

Ilustração do demônio Alastor por Louis Le Breton, gravada por M. Jarrault (*Dictionnaire Infernal*, 1863). Arte de domínio público. Composição visual remixada.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i1.56682
DOSSIÊ LIMIARES DESTITUINTES: POLÍTICA, DIREITO, TEOLOGIA E LINGUAGEM

A SOMBRA DA *ZOÉ* CAIU SOBRE A *BIOS*:
VIDA NUA E MELANCOLIA EM GIORGIO AGAMBEN

Reginaldo Oliveira Silva
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Campina Grande, PB, Brasil

Resumo
O presente artigo é uma análise do conceito de vida nua, cunhado por Giorgio Agamben, sob a perspectiva da melancolia. Uma articulação do projeto do *Homo Sacer*, segundo a compreensão de que a vida insacrificável e impunemente matável se configura na política moderna também como proibição do luto. Luto e melancolia são reações comuns à perda de um objeto ou ideal, mas se diferem quando se trata da saída dada à perda. Enquanto um substitui o objeto perdido, a outra o mantém como presença psíquica. Se a vida nua se consuma no *Muselmann* sob o manto do luto impossível, dele se faz o trabalho da melancolia, ou seja, da internalização da ambivalência existente entre *zoé* e *bios*.

Palavras-chave
Giorgio Agamben, vida nua, *homo sacer*, luto, melancolia.

ZOÉ'S SHADOW FELL ON *BIOS*: BARE LIFE AND MELANCHOLY IN GIORGIO AGAMBEN

Abstract
This article is an analysis of the concept of naked life coined by Giorgio Agamben, from the perspective of melancholy. An articulation of the project of *Homo Sacer* according to the understanding that unsacrificeable and unpunishable life is configured in modern politics also as a prohibition of mourning. Grief and melancholy are common reactions to the loss of an object or ideal, but they differ in terms of how they navigate the loss. While one replaces the lost object, the other maintains it as a psychic presence. If naked life is consummated in Muselmann under the cloak of impossible mourning, it does the work of melancholy, that is, of internalizing the ambivalence that exists between *zoé* and *bios*.

Keywords
Giorgio Agamben, bare life, *homo sacer*, mourning, melancholy.

Submetido em: 23/12/2024
Aceito em: 12/02/2024
Publicado em: 14/05/2025

Como citar: SILVA, Reginaldo Oliveira. A sombra da *Zoé* caiu sobre a *Bíos*: vida nua e melancolia em Giorgio Agamben. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56682, jan./jul. 2025.

Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Introdução

Em suas primeiras elaborações da "vida nua", no texto que inaugura a série *Homo Sacer*, em 1995, Giorgio Agamben ainda não a distingue nitidamente da vida biológica. Talvez devido ao fato de partir ele das distinções clássicas oriundas de Aristóteles entre *Zoé*, a vida natural, e *Bios*, a vida qualificada. Para o pensador grego, separar o que difere do humano inserido numa forma social, faz-se ao indicar a diferença que perdura entre uma e outra. A permanência desta indecisão talvez ainda esteja associada àqueles de quem ele parte para, a seguir, distanciar-se, a saber, Michel Foucault e Hannah Arendt. Contrapondo-se à tese do francês, também encontrada na teórica alemã, algo presente logo no início de *Homo Sacer: poder soberano e vida nua*, para quem na política moderna tratou-se de se ocupar da vida natural, Agamben propõe introduzir no debate moderno a tese mais longínqua de que é a política do ocidente que tornou, desde a sua fundação, a *Zoé* objeto da política, e a modernidade constitui apenas a sua forma mais recente.

Somente ao final da série de livros que compõem as suas investigações, em *O uso dos corpos*, de 2014, e em 1990, com *A comunidade que vem*, que é anterior à série, Agamben define a especificidade da vida nua em face da vida biológica. Nestes dois textos, diz ele ser a vida nua o que resta toda vez que se tenta capturar a vida biológica na vida humanamente qualificada. Ela seria um desvio ou deslocamento desta tentativa, operada pelo maquinário teológico-político-ideológico-biopolítico, ao qual se pode acrescentar o midiático, de qualificar a vida natural, e enquanto tal traz problemas dos quais se ocupar aparece como tarefa de compreensão do texto do pensador italiano. Assim, torna-se de todo compreensível a tese da constituição da vida nua: aquela que foi oferecida aos deuses, mas sobreviveu ao sacrifício. A consequência deste retorno, a de que se produz aí uma vida que nem pertence ao mundo humano nem ao sagrado, situando-se fora da ordenação jurídica, mas também, conforme ele sustenta em *O que resta de Auschwitz*, das preocupações morais e éticas, reflete numa vida insacrificável e impunemente matável, modo como será sintetizada a vida nua.

Por outro lado, embora sem a cobertura do direito ou da ética, tem-se aí uma vida que permanece, ainda que como larva,[1] entre os humanos, logo, como pertença e ao mesmo tempo não pertença à comunidade humana. Pensar a vida nua como desvio da vida biológica implica numa outra problemática, cuja dimensão política não poderia ser prescindida. A vida nua assim pensada se inscreveria nos termos de uma perda, a qual, porque não pode mais ser sacrificada, não se constitui como perda. O modelo deste tipo de perda que não se constitui enquanto tal, é o da melancolia, o que implica em perguntar se a melancolia não poderia auxiliar na compreensão da posição limiar da vida nua e como, na experiência política ocidental, não pode ela incidir no mundo senão na forma da matabilidade e da proibição do luto.

No presente artigo, proponho uma articulação entre vida nua e melancolia, a fim de sugerir mais um elemento de reflexão para a análise do conceito de Giorgio Agamben. Se do *Homo Sacer*, que constitui o paradigma da vida impunemente matável, ao

[1] Sobre a concepção de "larva", cf. Agamben, *Infância e história: destruição da experiência*, pp. 99-100 o exame da função dos rituais fúnebres: "a larva é, pois, um significante da sincronia que se apresenta ameaçadoramente no mundo dos vivos como significante instável por excelência, que pode assumir o significado diacrônico do eterno vagar".

Muselmann, que configura a assinatura moderna da vida que não conta, permitiu pensar que aí emerge a impossibilidade do luto, pretendo aqui problematizar se, desta impossibilidade, não se trataria na vida nua da peculiar relação com a perda que é a melancolia. Um primeiro passo nesta direção, realizei em 2020 no artigo intitulado "Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler", onde levantei a hipótese de que seria possível pensar a vida impunemente matável como luto impossível.[2] Aqui, estendo as reflexões lá empreendidas, no sentido de, com o trabalho da melancolia, acenar mais uma vez para o destino da perda de uma vida que, em vida, não será considerada vida e, por isto mesmo, morte digna de pranto coletivo.

