode ser reduzida à vida biológica. Por conceito, a corporeidade da vida nua nunca pode ser reduzida ao trançado de sensações e metabolismos que a sustentam. Sem cair na tradicional depreciação filosófica do corpo, compreendendo que vida biológica não traduz a experiência total da vida, podemos ler a citação seguinte: “que a alma e o corpo são indissociavelmente articulados – isto é espiritual. O espírito não é um terceiro entre a alma e o corpo: é apenas a sua sutil, maravilhosa coincidência. A vida biológica é uma abstração e é esta abstração que se pretende governar e curar”.⁵

Na primeira parte deste estudo, publicada durante o segundo semestre de 2022, tratava-se de realizar uma revisão geral do conceito de vida nua, tal como ele aparece no curso da obra filosófica de Giorgio Agamben. Cuidava-se, ali, de demonstrar que os sentidos do termo *vida nua* vêm em diversas passagens confundidos com os sentidos da vida natural, embora todo o esforço do filósofo italiano seja pela demarcação das suas diferenças, em direção à valorização metodológica e paradigmática da vida nua em

¹ Sobre o inventário das publicações do filósofo italiano durante a pandemia, conferir artigo veiculado pela *Revista (Des)troços* (cf. NASCIMENTO, 2021).

² AGAMBEN, *Quando la casa brucia*, p. 11.

³ Cf. AGAMBEN, *Quando la casa brucia*, pp. 09–10.

⁴ AGAMBEN, *Quando la casa brucia*, pp. 11–12 e 16.

⁵ AGAMBEN, *Quando la casa brucia*, p. 14.

confronto com o poder soberano.⁶ Agora, como anunciado anteriormente, queremos encontrar caminhos para se pensar o outro lado da vida nua, oferecer elementos que permitam elaborar alternativas políticas e éticas que tragam à baila as potencialidades da nudez filosoficamente compreendida. Trocando em miúdos, consoante a obra do filósofo italiano, *vida nua* é conceito gêmeo de *poder soberano*: seja qual for o momento histórico ou teórico por nós aproximado, toda vez que há constituição do poder soberano há como excrescência a vida nua. Ademais, na dinâmica de uma relação originária de exceção, a expressão *vida nua* reúne um conjunto de qualidades e imagens que a expressam como desprovida, desprotegida, expropriada, exposta, precária, provisória, vulnerável. Como resta claro em uma passagem paralela de *Il regno e il giardino*, uma pessoa nua é diferente de uma pessoa desnudada, a simples nudez de um corpo é diversa da nudez de um corpo que venha espoliado de suas vestes, vida é diverso de vida nua.⁷ Cumpre agora avaliar se há outro lado da vida nua, se ela pode ser observada por outro ângulo, se há ali potencialidades, tanto pelos elementos arrolados pelo próprio autor quanto pelas acepções que podemos construir pelas nossas próprias vias argumentativas.

Estamos em condições de acompanhar as distintas acepções conceituais de *vida nua* tais como apresentadas em diferentes momentos por Giorgio Agamben. Desde o lançamento do primeiro volume de seu projeto filosófico mais conhecido no curso do ano de 1995, havia ficado evidente a preferência por um conceito que tivesse uma relação direta e residual com o conceito de *poder soberano*, o que se evidencia pelo título da obra, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, assim como a sutil diferença que deveria deslocá-lo da noção de vida natural, na medida em que *vida nua* é mera vida experimentada pelo poder soberano. Gostaríamos agora de avançar nesse terreno, girando o ângulo de observação sobre a *vida nua*, sem se deixar limitar pela exegese das obras do filósofo, compreensões, sentidos e influências, ou se empenhar apenas na busca por uma melhor expressão teórica que auxilie a sua recepção. Também não temos a intenção de sugerir que as interpretações de sua obra promovidas até a atualidade tenham sido equivocadas. Baseado na experiência produtiva filosófica de Giorgio Agamben, mas se movendo por vezes contra teses consolidadas, se necessário for, e sem prejuízo de outras referências que auxiliem nesse processo, temos então o propósito de defender outro olhar sobre o conceito de *vida nua*. São estas disposições que podem extrapolar o espaço deste texto, que estão em alguma medida aqui aventadas e apontam para desenvolvimentos futuros.

Podemos conhecer o panorama completo do recente, porém ressonante e incontornável, programa filosófico denominado genericamente de *Homo Sacer*, cujo plano consiste em quatro fases. Uma primeira fase, em que figura o livro *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* (1995), serviria para situar as principais questões e os conceitos que servem de referência. Uma segunda fase, composta de uma sequência de diversas investigações genealógicas sobre paradigmas influentes no desenvolvimento e na política das sociedades ocidentais, seria preenchida por *Stato di eccezione* (2003), *Stasis: la guerra civile como paradigma politico* (2015), *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento* (2008), *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2007) e *Opus Dei: archeologia dell'ufficio* (2012). A terceira fase teria como

⁶ Cf. NASCIMENTO, 2022, artigo publicado na *Revista Sofia* de Filosofia sob o título *Agamben contra Agamben: por uma revisão do conceito de vida nua*.

