

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**SOBERANIA E BIOPOLÍTICA EM GIORGIO AGAMBEN**

BENJAMIM BRUM NETO

CURITIBA

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

BENJAMIM BRUM NETO

SOBERANIA E BIOPOLÍTICA EM GIORGIO AGAMBEN

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre em Filosofia do Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências  
Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: André Duarte

CURITIBA

2016

Brum Neto, Benjamim  
Soberania e biopolítica em Giorgio Agamben / Benjamim Brum  
Neto – Curitiba, 2016.  
134 f.; 29 cm.

Orientador: André de Macedo Duarte  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências  
Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Agamben, Giorgio, 1942-. 2. Soberania. 3. Filosofia italiana.  
4. Biopolítica. 4. Direito – Aspectos políticos. I. Título.

CDD 320.15



Universidade Federal do Paraná  
Setor de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia-UFPR

**AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO**  
Defesa nº 161-2000/2016 de 15/12/2016

**Mestrando: Benjamim Brum Neto**

**Título da Dissertação: "Soberania e biopolítica em Giorgio Agamben".**

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. André de Macedo Duarte (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9.8
Prof. Dr. Vinicius Nicastro Honesko (DEHIS-UFPR) Primeiro examinador	9.8
Prof. Dr. Alexandre André Nodari (DELIN-UFPR) Segundo examinador	9.8
<b>Média final</b>	9.8
<b>Conceito</b>	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

**Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação as correções sugeridas.**

Prof. Dr. André de Macedo Duarte  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Prof. Dr. Vinicius Nicastro Honesko  
Primeiro Examinador  
DEHIS-UFPR

Prof. Dr. Alexandre André Nodari  
Segundo Examinador  
DELIN-UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9



Prof. Dr. André de Macedo Duarte  
Coordenador da PGFILOS-UFPR

## **Agradecimentos**

Muitas pessoas integraram a confecção deste trabalho. No entanto, seguem alguns agradecimentos nominais para aqueles que contribuíram de forma mais direta e imediata, seja com o apoio e incentivo, seja com as reflexões propriamente ditas aqui presentes.

Em primeiro lugar e mais fundamentalmente, agradeço ao meu amigo e orientador, Prof. Dr. André de Macedo Duarte, por toda a confiança e toda a segurança que me passou durante esses meses de orientação.

À amiga e Prof. Dra. Maria Rita de Assis César, por todo o incentivo e alegria transmitido durante esses dois anos.

À Prof. Dra. Ângela de Couto Fonseca, que também rapidamente passou de professora à amiga e professora.

Ao Prof. Dr. Rodrigo Brandão, pela amizade, incentivo e participação na banca de qualificação.

Ao Prof. Dr. Vinícius Nicastro Honesko, pelas valiosas considerações na banca de qualificação e na defesa.

Ao Prof. Dr. Alexandre Nodari, pela pronta resposta e aceitação em participar da banca de defesa e pela cuidadosa leitura que certamente fará deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Fraçois Calori, pela amizade, pelos ensinamentos e pela atenção iniciados no período de intercâmbio na França em 2014 e que permanecem até hoje.

Agradeço aos meus professores do Departamento de Filosofia da UFPR que me ensinaram desde o primeiro dia de aula da graduação a fazer um trabalho sério e rigoroso em Filosofia. Agradeço especialmente aos professores: Prof. Dr. Luiz Damon Moutinho, meu primeiro orientador no departamento, ainda durante a graduação, que me ensinou a realizar leituras rigorosas de textos de filosofia; Prof. Dra. Maria Isabel Limongi, pelas sempre inspiradoras aulas e atenção com nossos textos e trabalhos; Prof. Dr. Edmilson Paschoal e ao Prof. Dr. Leandro Cardim, pelas cuidadosas leituras das primeiras versões dessa dissertação, ainda em forma de projeto, nas matérias de seminários; Prof. Dr. Paulo Vieira Neto, pela amizade e incentivo; Prof. Dr. Marco Antônio Valentim, pelas corajosas aulas que não se deixam intimidar pela complexidade das ciências humanas.

Ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, à Áurea Junglos e à Marianne Nigro, as quais estiveram extremamente presentes na resolução das demandas burocráticas que permearam esta Dissertação.