Por esta razão, e a fim de refletir sobre o fio que conduz da vida nua à melancolia, primeiro retomo a relação genealógica entre o *Homo Sacer* e a sua atualidade na experiência do campo com a fabricação do *Muselmann* – motivo pelo qual as duas primeiras partes seguem a estrutura e a ordem aplicadas no artigo acima referenciado. Rearticulo o argumento sobre o luto impossível, e proponho a seguinte questão: se toda perda implica o trabalho do luto, elaboração que visa substituir o objeto perdido por outro, quando semelhante tarefa se torna impossível, a outra possibilidade encontra lugar com o trabalho da melancolia. Neste ponto, parto das elaborações de Sigmund Freud acerca da distinção entre luto e melancolia, e Judith Butler, para quem, na esteira da produção do sujeito pelo poder tal como pensada por Michel Foucault, há uma dimensão político-social da melancolia. Em seguida, num terceiro momento, argumento a hipótese de que se com o *Muselmann* manifesta-se um aspecto novo da vida nua, qual seja, a impossibilidade do luto, consequentemente, a melancolia será a forma política da inserção da vida impunemente matável do *Homo Sacer* na *Bios*.

1. Vida nua como limiar entre *Zoé* e *Bios*: a ambivalência do *homo sacer*

De partida, a fim de acentuar a especificidade do conceito de vida nua em Agamben, que se articula entre a primeira e a última obra da série *Homo Sacer*, parece-me razoável fazer um breve inventário das elaborações em torno da diferença entre vida natural e vida humana, ainda que reconhecida as suas limitações. Em *A condição humana*, Hannah Arendt (2007) define a vida humana como o intervalo que se dá entre o aparecimento e o desaparecimento no mundo, cujo conteúdo pode ser narrado numa biografia. A autora sugere ser esta a *Bios*, a vida historicamente narrável, que se opõe à *Zoé,* à "mera vida", por ela definida como vida biológica. Divisão semelhante aponta Foucault (2017), ao final do volume I de *História da sexualidade*, ao destacar a diferença entre o homem como animal vivo capaz de política e o homem animal cuja política põe em questão o seu ser vivo como animal. Ao lado desses dois autores, digno de nota é a articulação feita por Walter Benjamin (2011, 2013), que situa a "vida natural" ou "mera vida" no enquadramento da História, conforme defende em *Origem do drama trágico alemão* e "A tarefa do tradutor", e avança em sua definição ao defender, em "Para a crítica da violência", que, como "vida orgânica", nela se trata da vida sobre a qual é exercida a violência do direito, seja para fundá-lo seja para mantê-lo.

[2] Cf: Silva, *Morte impune, luto proibido*, pp. 339-360.

Nesse breve esboço destaco aspectos que conduzirão ao pensamento de Agamben e como ele constrói o conceito de vida nua. Ela é pensada mediante a comparação com uma vida mais condizente com a política ou que até a modernidade esteve fora do político; também quanto à relação com a História e com o direito – seja como pré-histórica seja como pré-jurídica, a vida natural é o que está fora e só se compreende nesta relação. De um modo ou de outro, nesses três autores, a vida natural constitui-se como um fora, ainda que para Arendt e Foucault venha a se tornar a principal ocupação da política moderna. Benjamin (2013) enfatiza a manutenção deste fora, e acrescenta, em "Para a crítica da violência", que o direito seria uma forma de fazê-la entrar no domínio humano ou trazê-la para a história.

Eis porque Agamben problematiza logo no início de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* a interpretação de Arendt e Foucault sobre a política moderna, de que o que a caracteriza é a introdução da vida natural na política. E, na mesma esteira, o ponto de partida aqui adotado, a saber, de que a vida nua é o produto de uma separação, de uma vida separada da sua forma, conforme revelará a genealogia empreendida pelo filósofo italiano. O percurso genealógico que vai do direito à biopolítica, da declaração dos direitos humanos, no século XVIII, à experiência do campo, perfila os momentos em que se configurou uma vida cuja característica central reside em ser insacrificável e impunemente matável, captura da vida natural nos dispositivos teológico, jurídico e biopolítico.

Porque apreendida apenas como separação, a vida nua é marcada pela estrutura da exceção, cujo modelo é o da relação da soberania com o ordenamento jurídico. Uma vez que o soberano se constitui como exclusão[3] ou suspensão em relação à norma, dele surge uma situação em que algo primeiro é excluído para, em seguida, ser incluído sem que deixe de ser excluído. Ele faz da exceção a forma originária do direito e o modelo de uma inclusão, em cujo gesto reside a captura da vida nua e cuja primeira materialidade se deu no direito romano sob a figura do *homo sacer*, daquele que foi julgado por um delito e não pode ser sacrificado, mas, se alguém o matar, não comete por isso homicídio. Em conformidade com a ambiguidade da *sacratio*, o que é ao mesmo tempo objeto de veneração e de temor, o *homo sacer* marca a inclusão "na comunidade na forma da matabilidade",[4] a soberania como "a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício e a vida nua será "a vida capturada nesta esfera",[5] no limiar entre sagrado e profano, mas também entre *zoé* e *bios*, entre vida natural e vida qualificada, historicamente narrável.

Daqui, três pontos são dignos de nota na investigação de Agamben. Primeiro, que ao sustentar a tese de que o *homo sacer* vem a ser a primeira tentativa de captura da vida nua, pode ele afirmar não ser privilégio da política moderna dela se ocupar. A seguir, que ela se constitui como exceção no gesto soberano de inclusão de uma exclusão anteriormente levada a cabo. Por fim, que seria um desvio da separação da vida biológica de sua forma, a fim de dar lugar à vida humanamente qualificada. Estaria assim pavimentado o caminho para o retorno ao problema na modernidade, e agrega ao aparato teológico-jurídico, que atua inicialmente, a biopolítica. Resta apenas acrescentar ao percurso subterrâneo do rio da biopolítica, no seu dizer, que antecede o século XX,[6] os

[3] Agamben, *Homo sacer*, p. 24.
[4] Agamben, *Homo sacer*, p. 85.
[5] Agamben, *Homo sacer*, p. 85.
[6] Agamben, *Homo sacer*, p. 118.

dois acontecimentos que atualizam a relação de exceção, a saber, o *habeas corpus*, em 1679, e a Declaração dos direitos humanos, de 1789, que antecedem e prepararam a produção do *Muselmann* nos campos de concentração.