⁷ Cf. AGAMBEN, *Il regno e il giardino*, p. 92.

filho único o livro *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone* (1998) e a quarta e última fase dois livros cabedais, *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita* (2011) e *L'uso dei corpi* (2014). Nesse percurso e desde o início tratava-se de afirmar que "a prestação fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura".⁸ Todavia, se na introdução do primeiro volume temos uma firme posição sobre a exigência de "uma política integralmente nova – ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua", sob pena de permanecermos aprisionados e sem alternativas de saída,⁹ o livro termina com um parágrafo que traz uma afirmação enigmática e não suficientemente explorada pela literatura secundária: contrapondo a expressão *forma-de-vida* à *forma de vida* versada na vida nua, isto é, dominada pelo funcionamento próprio de uma vida nua, desprovida de direitos e exposta à morte pelo poder soberano, o filósofo italiano denomina *forma-de-vida* a um ser que é apenas sua *nua existência*, uma vida que é sua forma e resta inseparável de sua forma, mas é ainda *nudez*.¹⁰ Segundo a passagem, essa é uma vida nua, de uma outra forma de nudez, que deverá ser procurada além do campo de pesquisa definido pela interseção entre política e filosofia, ciência médico-biológica e direito. Igualmente surpreendente é o fato do prólogo do último livro da série se iniciar com uma observação que parece retórica e de menor relevância, mas que traduz afinal o sentimento último do autor, qual seja, que a nossa forma-de-vida é clandestina, "tão íntima e vizinha que, se tentamos aferrá-la, deixa em nossas mãos apenas o impenetrável, a tediosa cotidianidade".¹¹ Se vida nua e forma-de-vida têm em comum ser diferente da vida natural de zoé, do simples fato de existir como ser vivo, e diferente da vida definida pelo convívio humano, da vida política da *bíos*, não abrem para uma existência desconhecida, não estão comprometidas com um modo de existência que não seja terráqueo e em alguma medida conhecido.

Antes de entrar de chofre no tema que nos interessa, peço licença ao leitor para recuperar brevemente algumas passagens nas quais tive a oportunidade de lidar diretamente com o conceito de vida nua. Apresento um inventário expositivo que nos auxilia a compreender também a evolução dos usos realizados pelo filósofo italiano. Na pesquisa que intitulei de *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, procurando reconstruir o caminho de *vida nua* na obra de Giorgio Agamben, notamos que "em *La comunità che viene*, publicado pela primeira vez em 1990, a expressão havia surgido para designar o anteparo da última expropriação da pequena burguesia planetária, da última frustração da individualidade. Herdeira do mundo agora desprovido de classes, frente à sociedade de consumo vazia e à sociedade do espetáculo desesperado, a classe burguesa tornada universal não escapa à constatação de ir de encontro à vida nua. Em *Mezzi senza fine*, coletânea publicada em 1996, a expressão é citada por duas vezes. No capítulo *Note sulla politica*, datado de 1992, o filósofo diz que a vida nua, portadora do nexa soberano e do limiar indecível entre violência e direito, é hoje abandonada a uma violência tanto mais eficaz quanto anônima e cotidiana. Já no capítulo intitulado *Forma-di-vita*, datado de 1993, o filósofo se refere à vida nua como aquela vida exposta à ameaça de morte que, por isso mesmo, veio a se tornar o fundamento do poder soberano. O poder absoluto e perpétuo do soberano não teria como fundamento a vontade política, mas a vida constantemente

⁸ AGAMBEN, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, p. 202.

⁹ AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 15.

¹⁰ Cf. AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 211.

¹¹ AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, p. 11.

exposta à morte, que somente adquire conservação e proteção na medida em que se submete ao poder de vida e morte do soberano. Essa mesma vida nua é hoje, reconhecido o estado de exceção permanente, tornada a forma de vida dominante e normal".¹² No seu programa filosófico, essas duas últimas visões são aquelas que prevalecem: "considerando que o estado de natureza é um estado de exceção sempre presente de modo virtual no estado civil, que a fundação da sociedade é continuamente operante pela ação da decisão soberana, e que a decisão soberana refere-se imediatamente à vida dos cidadãos, essa vida pode ser definida sobretudo como vida nua (do *homo sacer*, do *friedlos*, do *wargus*). Está clarificada a expansão da circunferência do *homo sacer*".¹³ O fato do Direito Constitucional e Penal estabelecerem normas protetivas e medidas penais que podem ser eventualmente aplicadas para conter ou punir posteriormente ações de exposição à morte violenta não inviabiliza a potencialidade da tese. Ocorre que a simples exposição à morte já é mortífera e o que importa à vítima é ser exposta, seja pela ação violenta direta, seja pelo abandono. O que importa àquele que sofre a agressão, longe dos olhos do Estado ou por uma ação inconfessada do próprio Estado, a circunstância teórica de ser ele um sujeito de direitos?

Anos depois, nas páginas de *Umbrals de Giorgio Agamben*, quando se cuidava de chamar a atenção para a presença dos hífen em *forma-de-vida*, escrevi que "a vida humana assume sempre o aspecto de um caminho percorrido e a percorrer, e sendo compartilhado o caminho, a vida é invariavelmente política. Rara não é a intuição de que opções de caminhos são opções políticas. O poder político que conhecemos no nosso tempo, todavia, opera com a separação da *vida nua*, com a sua identificação, seu isolamento e sua vivissecção, salienta o filósofo italiano. E a *vida nua*, antes oriunda da relação com o poder que o ameaça de morte, por sua instituição ou por sua manutenção, se afirma na qualidade de uma *forma de vida* dominante, sem hífen, fazendo da *forma-de-vida*, com hífen, impossível. O que resta é o abandono da vida ou a vida acatada somente enquanto extratos sociais continuamente recodificados. A *forma de vida*, escrita sem hífen, indica uma separação ontológica e política que degenera em formações identitárias necessariamente suportadas pelos que vivem em uma comunidade socialmente demarcada, mas que redundam em expropriação e controle heterônomo. Técnicas políticas e tecnologias da subjetividade cooperam no sentido de fazer cada vez mais presente a desagregação da *forma-de-vida*, com hífen, com a residual transfiguração em jaez comum da *forma de vida*, sem hífen".¹⁴ Não estava eu até esse momento em condições de levantar algumas das questões que trago nessas linhas. Não estava eu, por exemplo, em condições de indagar se poderia a vida nua ser uma outra visão de forma-de-vida. Se, dilatando a noção de vida nua, ela for compreendida como uma vida inseparável de sua forma, assim como o corpo nu adquire a forma original sem a veste que lhe cobre, a vida nua será uma irmã gêmea da forma-de-vida.

