



SEÇÃO TEMÁTICA

Considerações teológico-políticas sobre nudez, desnudamento e vida nua em Giorgio Agamben

Theological-political considerations on nudity, denudation and bare life in Giorgio Agamben

Geraldo Luiz De Mori*
Davi Mendes Caixeta**

Resumo: Este estudo busca compreender o sentido da nudez na perspectiva teológica e em seus desdobramentos na política, como desnudamento do ser humano, a nua corporeidade da vida. Recorre-se à interpretação de Giorgio Agamben sobre a teologia da veste de Erik Peterson, para o qual, com o pecado, o ser humano é despojado da veste de glória, apontando para seu desnudamento. Em seguida, aborda-se a questão da nudez no sentido biopolítico, ou seja, como vida nua, pondo em destaque a radicalidade da nua corporeidade do homo sacer, que se evidencia pela “matabilidade” e pela “insacrificabilidade” no espaço de exceção. À luz dessas considerações teológico-políticas sobre a nudez do ser humano, o texto busca tecer uma aproximação entre o desnudamento e a vida nua.

Keywords: Agamben. Nudez. Desnudamento. Vida nua.

Abstract: This study seeks to understand the meaning of nudity in the theological perspective and its consequences in politics, as the denudation of the human being, the bare corporeity of life. It appeals to Giorgio Agamben's interpretation about Erik Peterson's theology of dress, to which the human being is stripped of the robe of glory because of the sin, showing the denudation. Then it approaches the issue of nudity in the biopolitical sense, in other words, as bare life, highlighting the radicality of homo sacer and naked corporeality, evidenced by the “killability” and “non-sacrificability” in the exception space. Enlightened by these theological-political considerations about the nudity of the human being, the text seeks to approach denudation and bare life.

Keywords: Agamben. Nudity. Denudation. Bare Life.

* Reitor e professor titular da FAJE. Coordenador do grupo de pesquisa As interfaces da antropologia na teologia contemporânea (FAJE). Doutor em Teologia (Centre Sèvres - França). ORCID: 0000-0002-6176-2063 – contato: geraldodemori@faculdadesjesuita.edu.br

** Graduando em Teologia (FAJE). Mestre em Filosofia (PUC-SP). Membro do grupo de pesquisa As interfaces da antropologia na teologia contemporânea. ORCID: 0000-0002-8093-4561 – contato: davicaixeta@gmail.com

Introdução

O tema da nudez se apresenta, na atualidade, de maneira intensa na vida das pessoas. Não são raras as ocasiões em que se expõe o corpo humano totalmente despido de qualquer vestimenta. Nesse contexto, o primeiro pensamento que vem à mente é associado ao da cultura erótica, pornográfica, com os diversos meios de comunicação social que trazem as imagens de corpos nus. São inúmeros filmes, revistas, websites, canais nas redes sociais que, de alguma forma, colaboram para que a nudez do corpo humano esteja acessível às pessoas, com a máxima carga de sensualidade possível. Pense, por exemplo, nos produtos relacionados ao nu feminino e masculino, ao *strip-tease*, à indústria pornográfica. O excesso de nudismo do corpo humano, na cultura atual, muitas vezes tem como consequência a banalização da nudez.

Apesar do fácil acesso às imagens da nudez humana, esse é um tema que, de alguma forma, incomoda e constrange muitas pessoas. Por um lado, há muitos discursos sobre esse assunto que são construídos de forma contundente, no sentido de censurar a nudez, controlar o quanto do corpo humano pode ser exposto ou não. Por outro, há os que exploram a comercialização dos conteúdos pornográficos. Por sua vez, as ciências médicas e psicológicas conceituam algumas relações com o corpo nu como distúrbios mentais, como o sadismo, o masoquismo e as obscenidades. O discurso moral colocado por diversos agentes da sociedade, entre os quais os das religiões, é construído para condenar todo tipo de sensualidade e exposição excessiva do corpo. Já as artes vêm explicitar as formas e as narrativas do corpo humano, desvelando-o de qualquer tecido e expondo-o como manifestação estética, ética, política.

Sem se intimidar com incômodos e perplexidades da nudez humana, este artigo busca encarar essa situação, desvelar alguns significados que a nudez tem na sociedade atual. Ele não pretende, porém, oferecer um diagnóstico dos materiais sobre a nudez produzidos e disponibilizados ao público, tampouco é um discurso que vem censurar a indústria pornográfica. O texto quer compreender o sentido da nudez a partir de sua inscrição teológica e seus desdobramentos na política, como total desnudamento do ser humano, a nua corporeidade da vida. Para tanto, recorre-se ao pensamento de Giorgio Agamben, filósofo italiano que recoloca e desenvolve o tema da nudez.

Agamben é reconhecido especialmente pela biopolítica, em sua obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, publicada pela primeira vez em 1995 (Agamben, 2010). O presente estudo traz, num primeiro momento, o significado teológico da nudez segundo a teologia da veste de Erik Peterson, à qual Agamben se refere no texto *Nudez*, de 2009 (Agamben, 2014). Em seguida, será estudada a questão da nudez no sentido da biopolítica em Agamben, ou seja, como o autor entende a vida nua, considerando-se a radicalidade da nua corporeidade no espaço de exceção. Como conclusão, serão propostas algumas relações sobre a nudez, aproximando desnudamento e vida nua.

Agamben é um pensador que tem ensejado muitas reflexões na atualidade. Suas considerações sobre as medidas para prevenção e contenção da atual pandemia de coronavírus têm provocado muitos debates. Esse pensador insiste que a restrição de liberdade, imposta pelas autoridades e pela mídia, tem causado um real estado de exceção

(Agamben, 2020). Isso mostra como ainda é necessária e relevante uma reflexão entre a abordagem biopolítica do estado de exceção, partindo-se da compreensão teológica sobre a nudez. Uma abordagem teológico-política de Gn 2-3 busca compreender a realidade, ao retornar temas como nudez, vida nua e exceção, dando-lhes significado e relevância para os homens e mulheres da contemporaneidade.

A teologia da veste de Erik Peterson: relação entre nudez e pecado

Que significa entender a condição do ser humano em seu estado de nudez a partir da teologia? De que forma o pensamento teológico dialoga com essa temática? Agamben mesmo responde, fazendo uma aproximação da compreensão de nudez com o relato bíblico sobre Adão e Eva. Os dois primeiros humanos, ainda quando estavam no paraíso, perceberam que estavam nus, logo após o pecado original: “abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus” (Gn 3,7).