No entanto, a considerar textos como *A comunidade que vem*, anterior ao projeto *Homo sacer*, e *O uso dos corpos*, localizado entre os últimos da série, o conceito se afunila, e permite pensar a vida nua como separação, mas também como deslocamento da vida natural inserida na política, mantendo-o noutra relação com a dicotomia entre *Bios* e *Zoé*. Em *A comunidade que vem*, a vida nua é "o puro incomunicável",[7] pertence ao campo da indefinição e do que resiste seja à apreensão pelo direito seja à representação, e se colocaria entre a vida biológica ou natural e a vida humana, entre a mera vida e a vida historicamente narrável. Em *O uso dos corpos*, o filósofo recomenda novamente não a confundir com a vida natural, pois se trata muito mais da consequência da captura da vida natural pelo dispositivo da exceção, o resultado de uma "vida que foi cindida e separada da sua forma"[8] e, enquanto tal, ocupa o limiar entre vida natural e vida politicamente qualificada.[9] Mais próxima da experiência da vida privada, como "vida clandestina", acompanha os indivíduos sem que possa ser nomeada.[10] Porque limiar, incomunicável e clandestina, a vida nua "nunca é definida enquanto tal, mas é todas as vezes articulada e dividida em *bios* e *zoé*, vida politicamente qualificada e vida nua, vida pública e vida privada, vida vegetativa e vida de relação".[11]

Assim redefinida a vida nua, a pretensão de definir a vida natural ou apanhá-la no aparato teológico-político ou na biopolítica, não teria outro resultado senão a separação da vida privada da vida pública, cuja consequência será a vida nua. A vida natural ou biológica possui uma forma, a qual se perde ao incluí-la no direito ou na política, restando apenas *das blosse Leben*, a mera vida, constituindo-se o problema da política moderna, mas também a contradição inerente à política ocidental. Se na genealogia do *homo sacer*, o propósito de capturar a vida natural resultou, em seus primórdios com o direito romano, no surgimento da vida nua como vida impunemente matável, isto permite colocar duas questões: a primeira diz respeito ao paradigma da política moderna, um corpo cuja assinatura marca a impunidade da matança; a segunda tem a ver com a impossibilidade do luto, já que, se não há, nem pode haver reconhecimento da perda, a melancolia seria aquilo no qual está confinado o *homo sacer*. Ao que segue, com o *Muselmann* e a experiência do campo, penso poder articular o mecanismo que explica que ao paradigma do *Homo sacer* é possível agregar o luto impossível; e a seguir, as implicações da melancolia na fabricação da vida nua.

Sob a hipótese de que *Zoé* e *Bios* são pares opostos de uma ambivalência de cuja solução se ocupa a política ocidental com o aparato teológico-jurídico, e a biopolítica que o sucede com a introdução da experiência do campo, e de que na politização da vida natural o que emerge é a vida nua, a vida impunemente matável do *homo sacer* e o *Muselmann*, argumento que, ao problematizar, com este último, o luto impossível, a melancolia se torna um conceito plausível à definição da vida nua, que ela expressa o

[7] Agamben, *A comunidade que vem*, p. 60.
[8] Agamben, *O uso dos corpos*, p. 295.
[9] Agamben, *O uso dos corpos*, p. 295.
[10] Neste ponto, Agamben (2017, pp. 15-16) examina o projeto do pensador francês Guy Debord, o qual consistia em conferir à vida privada uma dimensão política, ao tentar comunicá-la por meio de fotos e documentos.
[11] Agamben, *O uso dos corpos*, pp. 15-16.

momento em que a sombra da *zoé* caiu sobre a *bios*, uma queda que modifica, segundo o modelo da melancolia, tanto uma quanto outra. A fim de sustentar esta hipótese, sigo com a exposição do *homo sacer* como paradigma e assinatura da vida nua e a atualidade, na biopolítica, da fabricação e apropriação da *sacratio*.

2. O *Muselmann* ou a vida nua como assinatura do luto impossível

As discussões de Agamben sobre o método, por ele desenvolvidas em *Signatura rerum: sobre o método*, giram em torno de dois conceitos: um, o paradigma, uma ampliação das investigações de Thomas Kuhn e Foucault; o outro, uma recuperação das teorias das assinaturas, aqui dispostas a fim de indicar o que ele pretende com o *Homo sacer*, quando pensa a política ocidental, e, posteriormente, com o *Muselmann*, ao se ocupar da experiência moderna da biopolítica. Quanto ao primeiro conceito, apoiando-se na mudança estratégica do pensador francês, Agamben, a fim de demonstrar a especificidade do uso de paradigmas,[12] recorre ao *panopticon*, no seu entender, um fenômeno histórico singular, que permite definir "a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui".[13] Trata-se de um caso individual, cujo isolamento não pretende forjar um universal, antes, anular a dicotomia entre este e o particular, pertencente ao campo da analogia, da metáfora, do exemplo e da indiscernibilidade. Sem regras previamente estabelecidas, é dele que faz brotar a regra, pela qual produz uma semelhança sensível, de modo que "o paradigma nunca está dado, mas se gera e produz [...] mediante um 'mostrar' e um 'expor'".[14]

Sobre a assinatura, digno de nota é o ponto de partida, ao recuperar do tratado *De natura rerum*, de Paracelso, a "ideia de que todas as coisas trazem um signo, que manifesta e revela suas qualidades invisíveis",[15] pressuposto que faz da *signatura* a "ciência mediante a qual tudo o que está escondido é encontrado"[16] e com a qual se torna possível investigar os signos, mas também compreender as assinaturas como efeitos dos assinadores. Se o paradigma permite pensar o *Homo sacer* como modelo da vida nua, a *zoé* inserida na política como impunemente matável, os dispositivos que assim a instituem atuariam também como "assinadores" de uma vida indigna de ser vivida, que fazem operar, e põe em movimento, a vida nua.

A distinção que aponta para esse modo específico de assinatura reside numa especificidade das assinaturas humanas, um desvio ou acréscimo das assinaturas do arqueu e dos astros, pois modificam o valor da coisa ao direcionar a atenção para quem a produziu. Este deslocamento sugere que ao signo, além de um significado, será atribuído certo comportamento, como se portar diante do assinado. São exemplos para Agamben deste tipo de desvio o pedaço de tecido que identifica o judeu e a marca colorida que identifica o policial. Para além de simples identificação, o que Agamben aponta, é que à relação significante/significado acrescenta-se um significado pragmático-político, que

[12] Agamben, *Signatura rerum*, p. 19.
[13] Agamben, *Signatura rerum*, p. 21.
[14] Agamben, *Signatura rerum*, p. 30.
[15] Agamben, *Signatura rerum*, p. 45.
[16] Agamben, *Signatura rerum*, p. 46.

atua por cima da relação, e daí o deslocamento das assinaturas humanas e sua peculiaridade, ao prescrever como se deve comportar diante dos personagens significados por aqueles signos, o do judeu e o do policial.