Já no livro *Em torno de Giorgio Agamben*, quando buscava absorver o impacto de *L'uso dei corpi* sobre o programa filosófico, escrevi que

[...] podemos notar claramente que o projeto se permitiu ser envolto por uma polarização desejada entre *vida nua* e *forma-de-vida*. [...] Em *L'uso dei corpi*, se alguma dúvida persistia em relação ao protagonismo da *vida nua* no projeto de

¹² NASCIMENTO, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, p. 169.

¹³ NASCIMENTO, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, pp. 166-167.

¹⁴ NASCIMENTO, *Umbrals de Giorgio Agamben*, p. 131.

pesquisa, ela está inteiramente esclarecida. [...] Como elemento novo no último volume da série, no que se refere à configuração da *vida nua* para fins conceituais, temos apenas uma articulação com a antropogênese, redundando em uma simetria ulterior e adicional entre a imagem do escravo, a técnica moderna, a máquina instrumental e a vida política, tornada *vida nua*¹⁵.

Bem no início, ao esforçar-se por explicar o seu programa filosófico, o filósofo italiano havia anunciado que “no centro desse quarto livro estarão os conceitos de forma-de-vida e de uso [...] o que está posto em jogo ali é a tentativa de capturar a outra face da vida nua, uma possível transformação da biopolítica em uma nova política”.¹⁶ Pode ser que os seus objetivos não tenham sido plenamente cumpridos, dada a dificuldade da tarefa imposta. Esse momento, contudo, é especialmente aquele no qual o filósofo consente formular e crescer algumas afirmações categóricas ao conjunto que já havia liberado. Assim termina o prólogo do livro que conclui o extenso programa:

[...] somente se o pensamento for capaz de encontrar o elemento político escondido na clandestinidade da existência singular, somente se, para além da cisão entre público e privado, política e biografia, *zoé* e *bios*, for possível delinear os contornos de uma forma-de-vida e de um uso comum dos corpos, a política poderá sair do seu mutismo e a biografia individual da sua idiotice¹⁷.

A hipótese de trabalho da investigação que aqui tem lugar consiste em elucidar se há elementos na obra de Giorgio Agamben que autorizem lançar outro olhar sobre a *vida nua*, para além de sua acepção teórica mais evidente. Intencionamos perquirir se é possível, a partir de elementos encontrados na própria obra do filósofo de referência, em via interpretativa autônoma, conceber outra acepção conceitual de *vida nua*, ainda que tenhamos que recorrer a movimentos de transposição. Trata-se, inobstante, de um gesto familiar ao seu próprio modo de produzir. Ao longo da produção filosófica de Agamben, não são poucos os momentos em que o autor se permitiu realizar deslocamentos e confessadas inversões. No início da jornada de *Nudità*, capítulo que dá origem ao livro de mesmo nome publicado em 2009, ele acrescenta a ela a experiência da performance promovida por Vanessa Beecroft na *Neue Nationalgalerie* em Berlim em 2005, na qual cem mulheres nuas, em pé, imóveis e indiferentes, eram expostas aos visitantes espectadores. A cena, composta também pelo fato de homens vestidos observarem corpos femininos nus, apela invariavelmente a questionamentos sobre a corporeidade humana e o papel do corpo feminino, sobre relações de poder. Faz recordar rituais sadomasoquistas de inspeção das vítimas e fortes imagens de prisioneiros torturados por militares e agentes carcerários, mas sugere igualmente inversões: são as mulheres nuas, em posição implacável e severa, os anjos que portam o juízo final aos visitantes atordoados que estão em inofensiva posição de espera.¹⁸

No capítulo essencial de *Nudità*, o filósofo se pergunta algumas vezes o que significa nudez, ou a nudez humana, e toma como primordial referência a história bíblica da criação do mundo e da humanidade, na qual há um jardim plantado por Deus, uma árvore do conhecimento do bem e do mal e dois primeiros humanos chamados Adão e

¹⁵ NASCIMENTO, *Em torno de Giorgio Agamben*, pp. 23-24.

¹⁶ AGAMBEN; COSTA, *Entrevista com Giorgio Agamben*, p. 01.

¹⁷ AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, p. 18.

¹⁸ Cf. AGAMBEN, *Nudità*, pp. 83-85.