Aos meus amigos da filosofia da UFPR: Renato Alves Aleikseivz, Nicole Martinazzo, Gabriel Kugharski, Daniel Verginelli Galantin, Rodrigo Ponce, Cassiana Lopes Stephen, Thiago Fortes Ribas, Maria Scarpa, Valdson Cordeiro além de todos os colegas da minha turma do mestrado.

Aos meus amigos do direito da UFPR, que tive a alegria de conhecer este ano, mas que já são amigos para a vida toda: Dhyego Câmara, Andressa Regina Bissoloti dos Santos, Gustavo Bussmann, Ligia Ziggiotti, Francielle Elisabet Nogueira Lima, João Paulo Arrozi,

Aos amigos do direito da Unicuritiba, Jonas Freitas, Paulo Ferracioli, Larissa Brasil, Amanda Bissoni, Alessa Royer, Guilherme Peason, Gabriel Fonteles, Marcelle Sampaio, Pietra Firakowski.

Aos amigos que conquistei ao longo da vida e continuam presentes e atuantes até hoje, em especial Jacqueline Lopes Pereira, Ana Carolina Silveira, Nathana Zanatto e Isadora Brondani Ceolin, Lucas Fonseca, Mariana Levoratto, Augusto Araujo.

Ao Rodrigo Dezordi Mandim, pela paciência, apoio e companheirismo.

A minha família.

À CAPES por financiar com bolsa de pesquisa todo o período do Mestrado.

A crise das democracias pode ser  
compreendida como uma crise das  
condições de exposição do homem  
político – Walter Benjamin

O direito não mais praticado e só  
estudado é a porta da justiça -Walter  
Benjamin

## RESUMO

O presente trabalho pretende abordar o vínculo entre soberania e biopolítica na reflexão de Agamben, a qual investiga criticamente a tradição política Ocidental. Soberania e biopolítica não são, para Agamben, meras formulações teóricas consagradas, situadas temporalmente, mas estão implicadas em uma estrutura metafísica que opera de maneira absoluta em toda história política do Ocidente por meio da captura do vivente e da produção da vida nua. Nosso objetivo, portanto, é o de tornar inteligível a forma como essa vida nua – a vida do *homo sacer* – é colocada como, ao mesmo tempo, produto originário e fundamento da ordem política no Ocidente a partir da interrogação sobre o ponto oculto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. No primeiro capítulo abordaremos o conceito de soberania a partir da tradição política com que Agamben dialoga, com destaque para Hobbes, Kelsen e Schmitt. Como resultado desse primeiro capítulo teremos a concepção de vida matável como fundamento da comunidade política, bem como uma primeira aproximação da estrutura da soberania, que se define pela exceção ou *bando*. No segundo capítulo nos deteremos sobre o conceito de biopolítica a partir da relação existente entre o pensamento de Agamben e o de Foucault, extraindo desse debate tanto o contraste entre as abordagens da biopolítica entre ambos os autores, quanto suas divergências e convergências metodológicas; além disso, lançaremos mão de uma interpretação biopolítica do trabalho de Arendt para a compreensão tanto do diagnóstico da politização da vida quanto da reversibilidade entre democracia de massa e totalitarismo. No terceiro capítulo aprofundaremos as noções mais essenciais do trabalho de Agamben, com destaque para o paradoxo da soberania, a estrutura de *bando*, a relação entre linguagem e direito, bem como anunciaremos, na esteira de Agamben, a necessidade de um pensamento para além da relação entre ato e potência, modelo que emprestou à tradição Ocidental a estrutura de *bando*. Por fim, delinearemos algumas considerações a respeito da noção de *homo sacer*, dando destaque para a crítica feita por Agamben à teoria da ambiguidade do sacro. Ao final da dissertação pretendemos ter esclarecido de que forma Agamben desenvolve suas reflexões a partir do fio condutor da inclusão originária da vida no direito, isto é, pela relação indissociável entre vida e direito, sacralidade e exceção.