Quem investigou o mito adâmico de forma bastante original, dando enfoque à questão da vestimenta, ou melhor, da ausência de vestimenta, foi o teólogo alemão Erick Peterson, em seu ensaio denominado “Teologia da Veste” (Peterson, 1966). Esse pensador discorda da ideia de que a relação do ser humano com suas vestes seja uma temática sem importância para a igreja. Mas isso não significa que a preocupação por parte das instituições eclesiais deva se restringir a questões morais sobre a vestimenta das pessoas, tendo em vista, por exemplo, as censuras aos trajes femininos em diversas ocasiões, como nas celebrações litúrgicas. A teologia da veste de Peterson não se reduz a um código de etiquetas e vestimentas. Ele afirma, categoricamente, que o problema da vestimenta, antes de ser uma questão moral, é um problema metafísico e teológico: “Mas a relação do ser humano com a veste não é principalmente um problema moral – o juízo moral e o moralmente indiferente se movem aqui no mesmo plano –; é um problema metafísico e teológico” (Peterson, 1966, p. 221, tradução nossa).

Dessa forma, Peterson volta-se ao relato do Gênesis, sobre a situação de Adão e Eva no Paraíso, para entender que o casal original só descobriu sua nudez após o pecado original. Ora, diz ele, Adão e Eva, logo após serem criados por Deus, não portavam nenhuma roupa: “os dois estavam nus, o homem e a mulher, e não se envergonhavam” (Gn 2,25). Por que seus olhos se abriram e perceberam a nudez somente depois que comeram do fruto proibido (Gn 3,7)? Essa indagação mostra que há uma relação entre o pecado e o corpo nu. “O característico desse relato consiste em que a nudez se produz depois do pecado” (Peterson, 1966, p. 221, tradução nossa).

Segundo a teologia da veste, continua Peterson, antes do pecado, o corpo humano era de outra maneira, de outra natureza, uma vez que estava revestido da graça divina. O corpo não precisava de nenhuma vestimenta de algodão ou couro, já que estava revestido pelas virtudes sobrenaturais: justiça, inocência, incorruptibilidade (Peterson, 1966, p. 223-224). Com o pecado, o corpo humano perdeu a glória divina, sofrendo uma profunda mudança. Se antes o ser humano estava num estado de graça, depois do pecado, ele passou para uma situação de perdição e corruptibilidade. A queda do primeiro casal manifesta a nudez corporal, que mostra a perda da justiça, da inocência

e da incorruptibilidade (Peterson, 1966, p. 223). Essa mudança, o teólogo alemão a mostrou da seguinte maneira:

Antes do pecado, o corpo era de outra maneira para o ser humano, porque o ser humano era de outra maneira para Deus. O “transtorno” da natureza por efeito da queda leva ao “descobrimento” do corpo, à advertência de sua “nudez”. Antes do pecado era o ser humano de tal maneira para Deus, que seu corpo – sem nenhuma veste humana –, não estava “desnudo”. Esse “não-estar-desnudo” de um corpo sem veste exterior se explica porque a graça divina envolvia a pessoa humana como com uma vestimenta. Não se trata somente de que o ser humano estivesse à luz da glória divina, não; é que estava vestido com a glória de Deus. Mas o ser humano perdeu a glória de Deus pelo pecado, e sua natureza mostra agora um corpo privado de vestimenta divina: mostra a nudez da mera corporalidade, o despojo da crassa funcionalidade: um corpo carente de nobreza, porque sua última dignidade desapareceu com a perda da glória divina (Peterson, 1966, pp. 222-223, tradução nossa).

Diante da nudez humana, a atitude de Adão e Eva, ao ouvir o passo de Deus, foi esconder-se entre as árvores do jardim (Gn 3,8), uma vez que sentiram medo, envergonharam-se de seus corpos nus: “tive medo porque estou nu, e me escondi” (Gn 3,10). A nudez humana, como despojamento da glória divina, revela a precariedade do corpo humano, causa medo, faz com que o humano se esconda, desapareça. De alguma maneira, “Adão e Eva, depois do pecado original, sentiram seu corpo humano de modo diferente de como o sentiam antes, porque somente assim se lhes ‘abriram os olhos’” (Peterson, 1966, p. 221, tradução nossa). Ficou totalmente evidente a corporeidade do ser humano, visível em plena nudez:

Falar de uma nudez do corpo, que se fez visível porque nos “abriram os olhos”, só tem sentido se se supõe previamente um desvestir-se. O despojo do corpo permite a percepção do corpo desnudo, e assim foi necessário que se produzisse o despojo do corpo do primeiro homem, antes que este pudesse ser consciente da nudez de seu corpo. Esse “descobrimento” do corpo, que deixa ver a “corporalidade desnuda”; este procaz despojo do corpo com todos os sinais de sua sexualidade, que agora é visível “aos olhos abertos”, como consequência do pecado, estivera “coberto” o que depois se “descobriu”, de que antes estivesse velado e vestido o que agora está desvelado e desvestido (Peterson, 1966, pp. 221-222, tradução nossa).

Outra reação de Adão e Eva foi entrelaçar folhas de figueira e cingir-se (Gn 3,7), como forma de cobrir os “sinais de sua sexualidade”, visíveis a qualquer um. Quando Deus os encontrou e constatou que haviam desobedecido sua ordem, proferiu a condenação contra a serpente, a mulher e o homem. Antes de os banir do jardim, os cobriu com túnicas de pele: “Deus fez para o homem e sua mulher túnicas de pele, e os vestiu” (Gn 3,21). Porém, essa outra vestimenta, seja de folhas ou de pele de animais, jamais será como a veste de glória, antes do pecado. Mesmo que sejam vestidos com as mais belas cores e refinados tecidos, o corpo humano continuará corruptível, desvestido da glória.

Essa vestimenta do ser humano depois do pecado é chamada por Peterson de “vestido de situação”, porque expressa o *status* da natureza decaída (Peterson, 1966, p. 225). A veste do ser humano decaído é estéril, porque é fabricada com folhas secas. É um vestido penitencial, feito com peles de animais mortos, mostrando a precariedade do corpo humano entre a vida e a morte. Mesmo que colorida, é uma veste sem resplendor, incapaz de alcançar o brilho da glória. A veste do humano decaído se converte em instrumento de concupiscência e sedução, pois não consegue tapar metafisicamente o

despojo. Também é uma veste que carrega o luto da morte e cobre a carne corruptível, como uma “veste de mortos” que expõe a nudez e a corruptibilidade da natureza caída. Em resumo, após o pecado a vestimenta não passa de uma recordação da veste perdida quando da vida no paraíso: “Toda mudança e renovação da veste desperta a esperança e a perda da vestimenta, que é a única que pode interpretar nosso ser e fazer visível nossa dignidade” (Peterson, 1966, p. 225, tradução nossa).