Eva.¹⁹ O início do livro de Gênesis assinala que ambos viviam juntos, estavam nus e não experimentavam nenhuma vergonha. Tão-somente quando desobedecem à ordem de não comer do fruto da árvore do conhecimento, percebem que estão nus e correm para se vestir. “A transgressão do comando divino implica assim na passagem de uma nudez sem vergonha a uma nudez que deve ser coberta”.²⁰ Na narrativa bíblica, a serpente que os tenta promete que seus olhos se abrirão e eles terão o conhecimento que é exclusivo dos deuses. De fato, ao comer o fruto, os seus olhos se abrem, mas ao invés de experimentarem alguma iluminação veem unicamente a sua nudez. Assim, “a consciência da nudez é, uma vez mais, reconduzida a uma privação, é só consciência que qualquer coisa de invisível e insubstancial [...] é perdida”.²¹ Depois do passo que simboliza a queda do casal primevo, então, o que resta é um ser humano que sente vergonha por estar nu e sente a perda de algo que mal conhece. Uma nudez assim configurada é desnudamento, resultado de uma operação que faz ficar nu: “assim como para a vida nua, a corrupção da natureza revelada no pecado não preexistia a ele, mas vem ao invés produzida por ele”.²² A condição ameaçadora da vida nua produzida pelo poder soberano tem em comum com a nudez produzida pela queda do primeiro casal o fato de ser o resultado de uma operação que subtrai algo que devia constituir outra vida ou outra nudez. Remover o dispositivo de forçado desnudamento e de culpa, que corrompe um estado original de ser, deve ser o desafio de quem decide pensar a nudez humana. Nas palavras do filósofo italiano, ainda que em texto indireto, a sua intenção é patente:

uma investigação que objetive confrontar-se seriamente com o problema da nudez deveria primeiramente retornar arqueologicamente à fonte da oposição teológica nudez-veste, natureza-graça, não para atingir um estado original precedente à cisão, mas para compreender e neutralizar o dispositivo que a produziu.²³

Algumas pontas soltas deixadas propositalmente pelo filósofo italiano sugerem a hipótese de trabalho que ora se apresenta. Em *L'aperto: l'uomo e l'animale* de 2002, no qual é objeto de estudo a máquina antropogênica clássica que separa o homem do animal, por duas vezes faz-se alusão à *possibilidade de reconciliação do homem com a sua natureza animal*, à possibilidade do homem, enquanto pastor do ser, se apropriar novamente de sua animalidade em latência.²⁴ Animalidade, cabe acrescentar, que remete a uma realidade nua: diferença inequívoca dos animais em relação aos homens é a ausência de esforço para esconder a sua nudez, é a relação imanente entre corporeidade e mundo vivente. Não apenas o peito no animal está aberto em pelos ou escamas, mas as suas partes sexuais estão à mostra e encostam-se a outros corpos e ambientes sem especial pudor. O mesmo se diga, de uma forma talvez ainda mais enfática, em relação às plantas, às árvores e demais vegetais. Como escreve a liderança indígena Daniel Munduruku, se o leitor permitir aqui uma referência atípica, “no momento em que o ser humano colocou-se acima das outras coisas criadas, ele decretou seu desligamento da teia da vida”. Na nossa realidade florestal sul-americana, se escutarmos povos ancestrais, os povos originários do nosso país, veremos que “foram eles que nos

¹⁹ Acompanhamos neste parágrafo a versão de *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Paulus, 1985.

²⁰ AGAMBEN, *Nudità*, p. 104.

²¹ AGAMBEN, *Nudità*, p. 115.

²² SALZANI, *Nudità e vita*, p. 135.

²³ AGAMBEN, *Nudità*, p. 98.

²⁴ Cf. AGAMBEN, *L'aperto: l'uomo e l'animale*, pp. 11 e 82.

ensinaram que é preciso estar nu diante do universo para que vivamos sua essência. Esse é um apelo a todos nós que tentamos tornar a vida complexa".²⁵ A última página de *Quando a casa brucia*, a recente publicação que mencionei no início dessas linhas, pendulando mais uma vez entre os diagnósticos de época e as escapatórias possíveis, termina com um parágrafo solto no qual vida nua e animalidade voltam a copular para espalhar alguma semente túrbida. Cito-o abaixo.

O homem hoje desaparece, como uma faixa de areia cancelada na orla da praia. Mas o que toma o seu lugar não é mais um mundo, é só uma vida nua muda e sem história, à mercê dos cálculos do poder e da ciência. Talvez seja inobstante somente a partir desta destruição que qualquer outro poderá um dia lentamente ou bruscamente aparecer – não um deus, certamente, mas também nenhum outro homem – um novo animal, talvez, uma alma de outra maneira vivente [...].²⁶

Na obtusa pesquisa registrada em *Altíssima povertà*, o modelo escolhido para se refletir sobre a possibilidade de uma vida fora do Direito, das capturas próprias do edifício jurídico que sustenta as sociedades estatais e domina convívio humano e vida cotidiana, é uma *vida que se pretende nua*. De acordo com o que nos informa a tradição religiosa, o pai da experiência franciscana inaugura a sua travessia espiritual despindo-se das roupas de sua família em praça pública, em gesto que não era apenas simbólico. Para a tradição monástica, a escolha de uma vestimenta que passou a ser denominada de hábito designa uma atitude, um modo de vida ou uma virtude.²⁷ Para os franciscanos, a adoção de um hábito comum e simples era também um modo de sinalizar que as roupas não tinham qualquer importância, nem lhes pertenciam, era apenas um meio que lhes permitiam andar entre os homens em sua cultura de vestir-se encobrendo a sua nudez, um modo de evitar o escândalo que de outro modo seria inevitável. Notemos uma profunda afinidade com o sentimento dos indígenas brasileiros ao se verem confrontados com o mundo dos brancos: percebendo o impacto nocivo e a curiosidade que a imagem dos seus corpos nus causava na população rural vizinha e nos habitantes das grandes cidades, os indígenas brasileiros aprenderam ao longo do tempo de contato que passar a usar roupas ocidentais, cobrindo parte do corpo, era não apenas um modo de serem minimamente aceitos como de serem deixados em paz e poderem continuar a viver como antes.²⁸ Para os indígenas brasileiros em contato com os brancos, usar *shorts* e *t-shirts*, assim como evitar perfurações e adornos que se ostentam em corpos nus, foi uma opção política, uma estratégia de sobrevivência e proteção, um modo de ficar longe dos olhos maldosos dos habitantes do mundo civilizado. Para Francisco de Assis, a adoção de túnicas feitas de sacos velhos e remendados e a rejeição a roupas delicadas e coloridas era um modo de expressar a desejada pobreza, ser discreto por estar vestido como os pobres da época, proteger do frio e se vestir minimamente para não ofender com a nudez.²⁹ Se bem que se