**Palavras-chave:** Agamben, soberania, biopolítica, direito, política.

## RÉSUMÉ

Le présent travail se donne pour but l'approche du lien entre souveraineté et biopolitique dans la réflexion d'Agamben, laquelle s'oriente vers une recherche critique de la tradition politique Occidentale. Souveraineté et biopolitique ne sont pas, selon Agamben, des simples formulations théoriques longtemps établies, situées temporellement, mais sont impliquées dans une structure métaphysique qui opère de façon absolue dans toute l'histoire politique de l'Occident à travers la capture du vivant et la production de la vie nue. Notre objectif est celui de rendre intelligible la façon dont cette vie nue – la vie de l'*homo sacer* – est, au même temps, mise comme produit originaire et fondement de l'ordre politique dans l'Occident, à partir de l'interrogation sur le point caché de l'intersection entre le modèle juridico-institutionnel et le modèle biopolitique de pouvoir. Dans le premier chapitre on traitera du concept de souveraineté à partir de la tradition politique avec laquelle Agamben établie un dialogue, notamment avec Hobbes, Kelsen et Schmitt. Comme résultat de ce premier chapitre on aura la conception de vie nue comme fondement de la communauté politique, ainsi comme une première approche de la structure de la souveraineté qui se définit par l'exception ou le *band*. Dans le second chapitre on concentrera sur le concept de biopolitique à partir du rapport entre la pensée d'Agamben et celle de Foucault, ce qui nous permettra d'en extraire tant un contraste entre les approches de la biopolitique entre les deux auteurs, comme ses divergences et convergences méthodologiques; en outre, on fera appel à une interprétation biopolitique des œuvres d'Arendt pour comprendre tant le diagnostic de la politisation de la vie comme celui de la réversibilité entre démocratie de masse et totalitarisme. Dans le troisième chapitre on approfondira les notions les plus essentielles du travail d'Agamben, en soulignant le paradoxe de la souveraineté, la structure de *band*, le rapport entre langage et droit, aussi comme il sera annoncé, dans la foulée d'Agamben, la nécessité d'une pensée au-delà du rapport entre puissance et acte, modèle qui a prêté à la tradition Occidentale la structure de *band*. Finalement, on tracera quelques considérations sur l'*homo sacer*, en soulignant les critiques adressées par Agamben à la théorie de l'ambiguïté du sacre. À la fin de cette dissertation on envisage avoir éclairé de quelle façon Agamben développe ses réflexions à partir du fil conducteur de l'inclusion originaire de la vie dans le droit, c'est-à-dire, par le rapport indissociable entre vie et droit, sacralité et exception.

**Mots-clés :** Giorgio Agamben; souveraineté; biopolitique; droit; politique.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1 SOBERANIA: UM CONCEITO-LIMITE</b> .....	16
1.1 AGAMBEN LEITOR DA MODERNIDADE POLÍTICA .....	17
1.2 A SOBERANIA COMO PRESSUPOSTO LÓGICO DO DIREITO .....	27
1.3 A SOBERANIA ENTRE O <i>NÓMOS</i> E A ANOMIA .....	35
<b>2 A BIOPOLÍTICA NA ESTEIRA DE FOUCAULT E ARENDT</b> .....	48
2.1 AGAMBEN E FOUCAULT: PROXIMIDADE, MAS NÃO COINCIDÊNCIA .....	49
2.2 FOUCAULT: DO PODER SOBERANO À BIOPOLÍTICA .....	65
2.3 O <i>ANIMAL LABORANS</i> E O TOTALITARISMO À LUZ DA BIOPOLÍTICA: CONTRIBUIÇÕES ARENDTIANAS .....	79
<b>3 A MODERNIDADE POLÍTICA SEGUNDO GIORGIO AGAMBEN</b> .....	98
3.1 O PARTICULAR VIGOR DA LEI.....	98
3.2 <i>DÝNAMIS</i> E <i>NÓMOS</i> .....	110
3.3 <i>SACRATIO</i> E SOBERANIA.....	116
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	125
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	128