Compreensão de Agamben sobre a nudez como desnudamento

Agamben entende que a nudez, na cultura contemporânea, é inseparável de uma marca teológica (Agamben, 2014, p. 91). Nesse sentido, ele recorre ao relato de Adão e Eva no jardim do Éden e ao pensamento de Peterson sobre a teologia da veste. A nudez, diz ele, não diz respeito somente a uma ausência de vestimentas, mas, depois do pecado, deve ser compreendida como desnudamento. O corpo nu não é aquele sem qualquer roupa, mas é o ser humano desvestido da graça. “A nudez pressupõe a ausência de veste, mas não coincide com esta” (Agamben, 2014, p. 93).

Quando Agamben analisa a passagem do Gênesis sobre o pecado original, entende que a nudez de Adão e Eva aconteceu em dois momentos: a primeira, “no intervalo entre a percepção da nudez e a confecção da tanga”, a segunda, “quando se despem das folhas de figueira e vestem as túnicas de pele” (Agamben, 2014, pp. 92-93). Da mesma forma que Peterson salienta a relação imediata entre nudez e pecado, para o pensador italiano “a percepção da nudez está ligada ao ato espiritual que a Sagrada Escritura define como ‘abertura dos olhos’” (Agamben, 2014, p. 93). É interessante destacar também, neste “ato espiritual de abrir os olhos”, consequência da desobediência humana em comer do fruto proibido, a proximidade da morte: “mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer” (Gn 2,17).

Mais uma vez se nota que o ser humano, antes do pecado, embora na ignorância sobre o bem e o mal, estava revestido da glória divina. Quando desobedeceu ao preceito de Deus, desejando esse conhecimento do bem e do mal, seus olhos se abriram, mas o preço foi ser desvestido da graça divina. A consequência do pecado original, ao ter os olhos abertos, é o desnudamento, como a perda da veste de glória. A transformação metafísica ocasionada pelo pecado original, como pontuou Peterson, é que o ser humano foi desvestido da glória, exibindo e percebendo sua nudez. Agamben retoma essa transformação do ser humano, de um estado anterior ao pecado para outro, posterior ao pecado, colocando a compreensão sobre o nu da pura corporeidade, o desnudamento da pura funcionalidade:

O ser humano não só se encontrava na luz da glória divina: estava vestido com a glória de Deus. Mediante o pecado, perde a glória de Deus e, na sua natureza, torna-se agora visível um corpo sem glória: o nu da pura corporeidade, o desnudamento da pura funcionalidade, um corpo ao qual falta toda nobreza, porque a dignidade última do corpo estava encerrada na glória divina perdida (Agamben, 2014, p. 94).

Há que fazer aqui duas observações. A primeira, é que Agamben frequentemente retoma a imagem do corpo humano reduzido à sua função biológica. O pecado, ao

desvestir o ser humano da graça de Deus, faz aparecer a sua “pura funcionalidade” biológica, com “todos os sinais da sua sexualidade” (Agamben, 2014, p. 95). A segunda é que a falta de toda nobreza mostra a radicalidade do desnudamento humano, da total perda da graça e da dignidade, como a nudez plena. Essa situação se verifica no inferno, em que os corpos dos danados são irremissivelmente oferecidos aos tormentos eternos da justiça divina (Agamben, 2014, p. 93). Assim, “o problema da nudez é, portanto, o problema na natureza humana na sua relação com a graça” (Agamben, 2014, p. 95).

A situação mais dramática do desnudamento humano, da nua corporeidade, é a corrupção e a putrefação do corpo. Quando a glória de Deus abandona o ser humano, há “possibilidade de degeneração da natureza humana naquilo que a escritura chama “carne”, o devir visível da nudez do homem, a sua corrupção e putrefação” (Agamben, 2014, p. 99). O corpo perde aquela virtude mencionada por Peterson da incorruptibilidade. Toda veste que o humano decaído porta não passa de uma veste que vela o corpo, que tem sua natureza degenerada e corrompida ao longo do tempo. Quando a vida se esvai, a veste que vela o cadáver fica ainda mais evidente como veste de mortos. Nesse drama em que o humano decaído é colocado na nua corporeidade, numa situação entre vida e morte, ocorre uma busca incessante pela graça divina. Mas a vestimenta, aquela peliça, não passa de uma veste de morte (Agamben, 2014, p. 97).

A situação de nudez também se relaciona com o conhecimento. No relato bíblico, o ser humano, ao desobedecer a Deus e cometer o pecado original, comendo do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, teve seus olhos abertos (Gn 3,5). Porém, o conhecimento que teve, ao comer de tal fruto, foi o de sua própria privação, de que algo invisível e insubstancial, a veste da graça, havia se perdido. “O único conteúdo do conhecimento do bem e do mal é, portanto, a nudez” (Agamben, 2014, p. 117).

Diante disso, Agamben pergunta: “mas o que é a nudez como primeiro objeto e conteúdo de conhecimento: o que se conhece quando se conhece uma nudez?” (Agamben, 2014, p. 117). A resposta é buscada na própria nudez, na ausência de véus, na abertura para a verdade. A ausência da veste gloriosa revela não necessariamente a obscuridade da carne, mas a luz da cognoscibilidade. “Por trás da pressuposta veste de graça não há nada, e exatamente esse não ter nada por trás de si, sendo pura visibilidade e presença, é a nudez” (Agamben, 2014, p. 118). O pensador italiano faz uma leitura do pecado a partir de Basílio, na tradição oriental: “A queda não é a queda da carne, mas da mente; a inocência perdida e a nudez não dizem respeito a um certo modo de fazer amor, mas à hierarquia e às modalidades do conhecimento” (Agamben, 2014, p. 119).

Ao articular as categorias de corpo, graça, nudez e veste, Agamben mostra que, na nossa cultura, a nudez não é um estado, mas um acontecimento (Agamben, 2014, p. 101). A nudez, a corrupção do corpo, o mal no mundo, tudo isso é o resultado da subtração de uma veste, que pertence ao tempo e à história, não ao ser e à forma. Em outras palavras, a nudez é sempre a experiência de desnudamento de uma pessoa, de pôr alguém a nu, jamais se trata de forma e posse estável (Agamben, 2014, p. 101).

