“*BLOßES LEBEN*”: SOBRE A INTERPRETAÇÃO DE AGAMBEN DA “*MERA VIDA*” DE BENJAMIN COMO “*NUDA VITA*”

*Roberto Carlos Conceição Porto**

RESUMO

Esta pesquisa analisa a interpretação que o filósofo italiano Giorgio Agamben faz do termo “*bloßes Leben*” do filósofo e crítico literário alemão Walter Benjamin. Traduzido por “mera vida”, Agamben utiliza a tradução italiana de “*nuda vita*”, “vida nua”. A hipótese desta pesquisa é que Agamben não apenas interpreta a “*bloßes Leben*” benjaminiana, mas, com sua interpretação original, cria um novo conceito. Para demonstrar tal hipótese, analisar-se-á a leitura de Agamben e então o sentido do termo em Benjamin, seja em sua fonte (Hermann Cohen), seja em seu contexto cultural, filosófico e político.

Palavras-chave: *Bloßes Leben*. *Nuda vita*. Mera vida. Walter Benjamin. Giorgio Agamben.

“BLOBES LEBEN” ON THE INTERPRETATION OF AGAMBEN FROM “MERA VIDA” BENJAMIN AS “NUDA VITA

ABSTRACT

This research analyzes the Italian philosopher Giorgio Agamben’s interpretation of the term “*bloßes Leben*” by the German philosopher and literary critic Walter Benjamin. Translated by “mere life”, Agamben uses the Italian translation of “*nuda vita*”, “bare/naked life”. The hypothesis of this research is that Agamben not only interprets the Benjamin “*bloßes Leben*”, but, with his original interpretation, creates a new concept. In order to

* Universidade Federal do ABC. Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do ABC. portorobertocarl@gmail.com

demonstrate this hypothesis, we will analyze Agamben's reading and then the meaning of the term in Benjamin, in its source (Hermann Cohen) and cultural, philosophical and political context.

Keywords: *Bloßes Leben*. *Nuda vita*. Bare life. Walter Benjamin. Giorgio Agamben.

INTRODUÇÃO

O filósofo italiano Giorgio Agamben é mundialmente conhecido há, pelo menos, quase três décadas. Como o próprio autor sublinha em seus inúmeros livros, o filósofo e crítico literário alemão Walter Benjamin serve-lhe explicitamente como fonte e "parceiro" de diálogo. Isso faz com que Benjamin seja "redescoberto", especialmente por uma geração mais recente de filósofos/as, criando um renovado interesse na obra de Benjamin por intermédio da interpretação de agambeniana, o que pode resultar em um tipo de "agambenização" das ideias benjaminianas.

Um dos resultados mais frutíferos dessa relação de Agamben em sua interpretação de Benjamin é, sem dúvida, a noção de "vida nua". O filósofo italiano a encontra no ensaio *Crítica da violência*, entendendo tratar-se de um tipo de vida produzida pela "soberania" e pelo "estado de exceção", cuja produção desse tipo de vida é o objetivo da biopolítica.

A hipótese desta pesquisa é, portanto, simples: a "vida nua" de Agamben não é a "mera vida" da *Crítica da violência* de Benjamin, ou seja, apesar de Agamben reivindicar inspiração benjaminiana, a interpretação original de Agamben sobre o conceito benjaminiano torna o terno um novo conceito, de modo que não podem coincidir. Para demonstrar tal hipótese, trilhar-se-á o seguinte percurso: apresentar-se-á, inicialmente, a teoria agambeniana da "vida nua" para, então, analisar-se a "mera vida" de Benjamin, em suas fontes e contextos cultural, filosófico e político.

AGAMBEN E A "VIDA NUA"

Como lembra Leland de la Durantaye, Agamben havia deixado a Itália por motivos políticos na década de 1970, mudando-se para Paris e levando uma vida de pesquisa relativamente calma. O filósofo italiano, contudo, continuou a encontrar-se com seus colegas expatriados Claudio Rugafiori e Italo Calvino, planejando uma revista que abordasse os problemas culturais urgentes. Tais problemas foram tratados e abordados como "categorias" do pensamento e, apesar de a revista

nunca ter sido criada, uma das categorias criadas foi a de “*Homo sacer*” (DURANTAYE, 2009, p. 200).

A publicação de *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita* [*Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*], de 1995, inicia uma nova orientação no pensamento de Agamben. Essa obra é responsável, também, por torná-lo mundialmente conhecido na academia. Até então, Agamben publicara seis livros: *L'uomo senza contenuto* [O Homem sem conteúdo, 1970], *Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale* [Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental, 1977], *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia* [Infância e história: destruição da experiência e origem da história, 1978], *Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo della negatività* [A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade, 1982], *Idea della prosa* [Ideia da prosa, 1985] e *La comunità che viene* [A comunidade que vem, 1990].

Se os primeiros trabalhos abordavam a arte, a linguagem, a noção de experiência e a história, por exemplo, a coleção *Homo Sacer*, iniciando com *Il potere sovrano e la nuda vita*, apresenta um deslocamento para a discussão em torno da lei ou do jurídico, de teor fortemente político. A série se inicia com uma investigação sobre a soberania e a biopolítica, conceitos dos quais se origina a concepção de “*nuda vita*”, “vida nua”.