## INTRODUÇÃO

O ponto central deste trabalho é a elucidação do vínculo entre soberania e biopolítica na obra de Giorgio Agamben, concentrando-se, sobretudo, em sua obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2010). O interesse na pesquisa dessa problemática se deu em razão do sentido particular que a biopolítica e a soberania tem na obra de Agamben, que além de não se furtar a formular corajosas teses sobre o assunto, explora a repercussão desse vínculo em diversos âmbitos, notadamente na teoria do direito, na teoria política, na teologia e na ontologia. O interesse de Agamben por esse par, entendido como muito mais do que fenômenos localizáveis em certos momentos da nossa história política, diz respeito à um horizonte de inteligibilidade de uma série de experiência políticas do Ocidente, e em particular, o evento da inclusão originária, pela estrutura da exceção, do vivente na ordem jurídica. Distintamente de Foucault, que detecta o surgimento da biopolítica das populações a partir da introdução de um conjunto de técnicas de inoculação e vacinação voltadas à proteção de uma determinada população contra epidemias de varíola no final do século XVIII<sup>1</sup>, Agamben prevê um estudo conjunto da soberania e da biopolítica tendo em vista o ponto oculto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Seguindo uma orientação importante de Walter Benjamin, Agamben não se furta a pensar a partir do ponto em que ele localiza a *arché* do problema, de modo que toda a sua obra, mas notadamente *Homo sacer* (2010), pode ser lida à luz da seguinte afirmação:

A crítica da violência é a filosofia de sua história. É a 'filosofia' dessa história porque somente a ideia de seu ponto de partida permite uma tomada de posição crítica, diferenciadora e decisiva, com relação a seus momentos temporais. Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações da violência enquanto instauradora e mantenedora do direito.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> FONSECA, Marcio Alves. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 188.

<sup>2</sup> BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. Tradução de Ermani Chaves. In. *Escritos sobre mito e linguagem*, São Paulo: Editora 34, 2011, p. 155.

Tendo essa diretriz benjaminiana em vista, somada à tese presente já em *A linguagem e a morte* (2006), na qual Agamben afirma que “o fundamento da violência é a violência do fundamento”<sup>3</sup>. podemos compreender desde já que a vida nua ocupa o lugar de fundamento violento originário a partir do qual soberania e biopolítica permanecerão articulados desde a constituição mesma de nossa política. É por essa razão que o autor de *Homo sacer* (2010) não pode deixar de considerar que “antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século [século XX], o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo”.<sup>4</sup>

Na mesma medida em que a soberania e a biopolítica são instâncias articuladas e dizem respeito ao modo como a política foi constituída no Ocidente, a decisão soberana que produz a vida nua é o ato inaugural da (bio)política. Como resultado, temos que uma política que se ampara nessa estrutura de inclusão da vida por meio de sua exceção (segundo a etimologia, *ex-capare*, preso fora, ou ainda, incluído por meio de uma exclusão) se caracteriza pela produção do humano em pelo menos duas instâncias: a da vida protegida e a da vida matável. A partir dessa estrutura que orienta nosso fazer, nosso falar e nosso pensar políticos, não podemos enxergar eventos como as declarações de direitos no século XVIII e os campos de concentração do século XX como rupturas com a tradição, ou ainda, como se entre esses dois eventos não houvesse nada em comum. Antes, tanto as declarações de direitos quanto os campos são lidos por Agamben como consumação dessa tradição político-metafísica que tem como tarefa a biopolítica, ou ainda, a produção de um fundamento que é a vida nua.

A abordagem de Agamben, portanto, de uma forma crítica em relação à tradição, se propõe a discutir política a partir do diagnóstico que, por um lado, corresponde à história da metafísica, sem, por outro lado, deixar de considerar as manifestações concretas do poder. Sua estratégia, nesse sentido, não será a de se defrontar com conceitos clássicos de uma certa tradição política, como “luta por direitos”, “autoridade”, “interesse público”, “liberdade”, “igualdade”, “público”, “privado”, mas a de recorrer aos limiares e aos conceitos-limites dos fenômenos políticos – mesmo àqueles que não são tradicionalmente considerados políticos. Na presente dissertação, privilegiamos a discussão dos conceitos de soberania, exceção, *homo sacer*, vida nua, em suma,

---

<sup>3</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 143.

<sup>4</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 118.

todos conceitos limítrofes, conceitos que colocam as bordas e os limites, o princípio e o fim, do pensamento jurídico-político-filosófico clássico em questão, isto é, conceitos cuja inteligibilidade só é alcançada quando partimos não das distinções, mas das zonas de indiferenciação.