Se significante e significado deslizam para o comportamento a adotar diante do significado, outro problema será apontado por Agamben, a saber, o que diz respeito aos assinadores, ou seja, como algo se torna dotado de significado ao ponto de constituir uma assinatura. A assinatura, como o que decifra o sentido oculto das coisas, "seria o operador decisivo de todo conhecimento, o que torna inteligível o mundo, que é, em si, mudo e sem razão",[17] meio pelo qual o conhecimento será animado e qualificado.[18] É neste ponto que a análise de Agamben avança e encontra nos rituais teológicos o gesto que confere ao signo uma assinatura que o valida. O sacramento "não funciona como um signo que, uma vez instituído, significa sempre seu significado, mas como assinatura cujo efeito depende de um *signator* ou, de qualquer forma, de um princípio [...] que a cada vez o anima e o torna efetivo".[19]

O critério central aqui é o da eficácia impressa sobre um signo, a qual depende do gesto do sacerdote. E nesta lógica situa ele o enunciado, não como um signo entre outros, mas como o operador do sentido, colocando-se, portanto, acima da relação significante/significado. O enunciado "atua, antes, no âmbito de sua simples existência, como um operador de eficácia, que permite decidir a cada vez se o ato de linguagem é efetivo, se a oração está correta, se uma função se realizou".[20] Embora não seja signo, atua, desloca, orienta e determina "em certo contexto sua interpretação e eficácia".[21] Mais que a designação do significado de um signo, a assinatura "predetermina necessariamente sua interpretação e distribui seu uso e eficácia segundo regras, práticas e preceitos que devem ser reconhecidos".[22]

Se a vida nua resulta de toda tentativa de separação de vidas impunemente matáveis, a remissão aos paradigmas e às assinaturas torna mais plausível esta definição. Como fenômeno histórico do direito romano, o *Homo sacer* é a primeira tentativa de captura da vida natural e, ao mesmo tempo, porque é um fenômeno histórico, constitui um exemplo singular que define um contexto histórico mais amplo, o limiar que permite sair da virtualidade teórica do propósito de dominar a vida natural e constituir a vida humanamente qualificada. Ao evocar o *Homo sacer* como paradigma da política ocidental e atualizá-lo na figura do *Muselmann*, na biopolítica, Agamben pretende deles fazer paradigmas, cujo propósito consistiria em "tornar inteligível uma série de fenômenos",[23] tais como a metamorfose, na biopolítica, da vida impunemente matável em vida indigna de ser vivida.

Mas o *Homo sacer*, e na mesma medida o *Muselmann*, também constitui uma assinatura, cujos operadores, ou assinadores, seriam o direito, a teologia e a biopolítica (mas também os meios de comunicação de massa). O ato que visa inserir a Z*oé* na *Bios*, que teve início com o direito romano, teria este duplo efeito: o de produzir a vida nua, o paradigma com o qual investigar todo acontecimento em que uma vida é considerada

[17] Agamben, *Signatura rerum*, p. 57.
[18] Agamben, *Signatura rerum*, p. 58.
[19] Agamben, *Signatura rerum*, p. 65.
[20] Agamben, *Signatura rerum*, pp. 88-89.
[21] Agamben, *Signatura rerum*, p. 91.
[22] Agamben, *Signatura rerum*, p. 91.
[23] Agamben, *Signatura rerum*, p. 42.

impunemente matável; e o de fazê-la operar segundo a eficácia da assinatura, pondo em andamento enunciados que enquadrem algumas vidas como indignas de ser vivida. O paradigma biopolítico da vida indigna será o *Muselmann*, que constitui o modelo de toda vida assinada como impunemente matável. Ou seja, os dispositivos de captura da vida natural não apenas fazem surgir figuras que funcionam como paradigmas, eles também são assinadores que definem a eficácia e põe em movimento uma maneira de lidar com este tipo de vida, o que se torna mais patente com a fabricação do morto-vivo nos campos de concentração.

A biopolítica, que sucede os dispositivos teológico e jurídico, como dispositivo de captura da vida nua na modernidade, serve-se dos efeitos das declarações dos direitos humanos, ao, por um lado, introduzir o apelo ao nascimento como forma de inserção na política, ou seja, um artifício que permite incluir a vida natural nas decisões políticas; e, por outro, a identificação da vida que merece morrer, sobretudo porque ameaça os viventes. Como conceito político, a vida indigna de ser vivida faz parte da "metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*",[24] e se situa no limite entre a decisão soberana sobre quais vidas são matáveis e as que devem ser preservadas, como sustenta Agamben, uma "conversão da biopolítica em tanatopolítica".[25] O poder soberano não apenas se estende à vida nua, mas também decide sobre o ponto em que uma vida deixa de ter valor, e, sobretudo, exerce a decisão sobre a morte.

Eis por que o campo será a experiência contemporânea da inclusão da vida nua, tão imprescindível, neste propósito, ao ponto de ele ser o "paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão",[26] e, consequentemente, a vida nua não será apenas uma "categoria definida, mas habita o corpo biopolítico de cada ser vivente".[27] No campo, o *homo sacer* se produz, e se atualiza, como *Muselmann*, e a vida nua, que traz consigo a ambiguidade da *sacratio*, e enquanto tal como *vida insacrificável e impunemente matável*, porque habita o limiar entre o profano e o sagrado, com o *Muselmann*, manifesta-se, em acréscimo, como *vida não enlutável*. Como paradigma, o *Homo sacer* explica o movimento da política ocidental na apropriação da vida natural, a qual termina por produzir-se como vida indigna de ser vivida, cuja perda, por isto mesmo, não será pranteada ou reconhecida coletivamente.

Esse aspecto da vida nua como vida não enlutável, porque o seu assassinato não é nem crime nem sacrifício, Agamben desenvolve no capítulo "O 'muçulmano'" de *O que resta de Auschwitz*.[28] Ainda que o tema não seja o propósito direto do filósofo, depreendo da definição dada por ele, a qual se apoia em *É isto o homem?*, de Primo Levi, a impossibilidade do luto. Segundo o italiano, "muçulmano" é um apelido cunhado pelos veteranos do campo para identificar os doentes de desnutrição, que, vistos de longe,

[24] Agamben, *Homo sacer*, p. 137.
[25] Agamben, *Homo sacer*, pp. 137-138.
[26] Agamben, *Homo sacer*, p. 167.
[27] Agamben, *Homo sacer*, p. 165.
[28] Como nos parágrafos que seguem analiso *O que resta de Auschwitz* e *É isto o homem*, optei por manter a tradução de *Muselmann* por "muçulmano", em conformidade com as respectivas traduções dos textos de Giorgio Agamben e Primo Levi. Recorro à expressão nestes momentos em fidelidade aos textos citados, logo retomando o vocábulo alemão, desta vez para designar o sentido nele expresso, que não incluiria apenas o "muçulmano", mas toda vida colocada em condições de inumanidade.