Como é comum em seus trabalhos, Agamben inicia sua discussão revisitando a filosofia antiga. Diz ele:

Os gregos não tinham um único termo para expressar o que nós pretendemos com a palavra *vida*. Eles se serviam de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que atribuível a uma etimologia comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bios*, que indicava a forma ou a maneira própria de viver de um indivíduo ou de um grupo (AGAMBEN, 1995, p. 13, trad. nossa).¹

¹ Texto original: “*I Greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola vita. Essi se servivano di due termine, semanticamente e morfologicamente distinti, anche se riconducibili a un etimo comune: zoé, che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti gli essere viventi (animali, uomini o dèi) e bios, che indicava la forma o la maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo*”.
Paginação citada conforme a edição e-book. A paginação do formato livro pode divergir da versão utilizada aqui.

Agamben destaca, então, que os gregos "confinavam" cada termo em uma área específica: a ζωή [zōé] está limitada à οἶκος [oikos], "casa", e a βίος [bíos] à πόλις [pólis], "cidade". O filósofo italiano tenta desenvolver, assim, as reflexões iniciadas por Michel Foucault, com sua biopolítica, e por Hannah Arendt, quando localiza a βίος [bíos] como alvo das políticas totalitárias, pois a biopolítica surge quando a ζωή [zōé] passa a ser o objeto da política e não mais a βίος [bíos] (AGAMBEN, 1995, p. 14-16).

Como aponta Catherine Mills, o ponto de partida da biopolítica de Agamben é o paradoxo da soberania, que inclui e exclui o soberano da ordem legal (MILLS, 2008, p. 61). Citando Carl Schmitt, o filósofo italiano diz:

O paradoxo da soberania se enuncia: "o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento jurídico". Se soberano é, de fato, aquele ao qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, de tal modo, a validade do ordenamento jurídico, então "ele está fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a ele, pois cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa". A precisão "no mesmo tempo" não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, põe-se legalmente fora da lei. Isso significa que o paradoxo pode se formular ainda deste modo: "a lei está fora de si própria", ou: "eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei". (AGAMBEN, 1995, p. 33, trad. nossa).²

Se o soberano é quem decide sobre o estado de exceção, ou seja, quando a lei pode ser aplicada ou não, isso quer dizer que, embora a lei possa ser suspensa em relação à exceção, a exceção ainda mantém

² Texto original: "Il paradosso della sovranità si enuncia: "il sovrano è, nello stesso tempo, fuori e dentro d'ordinamento giuridico". Se sovrano è, infatti, colui al quale l'ordinamento giuridico riconosce il potere di proclamare lo stato di eccezione e di sospendere, in tal modo, la validità dell'ordinamento giuridico e, tuttavia, appartiene ad esso, perché spetta a lui decidere se la costituzione in toto possa essere sospesa". La precisazione "nello stesso tempo" non è triviale: il sovrano, avendo il potere legale di sospendere la validità della legge, si pone legalmente fuori legge. Ciò significa che il paradosso si può anche formulare in questo modo: "la legge è fuori di se stessa", ovvero: "io, il sovrano, che sono fuori legge, dichiaro che non c'è un fuori della legge".

relação com a ordem jurídica, isto é, a lei se aplica desaplicando-se (cf. CASTRO, 2016, p. 60; MILLS, 2008, p. 62).

A exceção é um tipo de exclusão. É um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que o que é excluído não é, por isso, absolutamente sem relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com ela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se dela.* O estado de exceção não é, assim, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Nesse sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo a etimologia, *retirada (ex-capere)* e não simplesmente excluída. [...] Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e só desse modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com ela. O “vigor” particular da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamamos de *relação de exceção* essa forma extrema da relação que inclui qualquer coisa unicamente por meio de sua exclusão (AGAMBEN, 1995, p. 37-39, ênfase do autor, trad. nossa).³

Agamben nota, então, que a situação criada pelo estado de exceção não é nem uma situação de fato nem uma situação de direito, mas uma zona de indiferença (AGAMBEN, 1995, p. 39), pois a exceção é a própria estrutura da soberania (AGAMBEN, 1995, p. 56). A relação de exceção é uma relação de “*bando*”, isto é, “o que é posto ao bando não é, de fato, simplesmente posto para fora da lei e indiferente a ela, mas é *abandonado* nela, isto é, exposto e arriscado na zona na qual

³ Texto original: “*L’eccezione è una specie dell’esclusione. Essa è un caso singolo, che è escluso dalla norma generale. Ma ciò che caratterizza propriamente la eccezione è che ciò che è escluso non è, per questo, assolutamente senza rapporto con la norma; al contrario, questa si mantiene in relazione con essa nella forma della sospensione. La norma si applica all’eccezione disapplicandosi, ritirandosi da essa. Lo stato di eccezione non è, quindi, il chaos che precede l’ordine, ma la situazione che risulta dalla sua sospensione. In questo senso l’eccezione è veramente, secondo l’etimo, presa fuori (ex-capere) e non semplicemente esclusa. [...] Non è l’eccezione che si sottrae alla regola, ma la regola che, suspendendosi, dà luogo all’eccezione e soltanto in questo modo si costituisce come regola, mantenendosi in relazione con quella. Il particolare “vigore” della legge consiste in questa capacità di mantenersi in relazione con un’esteriorità. Chiamiamo relazione di eccezione questa forma estrema della relazione che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione*”.