Por mais influenciado que tenha sido por Foucault, Agamben distancia-se dele e de sua análise da biopolítica e do biopoder, porque seu objetivo não é o de trazer o “inconsciente cultural à expressão”<sup>5</sup>, mas o de trazer à tona a metafísica com a qual a história do Ocidente há muito tempo está comprometida.<sup>6</sup> Para caracterizar a questão de forma mais precisa, quando Agamben fala de metafísica, seu objetivo é falar da história dos esquecimentos, da perda de consciência da produção das fraturas, da produção dos fundamentos, dos eventos inauguradores da relação política do Ocidente, isto é, da perda da experiência original, no que diz respeito à vida, à política, ou à linguagem. Nesse sentido, é importante ressaltar que quando Agamben afirma que a prática política é governada pela relação entre vida nua e poder soberano, ele não está querendo dizer que os filósofos e teóricos, sobretudo os pensadores da soberania, são os culpados pela invenção dessa relação. O que Agamben investiga são as formas assumidas ao longo da história pela *prática* política e pela *teoria* política a partir dos dilemas e aporias metafísicos que estruturam a reflexão política no Ocidente. Os pressupostos, fraturas e articulações são, por isso, os *topos* privilegiados do estudo agambeniano, uma vez que revelam da forma mais clara possível a estrutura metafísica que subjaz ao pensamento.

A questão da vida e sua relação com a questão do direito – instrumento privilegiado da soberania - é, portanto, o que está no centro da presente pesquisa. Como pretendemos mostrar, vida e direito estão mais conectados e relacionados do que pensamos. Ao menos a partir do diagnóstico que Agamben nos fornece, a vida está implicada no direito numa relação de violência. Afinal de contas, vida e direito somente se articulam a partir da dupla exclusão sofrida pela vida sacra. Como

---

<sup>5</sup> Segue o trecho completo da entrevista com Foucault da qual foi retirada a expressão: “*My problem is essentially the definition of the implicit systems in which we find ourselves prisoners; what I would like to grasp is the system of limits and exclusion which we practice without knowing it; I would like to make the cultural unconscious apparent. Therefore, the more I travel, the more I remove myself from my natural and habitual centers of gravity, the greater the chance of my grasping the foundations I am obliviously standing on*” (FOUCAULT, Michel. *Rituals of Exclusion (an interview with John Simon)*. In Foucault Live (New York: Semiotext[e], 1989), 71.

<sup>6</sup> No original: “*He takes this approach because, like Arendt, he believes that claims to justice can be made only if one understands the ground of the political upon which both justice and injustice stand. If Foucault’s goal was ‘to make the cultural unconscious apparent’, Agamben’s is that of bringing to expression the metaphysics that our history has thus far only shown*” (NORRIS, Andrew. *The exemplary exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben’s Homo sacer*. In Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben’s Homo sacer. Durham and London: Duke University Press, 2005, p. 263).

veremos, a fórmula agambeniana do poder soberano é muito mais radical e abrangente do que a fórmula foucaultiana “fazer morrer e deixar viver”, caracterizando-se pela produção da vida nua como fundamento da ordem jurídico-política. A vida nua é, antes, a vida *exposta* à morte<sup>7</sup>, a vida *abandonada*. Além disso, em Agamben não há uma distinção essencial entre soberania e biopolítica. Ao contrário, se fizermos uma leitura paralela de Agamben e Foucault, observaremos que enquanto francês parece deixar propositalmente aberta a relação entre biopolítica e soberania<sup>8</sup>, o italiano, ao trazer o debate de Foucault para o estudo da máquina<sup>9</sup> jurídico-política do Ocidente, enxerga uma contiguidade entre ambas as formas de poder. Essa negação de Agamben de que haja uma separação, mesmo que teórica (de direito), do poder soberano com a biopolítica acarretará consequências bastante drásticas para o seu pensamento, e o distanciará muito de forma definitiva das pretensões foucaultianas. Essa mesma inquietação com respeito ao trabalho de Foucault já foi objeto de pesquisa de outros autores, dentre eles, para nos determos nessa “tradição” crítica italiana, o que mais se destaca além de Agamben talvez seja Roberto Esposito, que formula a pergunta da seguinte forma:

Como se relacionam soberania e biopolítica? No modo da sucessão cronológica ou no da sobreposição contrastante? Diz-se que uma sai do fundo da outra. Mas como se deve entender esse fundo? Como o recuo definitivo de uma presença precedente ou como o horizonte que abrange, e retém no seu interior, também a nova, ou está já inadvertidamente instalada no quadro categorial que todavia vem modificar? Também quanto a este ponto Foucault se abstém de fornecer uma resposta definitiva. Continua a oscilar entre as duas hipóteses contrapostas sem optar de forma conclusiva por uma ou por outra. Ou melhor, adotando as duas com aquele efeito característico de desdobramento, ou de redobramento, óptico que confere ao seu texto uma ligeira vertigem pela qual o leitor é ao mesmo tempo seduzido e desorientado.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> AGAMBEN, G. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 15.

<sup>8</sup> André Duarte argumentará que a biopolítica em Foucault deve ser entendida em sua plasticidade própria, larga o suficiente para compreender um amplo dispositivo histórico-político que abarcaria distintos modos de governação da vida, seja por meio de políticas estatais, violentas ou não, seja por meio de induções comportamentais promovidas pelo mercado neoliberal. Cf. DUARTE, André. *Biopolítica e soberania em Foucault: uma resposta às críticas de Agamben e Esposito*. Disponível em: [https://www.academia.edu/12760292/Biopol%C3%ADtica\\_e\\_Soberania\\_em\\_Foucault\\_uma\\_resposta\\_%C3%A0s\\_cr%C3%ADticas\\_de\\_Agamben\\_e\\_Esposito](https://www.academia.edu/12760292/Biopol%C3%ADtica_e_Soberania_em_Foucault_uma_resposta_%C3%A0s_cr%C3%ADticas_de_Agamben_e_Esposito). Acesso em: 13 set.015.

<sup>9</sup> Trata-se de um dos possíveis significados do termo dispositivo assume na obra de Agamben, o qual, por sua vez remete ao modo como Foucault abordou as relações de poder e saber sem recorrer aos universais “Lei, Direito, Soberania”.

<sup>10</sup> ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 57.

De todo modo, voltando-nos para os fatos, certo é que nunca houve e nunca haverá uma sociedade em que apenas o poder soberano estará presente; tampouco houve ou haverá uma sociedade em que apenas a biopolítica estará presente. É essa relação entre soberania e biopolítica, portanto, como um desdobramento macropolítico da relação entre direito e vida, que se faz pertinente de ser pensada.

Mas esse distanciamento em relação à proposta foucaultiana não significa de modo algum um afastamento absoluto de suas reflexões e trabalhos. Como mostraremos no capítulo pertinente, Agamben tem se mostrado cada vez mais interessado nas investigações de Foucault. Porém, se Agamben lança mão da obra do francês, isso se dá já no interior de uma proposta mais global que envolve uma “apropriação produtiva”<sup>11</sup>, método análogo ao de Heidegger e de Arendt<sup>12</sup> quando se debruçavam sobre os textos da tradição, cujo principal objetivo era o de um retorno violento ao passado a fim de criticar as categorias tradicionais. Trata-se de um método filosófico muito mais voltado “a um curso próprio de pensamento que ao rigor filológico-etimológico, ‘como se recomeçasse tudo e retomasse apenas a língua já forjada por ele, a sua terminologia; mas aí os conceitos são apenas pontos de referência’ graças aos quais se inicia um novo curso do pensar”<sup>13</sup>. Além disso, Agamben lança mão de outros métodos que revelam sua estratégia filológica apropriadora, como é o caso do referido pela noção de *Entwicklungsfähigkeit* (capacidade de desenvolvimento), e também pelo tratamento linguístico dos termos anunciado na repetição, em diversos trabalhos e contextos, da máxima segundo a qual “a terminologia é o momento poético do pensamento”<sup>14</sup>. Isto é, Agamben, como já bem explicitado na introdução de *Homo sacer* (2010),

---

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 85, § 6. “A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela ‘transmite’, ao contrário, encobre-o. Ela transmuda o que a tradição legou em um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, obstruindo o acesso às ‘fontes’ originárias nas quais as categoriais e os conceitos transmitidos foram hauridos em parte de modo autêntico. A tradição faz mesmo que essa origem seja em geral até esquecida. Faz que se entenda dificilmente a necessidade de um tal retorno. A tradição erradica do *Dasein* tão amplamente sua historicidade que ele já se move somente no interesse pela multiplicidade de possíveis tipos, correntes e ponto-de-vista do filosofar, em culturas as mais distantes e as mais estranhas e, com esse interesse, procura encobrir sua falta de solo próprio. Do que se segue que o *Dasein*, em todo esse interesse pelo conhecimento-histórico e todo o zelo por uma interpretação filologicamente ‘objetiva’, já não entende as condições mais elementares que possibilitam unicamente um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva”.