A compreensão de desnudamento, como uma experiência histórica, também envolve uma questão relacional. O desnudamento é fortemente experienciado a partir do corpo do outro, reduzido à sua pura funcionalidade biológica, à nua corporeidade. Recorrendo às ideias de Sartre sobre o sadismo, Agamben diz que o corpo do outro é

sempre corpo em situação; a carne, ao contrário, aparece como pura contingência da presença (Agamben, 2014, p. 111). Assim, a graça é o ser em situação do corpo do outro. Mas a estratégia do sádico se dirige contra a graça, busca realizar o obsceno no corpo do outro (Agamben, 2014, p. 111-112). A figura do sádico, portanto, mostra o gesto de desnudar o outro:

A nudez, o “desgraçado” que o sádico procura agarrar não é, assim como a nua corporeidade de Adão para os teólogos, mais que a hipóstase e o suporte evanescente da liberdade e da graça, o que se deve pressupor na graça para que algo como o pecado possa acontecer. A nua corporeidade, a vida nua, é apenas o portador obscuro implacável da culpa. Na verdade, há somente o pôr a nu, apenas a gesticulação infinita que retira do corpo a veste e a graça (Agamben, 2014, p. 114).

Essa compreensão da nudez como desnudamento, o pôr a nu, acontece na história, retrata o ser humano na condição da nua corporeidade, o expõe mais como vítima de um algoz, aquele que opera a nudez. Quando se salienta que, mais do que a simples nudez estática do ser, ocorre um “pôr o outro a nu”, isso reporta às relações sociais, em que alguém é capaz de excluir o outro, em que uma pessoa tem o poder para desvestir a outra da graça, da liberdade, da dignidade, da beleza. Com relação àquele que foi posto a nu, o que lhe restaria dessa condição de desnudamento? A nudez, em seu processo histórico, envolve uma relação social, aponta para a situação da vida nua, analisada adiante.

Paradoxo da nudez: beleza e inaparência

Ao ser criado por Deus, o ser humano foi feito à imagem e semelhança do Criador (Gn 1,27). Após ser modelado com a argila do solo, Deus insuflou em suas nas narinas um hálito de vida, para que se tornasse um ser vivente (Gn 2,7). De alguma forma, os relatos do Gênesis sobre a criação do mundo e da humanidade mostram que Deus não se arrependeu de sua obra, mas abençoou a humanidade (Gn 1,28), valorando o que tinha feito: “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (Gn 1,31). O sentido hebraico dessa bondade equivale também a beleza, ou seja, “e Deus viu que era tudo muito belo”. De certa maneira, os relatos da criação mostram que o ser humano não nasceu condenado para a corruptibilidade, mas para ser vestido de beleza e viver a glória em Deus.

Porém, com o pecado, há uma mudança na natureza do ser humano: seus olhos foram abertos, seu corpo foi desnudado, perdendo a veste gloriosa. Com o pecado, o ser humano deixa de ser imagem de Deus em toda sua glória, para ser despojado da vestimenta da graça, relegado à nudez. De alguma forma, parece que o sagrado lhe foi retirado, relegando-o à situação profana da nua corporeidade. Em que sentido o pecado altera a natureza humana, desveste o ser humano da graça de Deus, despojando-o da glória divina? Qual a relação entre a veste gloriosa e o corpo humano em sua nudez?

Para aprofundar essa indagação, Agamben analisa a conexão entre o corpo e a veste, mostrando em que sentido a nudez fora envolvida pelo sagrado. Ele parte do estudo de Walter Benjamin, *Afnidades eletivas de Goethe* (Benjamin, 2009), o qual propõe uma

interessante relação entre o véu e o velado. Para Benjamin, a contemplação do belo não acontece pelo desvelamento, já que a beleza está justamente no véu da coisa. Há que reconhecer que há uma contemplação do belo enquanto segredo:

Jamais uma obra de arte foi apreendida, exceto quando se apresentou de maneira incontornável como segredo. Pois de outro modo não é possível caracterizar aquele objeto para o qual o envoltório, em última instância, é essencial. Uma vez que somente o belo e, fora este, nada que vele e que esteja velado consegue ser essencial, o fundamento divino do ser da beleza reside no mistério (Benjamin, 2009, p. 113).

O segredo é, pois, a beleza, a relação necessária entre véu e velado, invólucro e seu objeto: “belo é o objeto ao qual o véu é essencial” (Agamben, 2014, p. 122). Somente a morte ou o amor tem o poder de desvelar esse segredo, desnudando-o diante de Deus (Benjamin, 2009, p. 116). Ademais, a essência da beleza só existe quando a dualidade entre a veste e o corpo revestido se extingue, como ocorre na arte e nos fenômenos da natureza nua, e o corpo nu do ser humano revela o sublime, a obra do criador (Agamben, 2014, p. 122). Agamben acredita que Benjamin consegue pensar a nudez na sua complexidade teológica, além da relação entre véu e velado, veste e corpo, beleza e aparência (Agamben, 2014, p. 121).

Entretanto, se a beleza é, na sua essência, indesvelável, o ser humano, em sua veste de glória, também deveria ser indespojável. Por essa lógica, o desnudamento do ser humano de sua veste de graça é uma condenação da beleza. Seguindo Benjamin, Agamben tece a seguinte consideração sobre o desvelamento do segredo:

Não apenas, portanto, a possibilidade de ser desnudada condena a beleza humana à aparência, pois a desvelabilidade constitui de algum modo a sua cifra: no corpo humano, a beleza é essencial e infinitamente “desvelável”, pode ser sempre exibida como mera aparência. Há, porém, um limite. Para além dele não se encontra uma essência que não pode ser posteriormente desvelada nem a *natura lapsa*, mas o próprio véu, a própria aparência, que não é mais aparência de nada. Esse resíduo indelével de aparência, no qual nada aparece, essa veste, que nenhum corpo pode mais vestir, é a nudez humana. Ela é o que permanece, quando se retira o véu da beleza (Agamben, 2014, p. 123).