vida e direito, externo e interno se confundem" (AGAMBEN, 1995, p. 56, trad. nossa).⁴

Agamben reivindica, então, encontrar em Benjamin o "portador do nexo entre violência e direito, que ele chama de 'vida nua' (*bloßes Leben*)" (AGAMBEN, 1995, p. 112, trad. nossa).⁵ Essa "vida nua" é a vida do *Homo Sacer*, uma figura do direito romano arcaico. Edgardo Castro resume:

Homo sacer é aquele que o povo julgou por algum delito, e não é lícito sacrificá-lo, porém, se alguém o mata, não será condenado por homicídio. A vida do *homo sacer*, a vida nua, é a vida da qual se pode dispor sem necessidade de celebrar sacrifícios e sem cometer homicídio. Nenhuma das explicações oferecidas a respeito logrou dar razão do duplo caráter do *homo sacer*: insacrificável, porém exposto à morte. E tampouco, assinala também com ênfase Agamben, ela pode ser explicada a partir do mitologema da ambiguidade do termo "*sacer*" (sagrado). A sacralidade da vida nua configura-se, antes, não a partir de uma ambiguidade, mas de uma dupla exceção que a exclui, incluindo-a, tanto do direito divino, e por isso não pode ser objeto de sacrifício, como o direito dos homens, e por isso se pode dispor dela sem cometer homicídio (CASTRO, 2016, p. 64-65).

A vida nua, portanto, não é nem a ζωή [*zōé*] nem a βίος [*bíos*], mas a "vida que é produzida sempre que *zoé* é separada da *bios* e *bios* (vida ética e política) questiona a *zoé* (vida biológica)" (BOEVER, 2011, p. 30, trad. nossa).⁶ Em outras palavras, a vida nua é a "vida que não é nem humana nem animal, mas, preferencialmente, um tipo inumano de vida que existe no limite das categorias éticas e políticas" (BOEVER, 2011, p. 30, trad. nossa).⁷ Para Agamben, a soberania produz a vida nua,

⁴ Texto original: "Colui che è stato messo al bando non è, infatti, semplicemente posto al di fuori della legge e indifferente a questa, ma è abbandonato da essa, cioè esposto e rischiato nella soglia in cui vita e diritto, esterno e interno si confondono".

⁵ Texto original: "Portatore del nesso fra violenza e diritto, che egli chiama 'nuda vita' (*bloßes Leben*)".

⁶ Texto original: "Life that is produced whenever *zoé* is separated from *bios*, and *bios* (ethical and political life) calls *zoé* (biological life) into question".

⁷ Texto original: "Life that is neither human nor animal, but rather an inhuman kind of life that exists at the limits of ethical and political categories".

pois a vida nua é um elemento político originário, e o objetivo da biopolítica é justamente produzir a vida nua (AGAMBEN, 1995, p. 179ss).

BENJAMIN E A “MERA VIDA”

Tendo apresentado a *nuda vita* de Agamben, convém, agora, discutir o conceito de *bloßes Leben* em Walter Benjamin, tendo em vista que o filósofo italiano reclama como fonte justamente a “mera vida” assim como é introduzida pelo crítico literário e filósofo alemão em seus escritos de “juventude”.

Como sublinhou Carlo Salzani, estudioso tanto de Agamben como de Benjamin, o filósofo italiano desfruta de prestígio acadêmico pelo menos desde a década de 1990, o que fez com que, a partir de suas obras, o pensamento de Benjamin fosse objeto de um renovado interesse. Tal interesse, contudo, resultou em uma “agambenização” das ideias benjaminianas (SALZANI, 2015, p. 109). O objetivo deste artigo é, precisamente, fazer justiça tanto ao pensamento de Agamben como de Benjamin, investigando-os em sua especificidade. Como argumenta Salzani:

La nuda vita, ‘vida nua’, é certamente a noção mais popular e popularizada do vocabulário filosófico de Agamben. Sua derivação da frase de Benjamin *das bloßes Leben* em “Crítica da violência” é explícita, mas problemática: Agamben usa a expressão como se ele meramente a adotasse em seu pleno significado, como se *la nuda vita* fosse, de fato, nada além da tradução italiana de *das bloßes Leben*. As duas noções, ao contrário, não apenas pertencem a dois contextos histórico, cultural e filosófico diferentes, mas são também literalmente ‘construídas’ de maneiras muito diferentes, de modo que, no fim, não se pode dizer que coincidem. A decisão de Hubert Thüring, o tradutor alemão de *Homo Sacer*, de não retraduzir *la nuda vita* como *das bloßes Leben*, mas de vertê-la, em vez disso, como *das Nackte Leben* [a vida nua] aparece, por isso, completamente justificada. A influência enorme da obra de Agamben nas duas décadas passadas tem produzido um renovado interesse crítico e reavaliação do ensaio de Benjamin, mas também resultou em um tipo de Agambenização de muitas de suas teses e conceitos, primeiro e principalmente o de *das bloßes Leben*, que frequentemente mais do que nenhum assume, hoje, as características biopolíticas de *la nuda vita*. As leituras de Benjamin por Agamben são filologicamente muito perspicazes, agudas, e extremamente originais, a ponto de se