²⁵ MUNDURUKU, *Das coisas que aprendi*, pp. 42-43.

²⁶ AGAMBEN, *Quando a casa brucia*, p. 19.

²⁷ Cf. AGAMBEN, *Altíssima povertà*, pp. 24-27.

²⁸ Cf. VILAÇA, *O que significa tornar-se outro?*, pp. 57-58.

²⁹ As expressas recomendações envolvendo as vestes dos frades estão presentes em diversos escritos e ditados de Francisco de Assis, presentes igualmente tanto na *Regra não-bulada* de 1221, quanto na *Regra bulada* de 1223 (cf. FRANCISCO DE ASSIS, 2000, pp. 132-133 e 140-142). Se o santo vivesse hoje talvez tivesse uma percepção diferente das roupas de um pobre: nossos pobres contemporâneos usam aquilo que lhes cai nas mãos, estão normalmente mais coloridos

pudesse, a nudez seria certamente a primeira opção, como precisou sê-lo no momento da definitiva ruptura com a herança paterna e com o mundo patrimonial sistêmico. Abaixo, reproduzo a passagem narrada por Tomás de Celano, o lancinante gesto de libertação, flagrante nos primeiros escritos franciscanos.

Vendo que não poderia afastá-lo do caminho em que se metera, o pai cuidou apenas de reaver o dinheiro. [...] Apresentou-o depois ao bispo da cidade, para que, renunciando em suas mãos a própria herança, devolvesse tudo que possuía. Francisco não se recusou [...] diante do bispo, já não suportou demoras e nada o deteve. Nem esperou que falassem, nem ele mesmo disse nada. Despiu-se imediatamente, jogou ao chão suas roupas e as devolveu ao pai. Não guardou nenhuma peça de roupa, ficou completamente nu diante de todos.³⁰

Os franciscanos, todavia, não teriam, com o recurso a uma nudez não ofensiva, apenas concebido um modo de vida, segundo Agamben em *L'uso dei corpi*, teriam teorizado sobre a superação da hierarquia aristotélica entre os três tipos de alma que vicejam em todo ser vivente, vale acrescentar, entre vida intelectual, vida sensitiva e vida vegetativa. O escolástico João Duns Escoto teria defendido que a vida intelectual, reunindo em si os atributos da vida sensitiva e da vida vegetativa, sensibilidade, apetência e movimento, nascimento, nutrição, crescimento e reprodução, não as subordina ou absorve, mas as conduz a uma maior perfeição, restando intactas. Os teóricos franciscanos teriam elaborado a forma de uma nova corporeidade,³¹ embora a escola franciscana mantenha a firme distinção entre as duas formas no composto humano, corpo e alma, sendo a alma profusamente múltipla e, ao mesmo tempo, uma em seu interior ainda sobreposta ao corpo que a apresenta ao mundo dos homens.³² Para o humanismo franciscano, não há conflito entre corpo e alma, ambos estão a serviço de uma vida livre, "porque a liberdade psicológica acompanha a liberdade ontológica e espiritual".³³ Apesar de utilizar uma linguagem medieval carregada das influências de sua época, percebendo o corpo como a área de domínio da alma, é possível intuir dos escritos contemporâneos a Francisco de Assis que o corpo seja um grande parceiro da alma, um cúmplice no caminho da vida.

Ao final de *Che cos'è un dispositivo?*, Giorgio Agamben salienta que "as sociedades contemporâneas se apresentam como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação" e que "o inócuo cidadão das democracias pós-industriais [...] são comandados e controlados por dispositivos até os mínimos detalhes".³⁴ Escrevendo alguns anos depois, o filósofo sul-coreano radicado na universidade alemã Byung-Chul Han tem um capítulo intitulado *Sociedade da exposição* em seu livro *Sociedade da transparência* no qual explora a relação entre os dispositivos de exposição e a configuração da mercadoria. Escrevendo sobre a nossa própria época histórica, ele salienta que "as coisas, agora transformadas em mercadorias, têm de ser *expostas* para ser, seu valor cultural desaparece em favor de seu valor expositivo".³⁵ É como se o que não

porque não têm condições de fazer combinações, usam qualquer peça de roupa que cumpra a sua função.

³⁰ FRANCISCO DE ASSIS, *Escritos e biografias de São Francisco de Assis*, pp. 188-189.

³¹ Cf. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, p. 291.

³² Cf. BOEHNER; GILSON, *História da Filosofia Cristã*, p. 514.

³³ MERINO, *Humanismo franciscano*, p. 248.

³⁴ AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 32-33.