Quando a beleza humana é despida pelo pecado, o mistério é profanado de maneira irretratável. O ser humano exhibe sua nudez porque não pode mais se revestir de beleza, do segredo que portava anteriormente. Desse modo, a nudez explicita um paradoxo: por um lado, o corpo nu revestido de graça expressa a beleza, o sublime, como obra do criador; por outro, o corpo desnudado perde a beleza, revelando sua nua corporeidade. Esse corpo, já desvestido de glória e beleza, é relegado à aparência. Essa aparência, na verdade, se trata de uma inaparência, porque não passa de uma luz opaca, na medida em que nada aparece através dela (Agamben, 2014, p. 124).

O lugar em que a nudez humana, decorrente de uma inaparência ou de uma ausência sublime de segredo, se mostra de modo evidente é o rosto (Agamben, 2014, p. 124). Se o corpo decaído é revestido com folhas de figueiras, com peliças de animais, ou com tecidos de alta costura, o rosto permanece denunciando a nudez, o corpo decaído. “Na nossa cultura, a relação rosto/corpo é marcada por uma assimetria fundamental, que quer que o rosto permanece mais nu, enquanto o corpo está por norma coberto” (Agamben, 2014, p. 126). A radicalidade da nudez faz com que o corpo nu conteste o

primado do rosto para colocar-se ele mesmo como rosto. “O descaramento (a perda do rosto) é agora a contrapartida necessária da nudez sem véus” (Agamben, 2014, p. 127).

Na situação de nudez do ser humano decaído, a beleza é despojada pelo pecado, a sublimidade do segredo humano é substituída por uma opaca inaparência, até mesmo o rosto deixa de ser reconhecido como tal, para se focar apenas no corpo nu. A pessoa desnudada, ao perder a veste da graça divina, além de perder seu rosto, também se aproxima de uma situação de perder o nome, a identidade, o lugar na sociedade, até a própria vida. Quem seria esse humano que atinge os limites do desnudamento? Que mísero espaço lhe resta no mundo?

A nudez como vida nua: a figura do homo sacer

A nudez de uma pessoa revela sua corruptibilidade, a perda da graça e da dignidade. Ser posto a nu também é uma situação de desaparecer aos olhos do outro, perder a beleza e viver numa inaparência. A extremidade da nudez plena coloca o ser humano numa situação infernal, bem diferente daquela outra do paraíso. A vida é assolada pela dor, agonia, numa intensa experiência de morte. A nudez mostra a fragilidade da existência humana, entre a vida plena e uma vida infernal.

Os escritos biopolíticos de Agamben ajudam a compreender como a vida nua expressa a condição humana da fragilidade e da exclusão. Ele desenvolve nesses escritos a categoria de vida nua, advertindo, porém, que o termo vida não tem um sentido unívoco. A tradição filosófica grega o ajuda em sua análise, pois propõe dois termos e duas compreensões de vida:

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo (Agamben, 2010, p. 9).

Isso significa que a palavra vida tem um sentido qualitativo, *bíos*, referente à forma como se vive, os papéis e as funções que alguém desempenha na sociedade, tendo em vista determinada organização social. Além disso, vida tem um sentido mais restrito à vida natural, a vida humana entendida pela mera funcionalidade biológica. Para se referir à vida do ser humano na *pólis*, em sociedade e em relação com os outros, apontava-se para a *bíos*, enquanto que a *zoé* era a vida natural, como mera vida reprodutiva, no âmbito de uma *oikos* (Agamben, 2010, p. 10). Já a palavra latina para designar vida, *vita* no latim comum, indica o simples fato de viver ou um modo particular de vida, reunindo num mesmo termo os significados de *zoé* como de *bíos* (Agamben, 2010, p. 88).

Agamben procura então entender a situação em que uma pessoa é destituída de sua vida qualificada e tem sua existência reduzida simplesmente à vida biológica, natural. Ele se inspira em Michel Foucault para entender os modos concretos como o poder penetra no corpo dos sujeitos e em suas formas de vida. Segundo o pensador italiano, Foucault apontou, no contexto do estado ocidental moderno, para uma integração das técnicas de individualização subjetivas e os procedimentos de totalização objetivos

(Agamben, 2010, pp. 12-13). Por sua vez, Agamben procura compreender, no corpo do poder, a zona de indiferenciação em que as técnicas de individualização e os procedimentos totalizantes se tocam (Agamben, 2010, p. 13). Assim, desenvolve-se a tese segundo a qual “a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano” (Agamben, 2010, p. 14).

O poder soberano – baseando-se na definição de Carl Schmitt, segundo a qual “soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção” (Schmitt, 1996, p. 87) – coloca a vida biológica no centro, reconduzindo à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua (Agamben, 2010, p. 14). Para entender a situação de exceção, é preciso estudar o que Agamben quer dizer por vida nua. Ela diz respeito à compreensão de vida como *zoé*, em seu aspecto natural, biológico, destituído do caráter qualitativo, *bíos*. A vida nua também é caracterizada por Agamben como “vida matável” e “vida insacrificável”. Para tanto, ele se inspira na figura do *homo sacer*:

Uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*), ofereceu assim a chave graças à qual não apenas os textos sacros da soberania, porém, mais em geral, os próprios códices do poder político podem desvelar os seus arcanos. Mas, simultaneamente, esta talvez mais antiga acepção do termo *sacer* nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente (Agamben, 2010, p. 16).

No direito romano, o *homo sacer* era aquele que o povo assim o julgou por alguma razão, não sendo ilícito sacrificá-lo. No entanto, se alguém o fizesse, isso não era visto como homicídio: “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida” (Agamben, 2010, p. 74). O *homo sacer*, contraditoriamente, porta o adjetivo de sagrado, mas parece ser alguém ímpio, pois não serve nem mesmo para ser sacrificado num ritual religioso. Com uma vida completamente excluída da sociedade, essa pessoa era tão insignificante que seu homicídio não constituiria juridicamente um crime. Assim, a estrutura da *sacratio* envolve a conjugação de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício (Agamben, 2010, p. 83).

Esses dois aspectos – matável e insacrificável – mostram que a figura do *homo sacer* é bastante problemática. Agamben levanta então a seguinte questão: “o que é, então, a vida do *homo sacer*, se ela se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino?” (Agamben, 2010, p. 76). Mais do que resolver a questão, o autor busca pensar a estrutura política originária do poder soberano a partir da figura do *homo sacer*.