tornarem 'criativas'; elas perseguem, contudo, como deveriam, sua própria agenda filosófica, que vai além do escopo e limites da filologia. Parece importante, por isso, situar as duas noções em seus respectivos contextos a fim de apreciar suas diferenças e significados, até porque o próprio Agamben endossa e pede por tal atenção filológica. (SALZANI, 2015, p. 109, trad. nossa).⁸

Como lembra Salzani, o primeiro aspecto que convém salientar é que a expressão *bloßes Leben* não é criação de Benjamin. Seu uso é recorrente no alemão moderno, como na expressão "*das bloße Leben retten*", que, literalmente, significa "salvar a mera vida", mas que tem o sentido de "escapar com vida" ou "escapar com nada além das roupas do corpo" (cf. SALZANI, 2015, p. 110).

Em sua "genealogia" do termo *bloßes Leben*, Salzani salienta que a expressão já se encontrava em autores clássicos, como em Friedrich Schiller e Friedrich Schlegel. Em sua *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* [Sobre a educação estética do ser humano em uma sequência de cartas], de 1794, encontra-se: "A beleza não deve ser mera vida nem mera forma, mas forma vivente, isto é,

⁸ Texto original: "La nuda vita, 'bare life', is certainly the most popular and popularized notion of Agamben's philosophical vocabulary. Its derivation from Benjamin's phrase *das bloße Leben* in 'Critique of Violence' is explicit but problematic: Agamben uses the expression as if he merely adopted it in its full significance, as if *la nuda vita* were in fact nothing but the Italian translation of *das bloße Leben*. The two notions, to the contrary, not only belong to two different historical, cultural and philosophical contexts, but are also literally 'construed' in very different ways, so that, in the end, they cannot be said to coincide. The decision of Hubert Thüring, the German translator of *Homo Sacer*, not to re-translate *la nuda vita* as *das bloße Leben* but to render it instead as *das nackte Leben*, appears therefore fully justified. The enormous influence of Agamben's work in the past two decades has produced a renewed critical interest and re-evaluation of Benjamin's essay, but has also resulted in a sort of 'Agambenization' of many of its theses and concepts, first and foremost of *das bloße Leben*, which more often than not takes on, today, the biopolitical features of *la nuda vita*. Agamben's readings of Benjamin are philologically very insightful, acute, and extremely original, to the point of becoming 'creative'; they pursue, however, as they should, their own 'philosophical' agenda, which goes beyond the scope and limits of philology. It seems important, therefore, to situate the two notions in their respective contexts in order to appreciate their differences and significance, not least because Agamben himself endorses, and calls for, such philological attention".

deve ser beleza” (cf. SALZANI, 2015, p. 110, trad. nossa).⁹ No fragmento número 48 das *Ideen* [Ideias], do *Athenäum*, de 1800, Friedrich Schlegel diz: “Onde a filosofia termina, a poesia deve começar. Não deve haver um ponto de vista comum, nem uma mentalidade natural oposta apenas à arte e à cultura, não deve haver uma mera vida” (cf. SALZANI, 2015, p. 110, trad. nossa).¹⁰

Apesar de essas expressões estarem presentes nesses clássicos, que Benjamin conhecia,¹¹ é no neokantiano Hermann Cohen, seu antigo professor, que ele encontrará sua fonte para conceituar a “mera vida”:

É certo, contudo, que Benjamin dota o uso comum [de mera vida, acréscimo nosso] com um significado filosófico complexo e articulado. Mais interessante é, por isso, analisar (ainda que brevemente) o uso de Benjamin deste sintagma e fazer isso contra o pano de fundo de seus escritos de juventude até 1925: Por um lado, as escolas neokantianas de Hermann Cohen e Heinrich Rickert, por outro lado, a *Lebensphilosophie* que, em formas variadas, teriam constituído o terreno inevitável de qualquer investigação filosófica desde a segunda metade do século XIX (SALZANI, 2015, p. 110, trad. nossa).¹²

Contudo, diferentemente de Salzani, postula-se, nesta pesquisa, que a principal fonte de Benjamin para o conceito de *bloßes Leben* é

⁹ Disponível também em: <https://www.projekt-gutenberg.org/schiller/aesterz/aesterz3.html>. Acesso em: 10 de novembro de 2020. Texto original: “*das Schöne soll nicht bloßes Leben und nicht bloße Gestalt, sondern lebende Gestalt, d. i. Schönheit sein*”.