³⁵ HAN, *Sociedade da transparência*, p. 20, grifos do original.

aparecesse ostensivamente não tivesse existência. Não apenas todo ocultamento deve ser eliminado, em uma sociedade cada vez mais vigiada, mas o movimento contínuo de exposição deve ser promovido por cada um chafurdado no processo de dessubjetivação, mas com vistas à autoafirmação social-mercadológica. "Na sociedade expositiva cada sujeito é seu próprio objeto-propaganda; tudo se mede em seu valor expositivo. A sociedade exposta é uma sociedade pornográfica; tudo está voltado para fora, desvelado, despido, desnudo, exposto".³⁶ O estado de insegurança que alimenta o Estado Securitário reforçado no final do século vinte, associado ao avanço exponencial das tecnologias que ajustam eletronicamente a vida humana e o corpo biológico, depende de uma época que "pode finalmente dar-se ao luxo de navegar nua, livre de qualquer inibição", onde "não há absolutamente nada a esconder [...] tudo se rendeu à sua transparência".³⁷ Nudez em sentido figurado, porque significa simples exposição da realidade nua e crua ou da realidade que se pretende produzir para a vitrine da vida moderna, nudez corporal propriamente dita quando a própria nudez interessa ao procedimento expositor. Notemos como é justamente a parte do nosso corpo que está sempre nua, revela nossos sentimentos e permite a comunicação, que mais sofre nesse processo de conversão comercial. "Na era do facebook e do photoshop o 'semblante humano' se transformou em *face*, que se esgota totalmente em seu valor expositivo [...] é a *forma de mercadoria*",³⁸ o sorriso fácil e modelar se alastra como praga por todos os perfis, agredindo os demais que agora então na posição de concorrentes em busca da felicidade exposta. O maior prejudicado então, nesse estado de coisas, é o rosto humano, o lugar da abertura e da verdade dos seres humanos, o lugar da apropriação da própria imagem, o lugar que designa a condição mesma da política,³⁹ a verdadeira cidade dos homens, o elemento político por excelência, o componente que, se renunciado, implica na abolição de toda dimensão política.⁴⁰ Daí a relevância da profanação desses dispositivos de exposição. A nudez pode ser reabilitada, o caminho não está inteiramente fechado na medida em que ela não se deixa governar sem resistir, ela traz em si potencialidades contrassistêmicas.

O problema da profanação dos dispositivos – ou seja, da restituição ao uso comum do que foi capturado e separado – é, por isso, tão mais urgente. Ele não se deixará colocar corretamente se aqueles que dele se empregam não forem capazes de intervir sobre os processos de subjetivação assim como sobre os dispositivos, para portar à luz aquele Ingovernável que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política.⁴¹

O que vale para a profanação vale para a vida nua. O trabalho da profanação não seria também um trabalho de desnudamento? Uma vida nua seria uma vida que foi capaz de depor a influência desses dispositivos e está aberta ao ingovernável que constitui o antídoto da governabilidade total. Uma vida nua que seria capaz de desnudar a si mesma voluntariamente, sem qualquer apelo expositivo. Essa vida nua estaria assim na zona de contato entre o mundo ético e o mundo político, pequenos gestos de resistência, deposição e arranjo coletivo podem dar origem a uma nova política. Entretanto, escrevendo assim,

³⁶ HAN, *Sociedade da transparência*, p. 22.

³⁷ MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 94.

³⁸ HAN, *Sociedade da transparência*, p. 21, grifos do original.

³⁹ Cf. AGAMBEN, *Un paese senza volto*.

⁴⁰ Cf. AGAMBEN, *Il volto e la morte*.

⁴¹ AGAMBEN, *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 34-35.

não estou afirmando que a transformação do mundo político dependa necessariamente de uma saída no mundo ético.⁴² Dessa desejada vida nua dependeria uma nova política para o nosso tempo? Não, uma nova política surge quando menos se espera e não depende exclusivamente do mundo ético, pequenos e grandes gestos de resistência, bem como pequenas e grandes ações criativas, são desencadeados à margem do engajamento ético de seus atores. O sujeito revolucionário não é necessariamente o sujeito que antes se revolucionou no âmbito do pensamento e do comportamento.

Em um mundo político mosqueado de excepcionalidades e dispositivos de exceção, "no declínio inexorável do Estado-nação e na ampla corrosão das categorias jurídico-políticas tradicionais, o refugiado é, talvez, a única figura concebível do povo do nosso tempo", conclui com uma postura crítica Agamben em *Al di là dei diritti dell'uomo*, incluídos aí evidentemente refugiados, apátridas e todo tipo de pessoa desenraizada por razões políticas ou econômicas, mas é também "a única categoria na qual seja hoje permitido vislumbrar as formas e os limites de uma comunidade política a vir".⁴³ O refugiado é a figura exemplar do fracasso das nossas instituições políticas ao mesmo tempo em que é o retrato da condição do homem político que pode dar origem a novas experiências de comunidade política. Devemos aprender a "reconstruir a nossa filosofia política a partir desta única figura", compreendendo que o estatuto político do europeu, mas não apenas do europeu, poderia ser o de "ser-em-êxodo" e, se alguma vez no futuro for firmado esse passo coletivo, "o cidadão terá sabido reconhecer o refugiado que ele mesmo é".⁴⁴ Um espaço político antissoberano e extraterritorial seria o ambiente de vida de um *ser-em-êxodo* que definisse a condição de ser político. Pode ser difícil, mas não é impossível, imaginar uma comunidade política mundial de peregrinos e andarilhos, de cidadãos que são *seres-em-êxodo* e tomam posição nos negócios humanos, participam da vida pública, adquirem direitos aonde quer que estejam. Os migrantes contestam as categorias de soberania e território, nos desafiam a imaginar outro mundo. Tomar o migrante como uma desejada vida nua seria reconsiderar a vida como migração, o resultado de uma escolha de travessia, a saída de um lugar para o outro, o que em última análise reproduz a condição humana mais corriqueira. Tomar a condição do estrangeiro