Sobre a matabilidade, o *homo sacer* traz o tema do direito de vida e da morte (*vitae necisque potesta*). Mesmo que se considere que o soberano é quem tem o direito de decidir sobre o deixar viver ou o fazer morrer, primeiramente na história, segundo o direito romano, a fórmula *vitae necisque potesta* designa o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens: “este poder é absoluto e não é concebido nem como a sanção de uma culpa nem como a expressão do mais geral poder que compete ao *pater* enquanto chefe da *domus*: ele irrompe imediatamente e unicamente da relação pai-filho” (Agamben, 2010, p. 88). Houve uma afinidade essencial entre a *vitae necisque potesta* do pai e o *imperium* do magistrado, que o registro entre o poder do pai e o do soberano acabaram

estritamente entrelaçados: “o *imperium* do magistrado nada mais é que a *vitae necisque potesta* do pai estendida a todos os cidadãos” (Agamben, 2010, p. 89).

Com relação à insacrificabilidade, o autor faz uma aproximação entre o *homo sacer* e o *devotus*. “Os estudiosos confrontam há tempos a figura do *homo sacer* com a do *devotus*, que consagra a própria vida aos deuses íferos para salvar a cidade de um grave perigo” (Agamben, 2010, p. 96). No entanto, a analogia entre *homo sacer* e *devotus* não vai além do fato de que ambos estão voltados à morte e pertencem aos deuses, ainda que não na forma técnica do sacrifício (Agamben, 2010, p. 97). A figura do *devotus* sobrevivente, mais especificamente, é um ser paradoxal, que se move num limiar que não pertence nem ao mundo dos vivos nem ao dos mortos, como um morto vivente ou um vivo que é uma *larva* (Agamben, 2010, p. 99). O *homo sacer* está submetido a um poder de morte incondicional. Ele se assemelha à condição de um *devotus* sobrevivente pela impossibilidade de sua expiação vicária. No entanto, “o próprio corpo do *homo sacer*, na sua matável insacrificabilidade, é o penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte, que não é, porém, o cumprimento de um voto, mas absoluta e incondicionada” (Agamben, 2010, p. 100). Essa sujeição a um poder faz com que a vida nua do *homo sacer* adquira um caráter eminentemente político, ligando-se ao terreno da exceção sobre o qual se funda o poder soberano (Agamben, 2010, p. 100).

Por meio da figura do *homo sacer*, explicita-se intencionalmente uma série de paradoxos da sociedade organizada pelo poder soberano. Agamben retoma a crítica de Hannah Arendt sobre as perplexidades e o paradoxo envolvendo os direitos humanos e a perda destes direitos por determinadas categorias de pessoas, como apátridas e refugiados. Apesar de serem direitos inalienáveis, muitos perderam e têm perdido o lugar na comunidade, restando-lhes apenas as qualidades do âmbito da vida privada (Arendt, 1989, pp. 334-335). Agamben faz uma leitura da radicalidade e da contradição dessa destituição de direitos, com o conceito de vida nua. Ao mesmo tempo em que alguém é reconhecido como vivente, também é tido como matável. Apesar de portar o adjetivo *sacer*, a vida nua é insacrificável, já que está além ou aquém do âmbito religioso. Ainda que seja destituído da vida qualificada e colocado numa zona de exceção, o *homo sacer* é capturado pelo poder soberano. Assim, apresentam-se as oposições que marcam a vida nua: exclusão e inclusão, externo e interno, norma e exceção, *bíos* e *zoé*. A vida nua, mais do que apontar para a questão da coerência do ordenamento jurídico ou do poder soberano, revela suas contradições e exceções:

O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando as suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quando da emancipação dele (Agamben, 2010, p. 16).

Para explicitar o desnudamento, a “matabilidade” e a “insacrificabilidade” do *homo sacer*, encarando toda sua situação de vulnerabilidade e exclusão, é preciso entrar no espaço de exceção. Somente nessa situação se pode compreender as consequências do

pecado, que é capaz de despojar a vida humana de toda glória divina e relegá-la a uma vida infernal.

Nudez como perda da dignidade no espaço de exceção

Ao ser humano decaído por causa do pecado, desvestido da graça, não é permitido permanecer no paraíso: “Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado” (Gn 3,23). Adão e Eva, despojados das vestes de glória, revestidos pela peliça, foram banidos. Outra consequência do pecado, além da nudez do ser humano, é sua expulsão do paraíso. Decaído é posto a nu, ele é colocado numa situação de banimento. Da mesma forma, o *homo sacer*, ao ser reduzido à vida natural, à mera corporeidade, torna-se matável e insacrificável, colocado numa zona de exceção.

A compreensão de exceção torna-se fundamental para entender a situação infernal em que vive, ou melhor, sobrevive o *homo sacer*, aquele que foi desnudado. O que vem a ser a exceção? Do ponto de vista do direito, Agamben responde o seguinte:

A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma aplica à exceção desaplícando-se, retirando-se desta.* O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída (Agamben, 2010, p. 24).

Agamben retoma então a tese de Schmitt segundo a qual “soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção” (Schmitt, 1996, p. 87). Mas ele vai mais além, ao afirmar que a exceção não é somente uma decisão, mas a delimitação de um espaço. A exceção, mais do que controlar ou neutralizar o excesso, cria e define o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Cria-se uma localização fundamental que não apenas delimita a norma e sua exceção, mas também “traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento” (Agamben, 2010, pp. 25-26).

No espaço de exceção, não significa que a lei deixa de existir, mas que é suspensa: “a exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão” (Agamben, 2010, p. 27). A forma como o soberano captura a vida nua para a exceção não é a sanção, mas a culpa. Isso significa que uma pessoa é colocada no espaço de exceção não como condenação por haver cometido algum crime, mas pelo sentimento de culpa, de estar em débito. “A culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa” (Agamben, 2010, p. 33).

O espaço da exceção, como sua localização visível, é o campo de concentração: o campo é o espaço absoluto de exceção (Agamben, 2010, p. 27), a materialização do estado de exceção (Agamben, 2010, p. 169). Os registros dos campos de concentração, criados na II Guerra Mundial, pela Alemanha Nazista, revelam uma situação de precariedade extrema da vida humana. Arendt mostra como o campo de extermínio foi

uma estratégia dos governos totalitários para lidar com os contingentes de apátridas, refugiados e outros grupos sociais tidos como “indesejáveis” (Arendt, 1989, p. 323). Agamben entende o campo como o lugar em que se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* (Agamben, 2010, p. 162). Entretanto, é possível elencar diversas situações na história humana em que diversos grupos de pessoas foram despojados de sua dignidade, colocados em situação de inimaginável degradação. O que aconteceu, de forma peculiar nos campos de concentração criados no século XX, foi que o estado de exceção deixou de ser uma situação provisória e confundiu-se com a própria norma. Criou-se um nexo entre estado de exceção e campo de concentração: “o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra” (Agamben, 2010, p. 164).