¹⁰ Disponível também em: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Schlegel,+Friedrich/Fragmentensammlungen/Ideen>. Acesso em: 10 de novembro de 2020. Texto original: “*Wo die Philosophie aufhört, muß die Poesie anfangen. Einen gemeinen Standpunkt, eine nur im Gegensatz der Kunst und Bildung natürliche Denkart, ein bloßes Leben soll es gar nicht geben*”.

¹¹ Os irmãos Schlegel são, inclusive, objetos de estudo na tese doutoral de Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* [O conceito de crítica de arte no romantismo alemão], 19 19.

¹² Texto original: “*It is certain, though, that Benjamin endows the common usage with a complex and articulated philosophical meaning. More interesting is therefore to analyse (however briefly) Benjamin’s use of this syntagm and to do so against the philosophical background of his early writings up to 1925: on the one hand, the Neo-Kantian schools of Hermann Cohen and Heinrich Rickert, on the other, the Lebensphilosophie(s) that, in various forms, would have constituted the unavoidable terrain of any philosophical inquiry since the second half of the nineteenth century.*”.

Hermann Cohen, que lhe permitirá destacar a "mera vida" como a vida que está sujeita à violência das forças míticas. Mas o intérprete italiano de Benjamin e Agamben tem razão quando fala sobre o "endividamento de Benjamin a Cohen por sua interpretação do mito, destino e culpa, e prestar particular atenção à relação do mito, destino e culpa com a vida" (SALZANI, 2015, p. 110, trad. nossa).¹³

De fato, Benjamin utiliza o termo "mito" assim como o encontrou nos escritos de Cohen (MENNINGHAUS, 2015, p. 19). Em a *Ethik des reinen Willens* [Ética da vontade pura], Cohen argumenta que "o conceito fundamental, que forma o verdadeiro cerne do destino, temos de reconhecer no conceito de culpa" (COHEN, 1981, p. 361, trad. nossa).¹⁴ Essa implicação entre mito, destino e culpa resulta, para Cohen, em uma característica "pagã" [*heidnisch*], opondo-se à religião, já que a religião se diferenciaria do mito por sua capacidade de redenção, o que está vedado ao mito (COHEN, 1981, p. 365-366). "Antes de tudo, o confronto inicial de Benjamin entre violência divina e mítica vive por tal crítica do mito sub specie da religião: o mito como o mundo não redimido, no qual não há nenhuma verdade e no qual os próprios deuses ainda estão sujeitos às ordens do destino, à ananke (moira)" (MENNINGHAUS, 2015, p. 20, trad. nossa).¹⁵

É por isso que, em seu ensaio *Schicksal und Charakter* [Destino e caráter], de 1919, Benjamin fala sobre o caráter "pagão" [*heidnisch*] desse "imprevisível desencadeamento de culpa e expiação" (BENJAMIN, 1991c, p. 175, tradução nossa)¹⁶ do mito, apresentado primeiramente nas peças teatrais da tragédia grega, pois esta toma por base o mito (BENJAMIN, 1991b, p. 243). O destino do herói trágico é a morte, pois aceita tragicamente a culpa que não é sua, o que funciona como uma

¹³ Texto original: "Benjamin's indebtedness to Cohen for his interpretation of myth, fate and guilt, and to pay particular attention to the relation of myth, fate and guilt to life".

¹⁴ Texto original: "Den Grundbegriff, der den eigentlichen Kern des Schicksals bildet, haben wir in dem Begriff der Schuld zu erkennen".

¹⁵ Texto original: "Vor allem Benjamins frühe Gegenüberstellung von göttlicher und mythischer Gewalt lebt von einer solchen Mythos-Kritik sub specie der Religion: dem Mythos als der unerlösten Welt, in der es keine Wahrheit gibt und in der selbst die Götter noch dem Schicksalzwangs, der ananke (moira), unterworfen sind".

¹⁶ Texto original: "Indem die heidnisch unabsehbare Verkettung von Schuld und Sühne".

denúncia e afirmação da superioridade moral do herói sobre os deuses (BENJAMIN, 1991c, p. 175). Benjamin completa:

O destino mostra-se então na observação de uma vida como de uma vida condenada, basicamente como de uma vida que primeiro foi condenada e nisso tornada culpada. Como Goethe resume, pois, ambas as fases nas palavras: “Vocês tornam os pobres culpados”. O direito não condena para a punição, mas para a culpa. O destino é o nexo de culpa do vivente. (BENJAMIN, 1991c, p. 175, trad. nossa).¹⁷

Essa apreensão do vivente pelo mito, através do esquema de destino e culpa, ocorre porque o mito não diferencia entre o individual e o coletivo. Segundo Cohen, o mito apreende a vida coletivamente, ou seja, o gênero humano [*Geschlecht*] em si (COHEN, 1981, p. 365-366). O filósofo neokantiano, contudo, não usa a expressão *bloßes Leben* [mera vida], mas *natürliches Wesen* [ser/essência natural] (cf. SALZANI, 2015, p. 110; COHEN, 1981, p. 361-366):