⁴² Tocamos nesse ponto em uma questão que atravessa toda a obra de Giorgio Agamben, qual seja, o refúgio da política na ética. Leitores e interlocutores do filósofo italiano constantemente o acusam de apresentar soluções éticas para os problemas políticos que coloca. O indício mais evidente dessa tendência seria o apelo ao conceito de *forma-de-vida*. Não dá para esperar que o espaço político seja "mais ético". Depois de oferecer diagnósticos políticos que parecem fechados e sem solução possível, seria de se esperar que alternativas fossem apresentadas no mesmo terreno. Contudo, já me manifestei outras vezes nesse sentido, talvez seja exigir demais dos nossos filósofos a abertura de saídas nos becos em que nos meteram, isto é, a crítica do presente tem, por si só, um enorme valor, provocando pensamento e ação.

⁴³ AGAMBEN, *Mezzi senza fine*, p. 21.

⁴⁴ AGAMBEN, *Mezzi senza fine*, pp. 21 e 28-29. Notemos como, quando questionado sobre a consideração da noção de *êxodo* em entrevista concedida à Flavia Costa nas imediações do relançamento de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, o filósofo tem uma postura bastante dúbia. Afirmando categoricamente: "não estou muito convencido de que o êxodo seja hoje um paradigma verdadeiramente praticável", ele se deixa conduzir por referências que valorizam enfaticamente a condição de êxodo, tais como a história da relação entre a vida monástica e o Império Romano e a cidade celeste peregrina de Agostinho (cf. AGAMBEN; COSTA, 2006, p. 05). Para concluir da seguinte maneira: "está claro que uma vida separada de sua forma, uma vida que se deixa subjetivar como vida nua, não estará em condições de construir uma alternativa ao império. O que não significa que não seja possível trazer do êxodo modelos e reflexões". Se as referências estão, a ideia do êxodo não está bem explorada na sequência dos seus trabalhos.

como a condição universal seria reafirmar a estrofe do poeta italiano Francesco Nappo grifada em um muro cosmopolita de Veneza (autor cujos livros Agamben teve o prazer de prefaciar): *la patria sarà quando tutti saremo stranieri*, a pátria existirá quando todos formos estrangeiros.

O texto de Walter Benjamin que inspirou o conceito de *vida nua* de Giorgio Agamben traz uma interessante passagem sobre a real possibilidade de soluções não violentas para os conflitos do nosso mundo habitado. Não era nenhum inocente o filósofo alemão que teve a sua vida abreviada pelo cerco de soldados totalitários. Mesmo assim, em um texto elaborado entre guerras mundiais, ele afirma que a solução não violenta e extrajurídica de conflitos é sem dúvida possível: "as relações entre pessoas particulares fornecem muitos exemplos. Um acordo não-violento encontra-se em toda parte, onde a cultura do coração deu aos homens meios puros de se entenderem".⁴⁵ A vida dos homens orienta a vida política. "Existe uma esfera de entendimento humano, não-violenta a tal ponto que seja totalmente inacessível à violência: a esfera propriamente dita do 'entendimento', a linguagem".⁴⁶ Possibilidade de mútuo entendimento pela linguagem, portanto, não de consenso, claro está, mas possibilidade de se estabelecer acordos mesmo que a linguagem comunique diferenças. Excesso de confiança? Apelo a uma solução mágica para a violência cotidiana? São muitos os momentos textuais em que Agamben aposta na linguagem. A referência em *Quando la casa brucia* é somente mais um deles. Lá ele coloca em relevo que "resta, na casa que queima, a língua [...], a filosofia e a poesia".⁴⁷ Aqui, nessas linhas, vamos deixar a possibilidade apenas apontada. Sabemos, por experiência própria compartilhada com todo leitor, que a linguagem não está isenta da violência, ela pode mesmo ser o veículo por onde a violência transita.

Quiçá seja uma espécie de messianismo a portadora da chave de leitura por cuja convocação surja outra vida nua. O robusto comentário gerado pelo filósofo romano à Carta aos Romanos de Paulo, reunido em *Il tempo che resta*, procura cruzar o seu texto messiânico com outra passagem do sétimo capítulo da Primeira Carta aos Coríntios, dirigida à comunidade que tem dúvidas em como se comportar no mundo novo da conversão. As primeiras comunidades cristãs precisam de orientação sobre aspectos doutrinários ainda incipientes entre as suas lideranças, mas também de orientações para a vida prática. Depois de uma série de admoestações, observações e conselhos, o apóstolo chega a uma passagem conclusiva na qual afirma que o tempo se abrevia e que aqueles que se converteram ao primeiro cristianismo devem viver em um estado de exigência que não exige nenhuma alteração substancial, sabendo, entretanto, que algo de absolutamente seminal foi alterado. Os que são casados devem viver como se não o fossem, os que choram como se não chorassem, os que se alegram como se não se alegrassem, os que compram como se não possuíssem (cf. versículos 29 e 30). A vida segue, não há abrupta interrupção naquilo que fazem, as alterações promovidas pela conversão não são tão visíveis como a princípio se poderia prever. Se há alguma relevância no modo como um convertido se apresenta no mundo dos homens, há nesse contexto uma inversão na ordem do que possui relevância. Nesse sentido, o termo *klēsis* empregado por Paulo na Carta aos Romanos não significa exatamente *chamado ou vocação profissional*, mas designa "a particular transformação que todo estado jurídico e

⁴⁵ BENJAMIN, *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 168.