Ademais, o campo possui um estatuto paradoxal enquanto espaço de exceção: “ele é um pedaço do território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo” (Agamben, 2010, pp. 165-166). Esse paradoxo também se apresenta na vida de seus habitantes, que vivem na zona de indistinção entre externo e interno, exceção e regra, lícito e ilícito (Agamben, 2010, p. 166). Os colocados no campo são pessoas despojadas das vestes da graça e da dignidade, revestidas precariamente com pedaços de trapos. São sujeitos desnudados da vida qualificada, relegados à nua corporeidade.

Na medida em que os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação (Agamben, 2010, pp. 166-167).

A nudez dos habitantes do campo de concentração, mais especificamente das vítimas que sobreviveram à *shoá* – “acontecimento sem testemunhas” (Agamben, 2008, p. 44) –, na primeira metade do século XX, é surpreendentemente observada no testemunho daqueles que foram até o fundo do poço desse inferno. A presença de uma pessoa no campo e sua sobrevivência pode ser justificada por dois motivos: a vingança ou o testemunho: “No campo, uma das razões que podem impelir um deportado a sobreviver consiste em tornar-se uma testemunha” (Agamben, 2008, p. 25). Testemunha, no latim, possui dois sentidos: o primeiro, *testis*, é aquele que se põe como terceiro em um processo ou em um litígio; o segundo, *superstes*, indica aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho (Agamben, 2008, p. 27). No grego, testemunha é *martis*, mártir, sendo que, nos primeiros séculos da Igreja, o termo *martirium* foi usado para indicar a morte dos cristãos perseguidos que davam testemunho de sua fé (Agamben, 2008, p. 36).

O testemunho que se traz aqui é do *superstes*, ou seja, alguém que passou pela experiência do campo e voltou para narrar sua história. Uma importante testemunha do campo de concentração em Auschwitz, que impactou o mundo com suas palavras, foi o italiano Primo Levi. Para Agamben, ele é “Um tipo perfeito de testemunha [...]”. Quando volta para casa, entre os homens, conta sem parar a todos o que coube viver” (Agamben, 2008, p. 26). A destruição da dignidade humana, a violência contra a vida, as violações aos direitos humanos foram narradas por Levi ao escrever a própria experiência como *Häftling*, e os diversos eventos que ele presenciou durante sua permanência no campo de trabalho (*Arbeitslager*) de Monowitz, na Polônia.

Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar. Nada mais é nosso: tiraram-nos as roupas, os sapatos, até os cabelos; se falarmos, não nos escutarão – e, se nos escutarem, não nos compreenderão. Roubarão também o nosso nome, e, se quisermos mantê-lo, deveremos encontrar dentro de nós a força para tanto, para que, além do nome, sobre alguma coisa de nós, do que éramos (Levi, 1988, pp. 24-25).

Quando se tenta imaginar a vida de uma pessoa no campo, a situação de tantos homens e mulheres que foram destituídos de todos os direitos, desnudados de qualquer dignidade, Levi nos convida a imaginar “um homem privado não apenas dos seres queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo que possuía; ele será um ser vazio, reduzido a puro sofrimento e carência, esquecido de dignidade e discernimento” (Levi, 1988, p. 25). Para falar de sua experiência no campo, frequentemente, ele utiliza a metáfora do poço. No seu primeiro escrito, Levi mesmo se entende como alguém que foi até o fundo e voltou. Porém, em seus últimos escritos, essa metáfora do poço é retomada, reconhecendo que os sobreviventes não chegaram realmente ao fundo do poço, os que tocaram o fundo não sobreviveram, submergiram. É necessário que os sobreviventes testemunhem por aqueles que já não existem mais.

Repito, não somos nós os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo as memórias dos outros e relendo as minhas muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a Górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo, mas são eles, os “mulçumanos”, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral (Levi, 1990, p. 47).

Os que tocaram o fundo do poço passaram pela nudez radical, foram chamados de mulçumano: “o intestemnhável tem nome. Chama-se, no jargão do campo, *der Muselmann*, o mulçumano” (Agamben, 2008, p. 49). O mulçumano é aquele que encarou a figura mitológica da Górgona, petrificando-se numa situação limite entre vida e morte, tornando-se um cadáver ambulante. “Frente ao seu rosto apagado, à sua agonia ‘oriental’, os sobreviventes hesitam em lhe atribuir até mesmo a simples dignidade de ser vivo” (Agamben, 2008, p. 76). A proximidade do mulçumano com a morte reveste-o com algo mais ultrajante, a dignidade ou indignidade da própria morte (Agamben, 2008, p. 76).

Então, Agamben elabora uma complexa reflexão sobre o mulçumano e a figura mitológica da Górgona. Com o nome de mulçumano, “quem viu a Górgona” não constitui uma designação simples, já que vê-la equivale à impossibilidade de ver. Então a Górgona não nomeia algo que está ou que acontece no campo, mas sim, a impossibilidade de ver de quem está no campo, de quem “chegou ao fundo”. Assim, “o mulçumano não viu nem conheceu nada – senão a impossibilidade de conhecer e de ver. Por isso, para o mulçumano, testemunhar, querer contemplar a impossibilidade de ver não é tarefa simples” (Agamben, 2008, p. 61). Levi inicia seu testemunho depois que a desumanização se consumou, quando falar de dignidade já não teria sentido: “Ele é o único que se propõe conscientemente a testemunhar em nome dos mulçumanos, dos submersos, dos que foram destruídos e chegaram ao fundo do poço” (Agamben, 2008, p. 66).

Dessa forma, o testemunho daqueles que viveram a nua corporeidade em seu sentido mais radical é impossível. Esse intestemunhável, que os testemunhos dos sobreviventes tentam expressar, diz respeito a uma situação limite da nudez. Trata-se de uma tentativa de descrever uma situação-limite da vida nua dos habitantes do campo de concentração. Tenta-se, com incrível agonia, relatar a vida da pessoa que é desvestida de dignidade e jogada no espaço de exceção, no fundo do poço, no inferno.