Cohen elabora a relação entre mito e vida: mito, ele escreve, ‘não vê nenhuma diferença entre o individual e sua estirpe [*Geschlecht*]’; no mito, ‘o contexto de sangue – [*Der Zusammenhang des Blutes*] é percebido como natural e como uma necessidade natural’, e é ‘esse contexto natural [*natürlichen Zusammenhang*] [que] precisamente é representado pela culpa do destino’. Destino e culpa, portanto, não são muito percebidos no individual, mas preferencialmente na estirpe, ou, de forma mais precisa, no que Cohen chama de *natürliches Wesen*, ser natural: é o *Geschlecht* como *natürliches Wesen*, como necessidade natural, que, no mito, representa o humano (SALZANI, 2015, p. 110), trad. nossa).¹⁸

¹⁷ Texto original: “Das Schicksal zeigt sich also in der Betrachtung eines Lebens als eines Verurteilten, im Grunde als eines, das erst verurteilt und darauf schuldig wurde. Wie denn Goethe diese beiden Phasen in den Worten zusammenfaßt: »Ihr laßt den Armen schuldig werden«. Das Recht verurteilt nicht zur Strafe, sondern zur Schuld. Schicksal ist der Schuldzusammenhang des Lebendigen”.

¹⁸ Texto original: “Cohen elaborates the relation between myth and life: myth, he writes, ‘sees no difference between the individual and its stirps [*Geschlecht*]; in myth, the context of blood – [*Der Zusammenhang des Blutes*] is perceived as nature and as natural necessity, and it is this natural context [*natürlichen Zusammenhang*] [that] precisely is represented by the guilt of fate’. Fate and guilt, therefore, are not so much perceived in the individual, but rather in the stirps, or more precisely in what Cohen calls *natürliches Wesen*, natural being: it is the *Geschlecht* as *natürliches Wesen*, as natural necessity, that, in myth, represents the human”.

Apesar de Salzani optar por traduzir "*Zusammenhang*" por "*context*", que é uma tradução possível, "*Zusammenhang*" seria mais bem traduzido aqui por "nexo" ou "elo". E é associando o "ser natural" de Cohen com a "mera vida" que Benjamin postula esse "nexo de culpa do vivente" produzido pelo mito. Essa "mera vida" é, inicialmente, o mero fato de existir, uma vida biológica que se esgota em seu aspecto natural.

Segundo Salzani, o objetivo de Cohen ao falar do "ser natural" e sua apreensão pelo mito é refutar certas teorias sociais em voga na Alemanha da virada do século XIX: um tipo de materialismo baseado em um darwinismo ou biologismo social, "temperado" com características nietzschianas, reduzindo pessoas e nações a uma mera *natürliches Wesen*, a um mero ser ou essência natural (SALZANI, 2015, p. 111). Benjamin cita o filósofo de Marburg quase literalmente em *Die Aufgabe des Übersetzers* [A tarefa do tradutor]: "Pois é da história, não da natureza, muito menos de oscilações como sensação e alma que, em última instância, deve-se determinar o âmbito da vida. Nisso constitui-se ao filósofo a tarefa de compreender toda a vida natural a partir do mais abrangente da história". (BENJAMIN, 1991e, p. 11, trad. nossa).¹⁹

A isso, Cohen, e Benjamin o seguirá, opõe a perspectiva da história: o ser vivente como um ser histórico que, na história, age e se contrapõe à apreensão do mito (cf. SALZANI, 2015, p. 111). A esse ser vivente que toma atitudes a partir da história, Benjamin chama de "vida singular e elevada" [*eigentümlichen und hohen Lebens*] (BENJAMIN, 1991e, p. 11, trad. nossa; cf. SALZANI, 2015, p. 111) que, no ensaio sobre Goethe, Benjamin denomina de "*übernatürliches Leben*", "vida sobrenatural", ou seja, como indica a preposição "*über*" (acima, além de), uma vida que está além da natural (BENJAMIN, 1991a, p. 139; cf. SALZANI, 2015, p. 111).

Com essa "divisão" entre vida natural e vida histórica, seguindo Cohen, o jovem Benjamin distingue entre a mera vida, sujeita às forças míticas, e a vida histórica em que prevalecem as ações históricas. Como descreve Jeanne Marie Gagnebin:

¹⁹ Texto original: "*Denn von der Geschichte, nicht von der Natur aus, geschweige von so schwankender wie Empfindung und Seele, ist zuletzt der Umkreis des Lebens zu bestimmen. Daher entsteht dem Philosophen die Aufgabe, alles natürliche Leben aus dem umfassenderen der Geschichte zu verstehen*".

Para ele, trata-se muito mais de distinguir rigorosamente a ordem da vida natural, onde reinam as forças da Natureza e do mito, e a ordem da vida histórica, onde prevalecem as decisões tomadas e assumidas pelos homens para agir moral e historicamente, ainda que essas decisões custem sua vida. Benjamin se inscreve de maneira clássica na moral kantiana da autonomia (GAGNEBIN, 2014, p. 56).