pareciam árabes em oração.[29] São "muçulmanos" os fracos e ineptos destinados à "seleção", pois sua história ou não-história consiste em ir para as câmaras de gás, aqueles que acompanharam a descida até o fim; de vida curta, mas em número imenso, são eles os submersos, a multidão anônima, cuja vida não é chamada de vida nem a morte de morte;[30] presença sem rosto, é "um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento".[31]

A análise etimológica de Agamben expande o sentido das definições de Primo Levi, primeiro, para uma transformação do sentido da morte. Ao buscar uma explicação na palavra árabe *Muslim*, origem do alemão *der Muselmann*, cujo significado seria "quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus",[32] sugere que, por ter perdido qualquer vontade ou consciência,[33] ele marca o "umbral em que o homem passa a ser não-humano",[34] por conseguinte, nele "a vida e a morte transitam entre si sem solução de continuidade",[35] Segundo, uma mudança na dimensão ética, pois diante do muçulmano, dele recomenda-se afastar-se e dele evita-se falar, "como se o silêncio fosse no momento a única atitude adequada para quem habita além de qualquer ajuda".[36] Hesita-se chamar de morte a sua morte, o que impossibilita a realização dos rituais fúnebres e do luto, de modo que o muçulmano persiste como morto entre os vivos, como larva da qual não se fez a despedida, como "não-homem que se apresenta [...] como homem, e o humano que é impossível dissociar do inumano".[37] Semblante ou reflexo especular de um morto,[38] é este "o horror especial que o muçulmano introduz no campo e que o campo introduz no mundo".[39]

Se com o *Homo sacer*, Agamben forja a figura predominante na política ocidental; com o *Muselmann*, que o atualiza, pode o filósofo pensar a impunidade do assassinato na modernidade, agora como vida indigna de ser vivida, e por isto mesmo, facilmente eliminável. Nos propósitos do presente artigo, se com o primeiro se insere na política a vida impunemente matável; com o outro, a esta acrescenta-se a impossibilidade do luto, e aqui se colocará o problema da melancolia, conforme proponho, na linha do que indica a *signatura*, a saber, que não somente o *Homo sacer* constitui um paradigma, também dele se pode dizer que, ao constituí-lo, põe-se em operação modos e comportamentos cuja eficácia consiste em não ver numa vida nem perda nem motivo para o luto.

3. O trabalho da melancolia e a fabricação da vida nua

Se de início, tem-se a ambivalência entre *Zoé* e *Bios*, entre vida biológica e vida humana qualificada segundo um bem, tal se resolve com a captura daquela por esta, o que resulta na fabricação da vida nua, a qual será introduzida no mundo com a marca da

[29] Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 51.
[30] Levi, *É isto o homem?*, pp. 89-91.
[31] Levi, *É isto o homem?*, p. 91.
[32] Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 52.
[33] Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 55.
[34] Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 55.
[35] Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 56.
[36] Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 70.
[37] Agamben, *O que resta de Auschwitz*, p. 87.
[38] Agamben, *Infância e história*, p. 99.
[39] Agamben, *O que resta de Auschwitz*, pp. 76-77.

exceção, pela inclusão sem eliminar a exclusão. Neste sentido, a constituição da vida humana se daria pela separação da vida biológica, mas porque aí se instaura uma hiância, esta teria de ser resolvida, conforme o fazem o aparato teológico-jurídico-biopolítico. Daí que a relação entre vida impunemente matável e inelutável conduz necessariamente à problemática da melancolia, já que, nesta, diferentemente do luto, não há reconhecimento da perda, mas uma interiorização que mantém o objeto internalizado ao mesmo tempo como objeto de amor e de ódio. A fim de investigar esta estrutura que suscita interesse desde a análise do *Muselmann*, sigo aqui o itinerário teórico que vai de Sigmund Freud a Judith Butler – num, a articulação entre luto e melancolia; noutra, entre a melancolia e o social. Quanto ao que me interessa, neste fio reside o que me permite pensar o imbricamento entre vida nua e melancolia.

Escrito em 1915, *Luto e melancolia* é o ensaio onde Freud pretende elucidar o enigma da melancolia e, por se tratarem de fenômenos parecidos, o faz ao compará-la com o luto, pontuando o que os aproxima e o movimento que faz da melancolia um destino diferente para a perda. O luto seria a "reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa o seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal".[40] Nele, impõe-se o trabalho de aceitação, o qual implica uma despedida do objeto perdido, que, mantido como fantasma pelo Eu, cede à prova de realidade de que a pessoa amada ou o ideal não mais existe. Na melancolia também se trata de uma perda semelhante, no entanto, diferente do luto, nela, aos sentimentos que acometem o sujeito, acrescenta-se o "rebaixamento da autoestima". A diferença aí apontada na reação à perda do objeto de amor faz da melancolia um expediente não só de preservação do objeto como também, e sobretudo, de perda e empobrecimento do Eu.[41]

A seguir, Freud destaca na observação clínica casos em que se trata de objeto perdido, noutros perdeu-se um ideal e, mais singular, em alguns sabe-se que alguém foi perdido, mas não se sabe o que.[42] Outro aspecto destacado por Freud é a constituição da instância crítica como consciência moral, a qual se forma por meio da identificação com o objeto abandonado. Ante a perda amorosa, o ódio que deveria se voltar para o objeto toma o próprio Eu como finalidade, seja de ódio seja de amor. Daí o caráter ambivalente constitutivo do eu melancólico: a fim de fazer de si substituto do objeto – saída narcísica – e preservar a libido investida, termina por se colocar a serviço de uma consciência moral cruel, em virtude da identificação com o objeto não mais existente.

A discrepância aí surgida dá lugar à análise da comunicabilidade do Eu melancólico, a qual se dá por meio das queixas e das palavras sempre auto depreciadoras, daí pertencer a melancolia à "constelação psíquica da revolta".[43] O enigmático desta situação consiste em que não somente a perda constitui a melancolia, mas também qualquer possibilidade de perda, a exemplo de uma ofensa ou constrangimento. Freud busca compreender este fenômeno e o resolve por meio da identificação com o objeto, solução diferente do luto, já que, ao contrário deste, a retirada de libido necessária para substituir o objeto por outro, mesmo que num trabalho lento, conduz ao recuo para o Eu, que, em protesto, preserva em si a sombra do objeto. É nesta identificação, de natureza narcisista, que Freud localiza a conversão tão enigmática da saída da melancolia para a

[40] Freud, *Luto e melancolia*, p. 172.
[41] Freud, *Luto e melancolia*, p. 176.
[42] Freud, *Luto e melancolia*, pp. 174-175.
[43] Freud, *Luto e melancolia*, p. 180.

perda do objeto, de tal maneira que seja possível afirmar que, nesta, "a sombra do objeto caiu sobre o Eu".[44]

Ao introduzir a mania, e, supostamente, as tentativas de solução do conflito melancólico, Freud retoma a analogia com o luto, e introduz a noção de "ambivalência". Desta vez interessa a ele diferenciar não mais o destino dado à perda no luto e na melancolia, já que o ponto de encontro entre um e outra é o fato de ter havido uma, mas o trabalho do luto e o da melancolia. Acentua ele, novamente, como se resolve o conflito no luto. A libido investida sobre o objeto, ante o seu desaparecimento, apesar das recordações que a ele remetem, será desinvestida ou por conta das provas de realidade que demonstram que o objeto não mais existe ou pelas compensações narcisistas de ainda estar vivo. Uma saída não lograda pelo trabalho da melancolia, que dá rumo diferente à libido.