⁴⁶ BENJAMIN, *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 168.

⁴⁷ AGAMBEN, *Quando la casa brucia*, p. 17.

toda condição mundana sofrem pelo fato de serem postos em relação com o evento messiânico” e o termo *hōs mē*, traduzido como *como não* na Carta aos Coríntios, “é a fórmula da vida messiânica e o senso último da *klēsis*”.⁴⁸ Uma vocação que não chama a nada e chama em direção a nenhum lugar coincide assim com a condição de todo vocacionado, adiciona o filósofo italiano, temos aqui uma vocação sem conteúdo que infere alteração na vida do vocacionado simplesmente na medida em que está ele conscientemente inserido no tempo messiânico. Poderíamos aplicar a fórmula para compreender como pode afirmar-se outra vida nua? Seria possível pressentir que a outra vida nua surgirá quando a vida nua viva como se não estivesse nua? Dito de outro modo, a outra vida nua surgirá quando a nudez não seja mais um problema?

Pode ser que a condição da vida intencionalmente nua se assemelhe à vida do final do dia da cidade de Italo Calvino denominada de Leônia, cidade que se refaz todos os dias, na qual “a população acorda todas as manhãs em lençóis frescos, lava-se com sabonetes recém-tirados da embalagem, veste roupões novíssimos, extrai das mais avançadas geladeiras latas ainda intactas, escutando as últimas lenga-lengas do último modelo de rádio” porque “nas calçadas, envoltos em límpidos sacos plásticos, os restos da Leônia de ontem aguardam a carroça do lixeiro”, em um movimento repetitivo ritualizado onde “os lixeiros são acolhidos como anjos e a sua tarefa de remover os restos da existência do dia anterior é circundada de um respeito silencioso”.⁴⁹ Viciada em produção, exploração e consumo, a cidade se inicia materialmente a partir do zero todos os dias, consome novos objetos e vê acumular ao redor de si montanhas de objetos descartados, afundando em um vale entre cadeias de montanhas de depósitos de lixos limitados somente pelos depósitos das cidades vizinhas. “Mais do que pelas coisas que todos os dias são fabricadas vendidas compradas, a opulência de Leônia se mede pelas coisas que todos os dias são jogadas fora para dar lugar às novas”. Orbitando em torno do prazer das coisas novas e da paixão por expelir o que já fora usado, imagino que as madrugadas na cidade sejam testemunhas do trabalho frenético de entregadores de todo tipo. Quero crer que esses entregadores encontrem pessoas nuas em seus destinos, já tendo se despedido dos objetos usados. Se assim o for, a vida intencionalmente nua se assemelha a elas, apenas no momento do entardecer, quando seus habitantes deixam o que possuíam para trás, com a enorme diferença de não haver nela a expectativa de adquirir coisas novas.

⁴⁸ AGAMBEN, *Il tempo che resta*, pp. 28-29.

⁴⁹ CALVINO, *As cidades invisíveis*, pp. 138-139.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio; COSTA, Flávia. Entrevista com Giorgio Agamben. Trad. Susana Scramim. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, v. 18, n. 1, jan./jun. 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il regno e il giardino*. Vicenza: Neri Pozza, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio. Il volto e la morte. *Quodlibet*, 03 mai. 2021. Disponível em <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-il-volto-e-la-morte>. Acesso em 27 fev. 2023.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudità*. Roma: Nottetempo, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *Quando la casa brucia*. Macerata: Giometti & Antonello, 2020.
- AGAMBEN, Giorgio. Un paese senza volto. *Quodlibet*, 08 out. 2020. Disponível em <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-un-paese-senza-volto>. Acesso em 27 fev. 2023.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Trad. Willi Bolle. São Paulo: Cultrix; Universidade de São Paulo, 1986.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. Trad. Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MERINO, José Antonio. *Humanismo franciscano: franciscanismo e mundo atual*. Trad. Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: FFB, 1999.

MUNDURUKU, Daniel. *Das coisas que aprendi: ensaios sobre o bem-viver*. Lorena: UK'A, 2019.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma revisão do conceito de vida nua. *Revista Sofia*, v. 11, n. 02, pp. 01-16, 2022.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Em torno de Giorgio Agamben: sobre a política que não se vê*. São Paulo: LiberArs, 2018.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. O filósofo e a pandemia um ano depois: entre uma epidemia inventada e a controversa defesa da vida. *(des)troços: Revista de Pensamento Radical*, v. 02, n. 01, pp. 251-265, jan./jun. 2021.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?*, São Paulo: LiberArs, 2014.

SALZANI, Carlo. Nudità e vita. *Lo Sguardo: Rivista di Filosofia Online*, n. 15, pp. 133-147, 2014.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15, n. 44, pp. 56-72, 2000.

SOBRE O AUTOR

Daniel Arruda Nascimento

Professor da Universidade Federal Fluminense e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. Bacharel em Direito pela Universidade Federal Fluminense, Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2010), com período de pesquisa junto à Università IUAV di Venezia (Itália), sob a orientação do professor Giorgio Agamben, com bolsa da FAEPEX/UNICAMP. Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (2018). Pós-Doutorado junto ao projeto coletivo de pesquisa Filosofia do Poder e Pensamento Radical, do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. *E-mail:* danielarrudanascimento@id.uff.br.