Lembrando que Benjamin escreveu tanto *Schicksal und Charakter* [Destino e caráter] quanto *Kritik der Gewalt* [Crítica da violência] sob o impacto da revolução alemã que derrubou o Império e proclamou a República, além de assassinar os revolucionários Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, Gagnebin complementa:

Ora, nesses dois ensaios, o mito é colocado como fundamento conceitual para entender as noções de “culpa” e “castigo”, os quais, por sua vez, são analisados em relação à ideia da “mera vida” (*das blosse Leben*) – isto é, uma vida que se esgota na sua naturalidade imanente –, e em relação às instituições jurídicas que decretam a culpa e são encarregadas da punição, sendo que Benjamin opera uma distinção essencial entre o domínio do direito (*Recht*) e o domínio da justiça (*Gerechtigkeit*).²⁰ [...] Na ordem mítica do destino, o homem é culpado – e, portanto, castigado pelos deuses ou por outras forças – por definição; ou seja, pelo simples fato de estar vivo, entregue a um jogo de forças de naturezas diversas que ele pode tão só reconhecer (como Édipo no final da tragédia), mas nunca escolher livremente. Enquanto a vida humana em sua mera naturalidade for a categoria mestra de sua experiência, isto é, enquanto o homem não ultrapassar, por uma decisão moral livre, esse dado primeiro e se arriscar a colocá-lo em questão; enquanto ele não se arriscar a morrer, abandonando o domínio de sua mera sobrevivência natural, o homem continua entregue às forças do mito e do destino, dois termos quase sinônimos nesse ensaio (“Destino e caráter”). Pelo simples fato de que vive – e não porque deixou um estado primitivo de inocência [...] é que ele será condenado pelo destino (GAGNEBIN, 2014, p. 54-55).

Para Benjamin, o direito se torna o sucessor da ordem mítica e do destino, incluindo a violência que essa ordem porta em si, pois “o estabelecimento do direito é o estabelecimento do poder, e, nisso, um

²⁰ (Cf. BENJAMIN, 1991d, p. 198).

ato de manifestação imediata de violência. [...] Poder é o princípio de todo estabelecimento mítico do direito" (BENJAMIN, 1991d, p. 198, trad. nossa).²¹ A "mera vida" é justamente a vida exposta à violência das forças míticas, seja em sua sujeição ao destino, seja em sua apreensão pela violência do direito. Gagnebin conclui:

Podemos entender essa relação de continuidade entre a ordem do destino, de um lado, e a ordem do direito, de outro, pela relação análoga que mito e direito entretêm com a culpa, a transgressão de uma lei, seja ela dita natural ou jurídica, para depois castigar, ou seja, para manifestar a força de seu poder. Em vez de pensar que o direito teria como tarefa punir uma culpa perpetrada por um infeliz indivíduo, Benjamin defende a ideia de que o direito cria a culpa para poder puni-la e manifestar assim sua própria força (*Gewalt*). Daí a afirmação que precede a definição já citada do destino como "nexo de culpa do vivente" – "O direito não condena ao castigo, mas à culpa". (GAGNEBIN, 2014, p. 59).

Por fim, em sua tese de livre-docência sobre o drama barroco alemão, Benjamin discute como o próprio rei soberano, nas peças teatrais, passa a representar a história e, com isso, é representado como uma criatura (BENJAMIN, 1991b, p. 243-245). As peças teatrais sobre o martírio podem apresentar, então, o soberano tanto como tirano como mártir (BENJAMIN, 1991b, p. 250ss).

Esse estado, no drama barroco, representa o "estado da criatura" [*Kreaturzustand*] (cf. BENJAMIN, 1991b, p. 270). Essa "vida criatural" [*kreatürliches Leben*] é inspirada na "mera vida" dos dois ensaios anteriores de Benjamin analisados aqui (cf. BENJAMIN, 1991b, p. 265-266; MENKE, 2010, p. 102-103). Contudo, no livro sobre o *Trauerspiel*, a "mera vida", a "vida criatural", representa a vida em seu "estado de criatura", ou seja, a vida como algo natural em processo de morte, de decadência (cf. GAGNEBIN, 2014, p. 55-56).²²

²¹ Texto original: "*Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt. [...] Macht das Prinzip aller mythischen Rechtsetzung*".

²² Diferentemente de Bettine Menke que, apesar de ser considerada uma das principais pesquisadoras do barroco alemão na atualidade e pesquisadora de Benjamin, considera correta a associação da *nuda vita* de Agamben com *das bloße Leben* de Benjamin (cf. MENKE, 2010, p. 102-105). Mostrar a diferença entre os dois conceitos é o objetivo deste artigo.

A “vida criatural” das peças teatrais barrocas representa a transitoriedade e precariedade da própria vida na Alemanha do século XVII, marcada pelas sangrentas guerras religiosas entre católicos e protestantes. Como argumenta Gagnebin:

A idade barroca, na sua contradição exacerbada entre ideal religioso e realidade política (é a idade das sangrentas guerras de religião), expõe aos olhos dos contemporâneos, visões de horror tais que proíbem ao poeta a busca serena de uma harmonia supratemporal. No teatro barroco, a história humana e violenta entra literalmente no palco, tendo ainda, sem dúvida, como fundo uma história da salvação, uma teologia da Queda e da Redenção. Mas as certezas religiosas e teológicas são submetidas à prova de uma realidade tão cruel que vacilam. É o choque entre o desejo de eternidade e a consciência aguda da precariedade do mundo que, segundo Benjamin, está na fonte da inspiração alegórica. (GAGNEBIN, 1999, p. 36-37).