Tanto no luto quanto na melancolia predomina a ambivalência, o amor pelo objeto e, ante a perda, o ódio por ele ter desaparecido. Mas se naquele conduz-se para o desinvestimento libidinal no objeto e o redirecionamento para outro, no trabalho da melancolia, porque se trata de um processo inconsciente, em virtude da ambivalência, o desenlace do objeto é mais complexo. A ambivalência, portanto, dificulta as coisas para o melancólico, e isto significa o que Freud nomeia trabalho da melancolia, em que o ódio que tende a repelir o objeto e o amor que tende a o atrair, constitui-se da perda do objeto, que pode despertar material reprimido, e daí o desenlace que a melancolia oferece, a saber, a identificação do Eu com o objeto, a retirada de libido do objeto, mas, em vez de destiná-la para outro, ela será recuada para o Eu. A melancolia seria uma solução para a ambivalência, que está no cerne da sua constituição, ou seja, ela é ao mesmo tempo fruto da ambivalência e sua solução. O tornar-se consciente, em virtude da ambivalência, se dará na melancolia segundo a representação do conflito interno entre o Eu e a instância crítica.

Ainda que interessada nos modos como o poder faz morada no psíquico e forma no sujeito uma estrutura interna, Judith Butler retoma, do texto de Freud alguns aspectos importantes, os quais pontuam essa peculiaridade do trabalho da melancolia, apesar do solo comum, a perda, seja esta real ou um ideal. O que irá importar é o comportamento do sujeito diante da morte ou desaparecimento de algo por ele investido de libido, e destaca a anterioridade, mesmo do eu melancólico, da ambivalência e a solução dada pela melancolia que será o recolhimento, ou internalização da ambivalência, para dentro do eu. O importante aqui é ressaltar as consequências sociais do trabalho da melancolia, as quais tanto dizem respeito à comunicabilidade do autodesprezo pelo Eu, que será sempre um deslocamento do desprezo pelo objeto, mas também de entender que esta solução teria o sentido da revolta ou da rebelião.

Se há a internalização do objeto no Eu, isto se faz num processo em que, primeiro, com a perda do objeto dá-se uma ambivalência concernente ao luto e à melancolia. O objeto, externo, opõe-se ao Eu, interno. Se no luto ocorre de o Eu se desfazer da imagem, ou reminiscências do objeto, na melancolia, o que ocorre é que esta ambivalência será recolhida no Eu. A anterioridade da ambivalência seria a condição do surgimento do Eu, e posterior possibilidade de definição da melancolia. Está assim preparado o caminho para a ligação dos estados melancólicos com os laços sociais, de tal modo que Butler diz ser a melancolia não apenas um estado psíquico, sobretudo, nela, trata-se de um estado

[44] Freud, *Luto e melancolia*, p. 181.

psíquico social, que ela se produz quando o mundo social é eclipsado pelo psíquico, daí se tratar da perda dos vínculos sociais, fazendo migrar a relação com o outro para o interior do sujeito. O objeto, embora se internalize e opere transformações no Eu, deve ser repudiado,[45] e deste modo se instaura a instância crítica ou a consciência moral.

O caráter social do melancólico, o qual será observado nas autorrecriminações, as admoestações comuns nesse sujeito, teria um duplo direcionamento: manifestar um desprezo por si, mas também pelo mundo social, o qual, recolhido na vida psíquica, faz com que a cena social ocorra internamente. É o que Freud pretende expressar quando diz que no melancólico "queixar-se, é dar queixa", e Butler entende como protesto, consoante com a compreensão do psicanalista de que a melancolia faz parte do universo da revolta. O Eu, que antes odiava o objeto porque desapareceu, revolta-se e resiste a esta perda internalizando-o. Como consequência, ele reproduzirá a cena exterior, internamente,[46] e o resultado será a instauração da instância crítica ou do Supereu, efeito posterior da introjeção do objeto pelo trabalho da melancolia. As autorrecriminações são o modo de sociabilidade do melancólico, de modo que o "queixar-se, é dar queixa" seria uma forma peculiar de protesto do Eu, na qual não se trata apenas de queixar-se do objeto, queixando-se de si. Sobretudo tem lugar uma forma de, primeiro, recusar a perda do objeto, mas também protestar contra o mundo que impede que a perda seja declarada.

O argumento principal neste aspecto, é que haveria no mundo formas de poder que impedem a declaração das perdas de algumas vidas, ou seja, "formas de poder social que regulam quais perdas serão e não serão pranteadas",[47] as quais produzem melancolia, já que o luto não foi realizado e a maneira de introduzir socialmente as vidas indignas será na forma de vidas matáveis. Ao determinar, por meio da forclusão do luto social, quais perdas podem ser enlutadas, o poder social reproduz a dinâmica que conduz do luto à melancolia, instaura a ambivalência que será resolvida com a internalização social da vida indigna na forma da matabilidade.

A forclusão social do luto deixa ao enlutado a solidão da perda, de uma perda que não pode ser declarada ou cuja declaração tornou-se proibida, logo, da perda da fala por seu destinatário.[48] Butler trabalha aqui em duas frentes, que expandem o exame empreendido por Freud da melancolia. Ela sustenta a ideia de que a melancolia é um estado que se instaura em virtude de uma perda, a qual produz de início uma ambivalência, comum também no luto, cuja solução posterior é o recolhimento no interior do Eu, ou seja, na vida psíquica. Por outro lado, ao introduzir as formas de poder que diferem as vidas dignas das indignas, logo, que proíbem a realização do luto, faz da melancolia uma resposta a estas formas de poder, e justifica a melancolia como protesto não apenas à perda do objeto, mas à imposição de que não se faça luto. Em face da ambivalência, a qual sugere um desfazer-se da perda, tão bem-sucedida no luto, e da proibição do luto, resta ao sujeito promover o recolhimento do objeto e declará-lo não perdido, mesmo que à custa da instauração dentro de si de uma estrutura fantasmagórica e de uma derrisória consciência crítica.