Considerações sobre a nudez: aproximação entre desnudamento e vida nua

O presente estudo buscou tematizar a nudez em sua inscrição teológica, a partir do relato bíblico sobre o pecado das origens. Ao desobedecer ao preceito divino e comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, Adão e Eva tiveram seus olhos abertos. A primeira coisa que conheceram foi a própria nudez. Segundo a teologia da veste de Peterson e de sua releitura por Agamben, o ser humano é desnudado da veste de glória, porque antes estava revestido com a veste da graça divina, sendo posto a nu depois do pecado. Com o pecado, passa por uma mudança em sua natureza, uma transformação teológica e metafísica. Perde a virtude da incorruptibilidade, para viver num estado permanente de degeneração e morte. É ultrajado o mistério da beleza, que fica reduzida a uma inaparência que expõe a nua corporeidade no lugar do rosto humano.

Por sua vez, a partir de uma análise biopolítica do poder soberano, a nudez se explicita como vida nua, o ser humano é limitado à mera funcionalidade biológica, sua vida é uma vida matável, insacrificável, indigna de ser vivida, como mostra a figura do *homo sacer*. Essa vida é colocada no espaço de exceção, no campo de concentração. O ser humano fica, contraditoriamente e ao mesmo tempo, excluído dos direitos, mas incluído na própria exceção soberana. Nesse espaço biopolítico do campo, ele é totalmente posto a nu, é colocado no fundo do poço, é lançado às profundezas do inferno.

Tendo em vista que a situação de nudez está presente tanto no pensamento teológico como na compreensão da biopolítica, é possível fazer uma aproximação entre o desnudamento e a vida nua. No caso do desnudamento, o ser humano antes estava envolvido com a veste da graça, que o dignificava, com justiça, inocência e incorruptibilidade. No caso da vida nua, a mera vida natural, *zoé*, se contrapõe à vida qualificada, *bíos*, em que a pessoa tem alguma dignidade perante a sociedade. Dessa forma, pensa-se na analogia que pode existir entre a veste gloriosa e a *bíos*, a vida qualificada, uma vez que ambas apontam para a dignidade do ser humano.

Com o pecado, o ser humano foi desnudado da veste de glória, despojado da graça divina, expulso do paraíso. A consequência disso é que seu corpo se tornou corruptível, a morte se tornou próxima. Qualquer veste que portar não passará de uma veste de morte. Já o *homo sacer* também vive essa situação limite de ser matável, insacrificável, colocado no espaço de exceção, jogado no fundo do poço, à mercê do poder soberano que tem o direito de sua vida e sua morte. Por essa situação de indignidade do humano desnudado e do *homo sacer*, observa-se como a morte é uma constante, como um medo que está sempre assombrando o ser humano em sua nudez.

É possível, inclusive, fazer uma interessante aproximação sobre o lugar ao qual são relegados o humano desnudado e o *homo sacer*. Segundo o relato do Gênesis, o ser humano decaído é banido do jardim de Éden (Gn 3,23), lançado a uma terra e condenado ao trabalho. No caso do *homo sacer*, o lugar que lhe cabe é o espaço de exceção. Considerando que a exceção se materializa no campo, a pessoa em sua vida nua é atirada nesse lugar infernal, para trabalhar até esgotar sua vida, em situações extremamente degradantes. Assim, a vida desnudada e banida do paraíso, de alguma forma, se identifica à vida nua no inferno dos campos de concentração, tanto nos campos do passado como nos da atualidade, dentre os quais se destacam os espaços de passagem de tantos migrantes e refugiados, os corpos de tantas crianças e mulheres vítimas de tráfico humano tornados mercadorias de compra e venda, a dignidade roubada de tantos camponeses, indígenas e operários, tão desrespeitada pelo sistema econômico predador que domina a atual lógica que organiza as sociedades na atualidade.

Além disso, a nudez é verificada como uma experiência histórica e relacional. O desnudamento, ser despojado da veste da graça, não diz respeito a algo estático, mas envolve o dinamismo do pôr a nu, que acontece pela experiência do pecado. Da mesma forma, a nudez específica da figura do *homo sacer* ocorre na sociedade, numa situação em que alguém é destituído de sua dignidade de cidadão, sendo relegado à mera funcionalidade corporal, à vida nua.

No entanto, também é importante pontuar algumas distinções entre o desnudamento e a vida nua. O desnudamento ocorre por uma situação de pecado, que implica uma desobediência, o comer do fruto proibido. Por consequência do pecado, a nudez como desnudamento mostra a perda da veste gloriosa como uma espécie de punição. Já com relação ao *homo sacer*, não se pode falar do pecado como desobediência, nem de punição para justificar a vida nua, já que ele é colocado numa situação de exceção por um poder soberano, que decide sobre a vida e a morte. A vida nua não implica necessariamente uma sanção por um crime, mas diz respeito à culpa, ao débito de alguém para com esse poder soberano.

A nudez, seja como desnudamento ou vida nua, revela, portanto, uma situação extrema do ser humano. Essa vida desvestida de toda dignidade revela a precariedade da vida humana, a corruptibilidade da nua corporeidade. A nudez mostra como o ser humano é constantemente assombrado pela agonia, a dor e a morte. Mais do que preocupações moralistas sobre a nudez, com discursos repressores contra a exposição do corpo humano nu, a presente reflexão, a partir de considerações teológico-políticas, tematiza o problema da nudez na sociedade, da vida indigna de ser vivida, sem nenhuma veste para ofuscar essa situação. Não se pode fechar os olhos diante da nudez, porque só assim é possível perceber como o ser humano, na nua corporeidade, é banido do paraíso e colocado no espaço de exceção, situação que não pode ser disfarçada por nenhuma veste de morte.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha. Coleção Estado de Sítio. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. In: *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, pp. 87-129.

AGAMBEN, Giorgio. *L'invenzione di un'epidemia*. 2020. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>>. Acesso em: 25 mai. 2020.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo – Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Afinidades eletivas de Goethe*. In: BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Editora 34: São Paulo, 2009, pp. 11-122.

LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Tradução de Luigi Del Rei. Ed. Rocco: Rio de Janeiro, 1988.

LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Ed. Paz e Terra: São Paulo, 1990.

PETERSON, Erik. *Teología del vestido*. In: PETERSON, Erik. *Tratados Teológicos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1966, pp. 221-227.

SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. Tradução de Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

Recebido: 5 de janeiro de 2020.

Aprovado: 26 de maio de 2020.