Benjamin inclui, portanto, a natureza na história, mas essa inclusão significa apresentar a vida em sua transitoriedade, em seu processo de nascimento e morte e é justamente isso que a “vida criatural” expressa.

Nessa concepção de história natural, a natureza, ao sujeitar-se ao tempo, como decadência e transitoriedade, assume um momento de história. E a história, por sua vez, ao ser apenas um processo de declínio inevitável, de repetição de um ciclo interminável de nascimento, envelhecimento e morte, assume os caracteres da natureza. Na relação dialética entre história e natureza, materializada na figura da ruína, Benjamin descobre uma percepção aguda da transitoriedade do mundo e da destrutividade do tempo e da história. Nas peças barrocas, o mundo aparece como algo estranho, destruído e enrijecido. (GATTI, 2009, p. 125).

Portanto, é possível concluir que Benjamin formula a expressão “*bloßes Leben*”, “mera vida”, a partir de Cohen e, assim como seu antigo professor, quer enfrentar o mito a partir da perspectiva histórica, rompendo a violência do mito e das instituições nas quais ainda vigoram as forças míticas, como o direito. Em seu trabalho sobre as peças teatrais do barroco alemão, a “mera vida” está associada a um “estado de criatura” que apresenta a vida em seu processo natural, de declínio e morte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste ensaio era mostrar a especificidade tanto da "mera vida" benjaminiana quanto da "vida nua" agambeniana, inserindo-as em seus respectivos contextos cultural, filosófico e político. Desta forma, pôde-se observar como Benjamin se baseia em Cohen para defini-la, contrapondo-a a um darwinismo ou biologismo social e, mais importante, como o tipo de vida que está exposta à violência das forças míticas. Já Agamben tem uma discussão em torno da biopolítica em mente, o que não era intencionado por Benjamin. Desta forma, apesar de reivindicar a mera vida benjaminiana, *bloßes Leben* e *nuda vita* não podem coincidir.

Por outro lado, é necessário estar ciente que a tradução de *bloßes Leben* por *nuda vita* não é uma criação de Agamben. Ele a encontrou na tradução de Renato Solmi, em uma coleção que reunia alguns escritos de Benjamin, de 1962, intitulada *Angelus Novus: Saggi e frammenti* [*Angelus Novus: ensaios e fragmentos*] (cf. SALZANI, 2015, p. 114). Mais do que analisar o pensamento de Benjamin, Agamben possui uma interpretação original e perspicaz, preocupando-se em desenvolver as ideias benjaminianas e que, como ele mesmo diz, ele "deve a Walter Benjamin – é que a doutrina só pode ser exposta legitimamente na forma da interpretação" (AGAMBEN, 2008, p. 7, trad. nossa).²³

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: il potere sovrano e la vita nua. Torino: Einaudi, 1995.

_____. **Signatura rerum**: sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

BENJAMIN, Walter. Goethes Wahlverwandtschaften. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. I/1, 1991a.

_____. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. I/1, 1991b.

_____. Schicksal und Charakter. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Editado

²³ Texto original: "Che l'autore deve a Walter Benjamin — è che la dottrina può essere esposta legittimamente solo nella forma dell'interpretazione".

por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. II/1, 1991c.

_____. Kritik der Gewalt. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Editado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. II/1, 1991d.

_____. Die Aufgabe des Übersetzers. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Editado por Tillman Rexroth. Frankfurt am Main: Suhrkamp, vol. IV/1, 1991e.

BOEVER, Arne de. Bare life. In: MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica (eds.). **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

COHEN, Hermann. **Ethik des reinen Willens**. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1981.

DURANTAYE, Leland de la. **Giorgio Agamben**: A Critical Introduction. Stanford: Stanford University Press, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. **Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin**. São Paulo: Editora 34, 2014.

GATTI, Luciano. **Constelações**: crítica e verdade em Benjamin e Adorno. São Paulo: Loyola, 2009.

MENKE, Bettine. **Das Trauerspiel-Buch**: Der Souverän, das Trauerspiel, Konstellationen, Ruinen. Bielefeld: Transcript, 2010.

MENNINGHAUS, Winfried. **Schwellenkunde**: Walter Benjamins Passage des Mythos. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben**. Montreal; Kingston; Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2008.

SALZANI, Carlo. From Benjamin's *bloßes Leben* to Agamben's *Nuda Vita*: A Genealogy. In: MORAN, Brendan; SALZANI, Carlo (eds.). **Towards the Critique of Violence**: Walter Benjamin and Giorgio Agamben. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury, 2015.

Digitais

SCHILLER, Friedrich. **Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen**. Disponível em: www.projekt-gutenberg.org/schiller/aesterz/aesterz3.html.

SCHLEGEL, Friedrich. **Athenäum**. Disponível em: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Schlegel,+Friedrich/Fragmentensammlungen/Ideen>.