Neste sentido, nas autorrecriminações do melancólico, as queixas dão queixa do poder que o proibiu de fazer o luto. A proibição do luto conduz o sujeito à melancolia e a formas derivadas da violência que o poder social impõe ao instituir as vidas não

[45] Butler, *A vida psíquica do poder*, p. 189.
[46] Butler, *A vida psíquica do poder*, p. 190.
[47] Butler, *A vida psíquica do poder*, p. 191.
[48] Butler, *A vida psíquica do poder*, p. 192.

pranteáveis, de modo que a violência psíquica que o Eu auto inflige, após o recolhimento da ambivalência, seria uma forma de acusação das formas sociais que produzem vidas indignas de luto público. Daí os rituais públicos de autocensura,[49] pois se o luto substitui o objeto, caminho aberto para outros, a melancolia se recusa como forma de protesto. A melancolia, em seu aspecto social, seria uma manifestação da revolta contra a proibição do luto, ante a qual, por não poder se expressar, restou apenas o recolhimento.

No entanto, Butler parece partir da produção social de estados melancólicos apenas na dimensão do sujeito enlutado. Por isso, ela segue Freud à letra quanto às autorrecriminações e destas à relação entre o psíquico e o social. A saída melancólica, o recolhimento no Eu da ambivalência, se daria em função da proibição do luto e das formas de poder que a impõem ao enlutado. Ela não pensa na perspectiva do objeto perdido, o que implica numa outra maneira de pensar que tipo de relações sociais se instauram com a fabricação de vidas impunemente matáveis. Nesta direção, a relação entre vida nua e melancolia ao invés, ou antes, de pensar o enlutado, se estenderia para o modo como o poder, ele próprio, parte de uma ambivalência, e constitui uma sociedade melancólica ao solucionar a ambivalência entre *Zoé* e *Bios* na constituição da vida nua.

Talvez pensar esta estrutura anterior, segundo o modelo da melancolia permita tomar a melancolia como chave de interpretação para a fabricação da vida nua como desvio da *Zoé* e as consequências sociais para as vidas tornadas indignas, as quais inclui a vida insacrificável e impunemente matável do *homo sacer* e a vida inelutável do *Muselmann*. Se a perda do objeto lança o Eu na ambivalência, da qual o luto se sai por meio da substituição do objeto e o trabalho da melancolia promove o recolhimento no Eu, é válido perguntar se a perda de que se trataria na vida nua não seria anterior a sua produção, seja pelo direito romano seja pelos campos de concentração. Se a perda produz a ambivalência, que, anterior, mobiliza ou ao trabalho do luto ou ao da melancolia, pode-se perguntar se a vida nua não seria o resultado melancólico de uma ambivalência anterior, a saber, a que passa a subsistir entre *Zoé* e *Bios*, por ocasião da constituição da vida política.

A vida nua não seria apenas um desvio da *Zoé* quando a política desta se ocupa, mas a solução de uma ambivalência entre vida natural e vida política instaurada pela constituição da vida qualificada segundo um bem, em cuja operação estariam os dispositivos teológico, jurídico e biopolítico a fabricar a vida nua ali onde ela se configura no *Homo sacer* e no *Muselmann*, mas também em qualquer lugar em que o dispositivo da exceção se instaure. Esta hipótese se sustentaria, caso se observe as conclusões de Agamben em dois textos da série *Homo sacer*, a saber, *O aberto: o homem e o animal*, de 2002, e o já aqui citado *O uso dos corpos*. Para esta articulação, como ponto de partida, a concepção da "vida" como algo de indefinido, mas que "deve ser incessantemente articulado e dividido".[50] A fim de definir o que configura uma vida qualificada, pareceu, a princípio conceitualmente, distinguir *Zoé* de *Bios*, daquela se distanciando enquanto, por outro lado, dela necessita.

Tal se dá a princípio com a divisão interna à própria *zoé*, da qual se destaca a vida nutritiva ou vida orgânica, cujo isolamento se dá em virtude de ser ela incapaz de política. Para Agamben (e aqui ele segue as análises de Aristóteles), este seria um momento constitutivo e necessário da qualificação da vida, mas o significado político desta

[49] Butler, *A vida psíquica do poder*, p. 193.
[50] Agamben, *O aberto*, p. 27.

separação somente se estabelece com a biopolítica, que se fundamenta "numa divisão da vida que, por meio de uma série de cesuras e limiares [...] adquire um caráter político de que inicialmente estava desprovida".[51] E a seguir, continua: "o que chamamos de política é, antes de tudo, uma qualificação especial da vida atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da *zoé*",[52] cuja consequência será que "a vida nua pesará sobre a política ocidental como um obscuro e impenetrável resíduo sacral".[53] O efeito desta operação, que ainda não tem nada de político, é que "algo da vida animal foi separada no íntimo do homem",[54] ou seja, "a cesura, que exclui – e, ao mesmo tempo, inclui – a *Zoé* da (e na) comunidade política acontece, portanto, no interior da própria vida humana".[55]

É neste último sentido, o da separação do animal no homem por meio da qual instaura a cisão, que se pode falar de uma perda que não será reconhecida, mas incessantemente repetida. Por conseguinte, a perda seria muito mais a do animal, que instaura a ambivalência entre *Zoé* e *Bios*, cuja solução produz a vida nua, doravante marcada pela ambivalência recolhida no interior da *Bios*. Em analogia, a afirmação de Freud de que na melancolia a sombra do objeto caiu sobre o Eu valeria também para a vida nua, e torna-se possível dizer que, com a vida nua, a sombra da *Zoé* caiu sobre a *Bios*, o que justifica a ambivalência da biopolítica, que deve, reiteradamente, repudiar como indignas algumas vidas, a fim de preservar as dignas de ser vividas e cujas perdas são coletivamente pranteáveis. *Homo sacer* e *Muselmann* constituem diferentes momentos na história da constituição de um paradigma cuja eficácia primeiro se instaura com o *signator* direito romano e doravante percorre o rio da biopolítica, mas, mais que paradigma e assinatura, tem-se aí a saída melancólica para a ambivalência *Zoé* e *Bios*, da qual deriva e se produz a vida nua.

4. Conclusão

Da problemática da política moderna apontada por Foucault e Arendt, para quem a vida natural teria se tornado o centro das atenções da vida e do poder, Agamben empreende o exercício genealógico que lhe permitiu indicar o momento em que, com sucesso, o político apropriou-se da vida biológica. Este se dá com a figura do *Homo sacer*, capturado pela primeira vez no direito romano, sob a forma da vida insacrificável e impunemente matável, doravante paradigma biopolítico do ocidente. Sem contrariar a dicotomia já clássica e retomada pelos pensadores acima, ao contrário, com eles consoante, tratou-se, no italiano, de buscar a proveniência de algo que se manifesta na modernidade como interesse central pela simples vida do vivente em seu caráter natural, e traça, daí, o caminho que o reconduzirá à modernidade e à experiência do campo, onde o *Homo sacer* se metamorfoseia no morto-vivo fabricado em *Auschwitz*.

Se *Zoé* e B*ios* constituíam a polaridade teórica necessária à explicação da vida qualificada face à biológica, no entender de Agamben o que era virtualidade ganha materialidade, e a *Zoé*, antes recurso teórico, passa à realidade de uma figura concreta importante e necessária à política. Se, teoricamente, empreende-se o esforço de trazer

[51] Agamben, *O uso dos corpos*, p. 229.
[52] Agamben, *O uso dos corpos*, p. 229.
[53] Agamben, *O uso dos corpos*, p. 229.
[54] Agamben, *O uso dos corpos*, p. 30.
[55] Agamben, *O uso dos corpos*, p. 225.

para a política a vida natural, politicamente, e porque tal se dá com alguém marcado pela *sacratio*, pela não pertença seja ao sagrado seja ao humano, a apropriação da *Zoé* se estabelece na forma da exclusão posteriormente incluída, mas sem deixar de ser exclusão, o que marcará toda a política ocidental, até o que Foucault e Arendt apontaram como próprio da política moderna. A "vida nua", que designa o *Homo sacer* nos seus primórdios, será o resultado desta captura, para a qual contribuem o aparelho teológico-jurídico-biopolítico.

O exame da genealogia empreendida por Agamben não apenas permite precisar este início de um modo de fazer política que se cristalizou com o *Homo sacer* e se atualiza no *Muselmann* e marcou os rumos do pensamento, do direito e da política no ocidente, sobretudo indica, ao explorar as ramificações deste evento originário, que ao impunemente matável pode-se, justamente pela não pertença ao mundo humano e habitar um limiar entre sagrado e profano, acrescentar a impossibilidade do luto, como parece exemplar a experiência de *Auschwitz*. Por outro lado, levar em conta que o não reconhecimento de uma perda, conforme entendeu Sigmund Freud, implica na realização do trabalho da melancolia, a princípio entendida como recusa e posterior internalização do objeto, que se confunde com o Eu.

É nesta linha que aqui se problematizou a relação entre vida nua e melancolia, sob o pressuposto de que a vida nua resulta de cada tentativa de captura da vida biológica na vida política, portanto, trata-se de um deslocamento operado na vida natural que se configura, a considerar a sacralidade do *homo sacer*, sob a signo da impunidade do assassinato. A considerar que com toda perda se estabelece uma ambivalência, tanto o luto quanto a melancolia trabalham no sentido de para esta encontrar uma solução. O que é peculiar à melancolia, é que, ao invés de resolvê-la com a substituição do objeto perdido, ela o faz recolhendo no interior do Eu a própria ambivalência, modo como Sigmund Freud, e depois dele Judith Butler, pensou a dicotomia Eu/Supereu, Eu/instância crítica.

Sob a hipótese de que a vida nua, como desvio, é a solução para a ambivalência *Zoé* e *Bios*, instaurada com a separação no homem do animal ou do não humano, explicá-la desde o trabalho da melancolia não parece de todo equivocado. Isto se justifica em virtude da anterioridade da ambivalência, a qual lança o sujeito ou no rumo do trabalho do luto ou no da melancolia. Como paradigma, a vida nua seria a forma de recolhimento da ambivalência Zioé/*Bios* para o interior da política, algo que, se não estaria de imediato manifesto com o surgimento do *Homo sacer*, torna-se evidente no corpo morto-vivo do *Muselmann*. Porque a vida nua se materializa nestes dois paradigmas que unem o dispositivo mais arcaico do direito romano ao mais recente da biopolítica, o gesto que institui a vida impunemente matável, mas não enlutável, funciona também como assinatura. A decisão soberana que exclui e ao mesmo tempo inclui como excluído, é o evento que recolhe para o interior da política a ambivalência *zoé/bios*, e como a primeira eficácia deste gesto se deu com o *Homo sacer*, tal recolhimento se dá instaurando a vida insacrificável e impunemente matável como operador eficaz da distinção entre vidas dignas e indignas.

Por fim, as vidas consideradas indignas de ser vividas e, consequentemente, perdas as quais não podem ser declaradas ou reconhecidas e das quais não se pode fazer o luto, assim o são em virtude de um poder que as separa de outros grupos considerados mais dignos, mas também a forma de recolher na vida qualificada a vida biológica sob o signo da impunidade do assassinato. A melancolia está no cerne da política ocidental, embora se torne mais clara com a biopolítica e a experiência dos campos de

concentração. Na analogia aqui empreendida, a afirmação de Freud de que na melancolia a sombra do objeto caiu sobre o Eu também explica o que se passa com a vida nua, e permite sustentar que na vida nua a sombra da *Zoé* caiu sobre a *Bios*. A violência com que o Eu agride a si mesmo, corresponderia à violência com que são tratados aqueles considerados como indignos do viver bem, e, por isto, ignorados pela justiça ou pela ética.

Por outro lado, se as autorrecriminações do Eu são queixas contra o objeto, ou, no entender de Judith Butler, contra o poder que instituiu a proibição do luto, isto em virtude do trabalho de recolhimento da melancolia, talvez aqui esteja uma possibilidade de resposta política que veja na melancolia uma forma de profanar os dispositivos que reproduzem, na fabricação de vidas indignas e elimináveis, o trabalho da melancolia. De tal maneira que a melancolia apresente, ainda que funcione no âmbito da vida psíquica, uma forma de resistência, ou rebelião, contra os dispositivos de poder que reproduzem a vida nua apenas como saída melancólica.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer:* o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*: o arquivo e a testemunha. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Aussmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino José Aussmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sobre o método. Trad. Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. *In*.: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampf e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. *In*.: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampf e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; 34, 2013.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder*: teorias da sujeição. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1*: A vontade de saber. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. *In*.: FREUD, Sigmund. *Obras completas*: v. 12. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LEVI, Primo. *É isto um homem?* Trad. Luigi Dele Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

SILVA, Reginaldo Oliveira. Morte impune, luto proibido: Vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler. *Trans/Form/Ação*, Marília, SP, v. 43, n. 3, pp. 339–360, 2022.

SOBRE O AUTOR

Reginaldo Oliveira Silva
Doutor em Letras, professor Associado na Universidade Estadual da Paraíba, onde atua na graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade e faz pesquisas em Filosofia, Literatura e psicanálise. *E-mail*: rgnaldo@uol.com.br.