<sup>12</sup> DUARTE, Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política. From the Selected Works of Andre de Macedo Duarte, available at: [http://works.bepress.com/andre\\_duarte/22/](http://works.bepress.com/andre_duarte/22/), 2001, p. 9-10.

<sup>13</sup> BARBOSA, J. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: Educ, 2014. p. 43.

<sup>14</sup> AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Santa Catarina: Argos, 2009, p. 27.

na sua tentativa de compreender as democracias contemporâneas, que a seu ver são democracias espetaculares<sup>15</sup>, recorre aos verdadeiros paradigmas que marcaram nossos modelos jurídico-políticos, sobretudo a partir da reconstituição, desde o presente, de uma narrativa histórica da experiência dos conceitos. No caso da democracia, esse método fica bastante explícito no texto *Note liminaire sur le concept de démocratie*<sup>16</sup> em que Agamben, para explicar o que é a democracia, retoma uma duplicidade de fundo deste conceito, referente à constituição do corpo político de um lado, e a uma técnica administrativa de outro, o que o leva a refletir sobre a noção de *politeia*.

Tendo em vista a zona de indistinção como ponto de partida, para pensarmos a democracia contemporânea, segundo Agamben, é preciso ir além da questão da decadência do espaço público em nossas sociedades, considerando também o “lugar” que apaga a diferença entre democracia e totalitarismo. Seguindo uma pista já presente na análise de Foucault<sup>17</sup>, é preciso que se deixe de lado a ideia de que há um abismo intransponível entre democracia e totalitarismo, e que nos voltemos precisamente para a zona de indistinção entre ambos, para o caso limite que irá elucidá-los ou, ainda mais precisamente, para aquele ponto, comum a ambos, capaz de explicitar a facilidade de conversão de um no outro. Essa proximidade entre democracia e totalitarismo está longe de ser uma tese infundada. Ao contrário, se levarmos em conta o raciocínio da estrutura metafísica que faz da nossa política uma biopolítica, isto é, uma política que está sempre decidindo e cindindo a vida e produzindo vida nua, vemos que essa aproximação é plenamente possível e que tanto na Alemanha de Hitler quanto nos Estados Unidos há a mesma operação metafísica de decisão sobre a vida sendo realizada.

É em vista sobretudo deste último objetivo que o campo de concentração e, mais genericamente, o totalitarismo, entram em cena na reflexão de Agamben. Ao mesmo tempo, se Hannah Arendt realizou profundas análises sobre esses temas, faltou-lhe a noção de biopolítica para que a real natureza da questão fosse explicitada. É aí que entra Foucault, que teria se debruçado bastante sobre a biopolítica, mas jamais teria estabelecido o nexo essencial que ela guarda com os

---

<sup>15</sup> Cf. DEBORD, Guy. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard, *Œuvres*, 2006.

<sup>16</sup> AGAMBEN, *Note liminaire sur le concept de démocratie*. In. *Démocratie, dans quel état?*, Paris : La fabrique, 2009, pp. 9-13.

<sup>17</sup> Segundo Foucault, « *Le lien entre la rationalisation et les abus du pouvoir politique est évident. Et nul n'est besoin d'attendre le bureaucratia ou les camps de concentration pour reconnaître l'existence de telles relations* » (FOUCAULT, « *Omnes et singulatim* » : *vers une critique de la raison politique*, In. *Dits et Écrits II 1976-1988*. Paris : Gallimard, 2001, pp. 953-980.

campos de concentração propriamente ditos. É verdade que Foucault realiza um estudo sobre o nazismo e sobre o racismo de Estado, mas, para Agamben, suas análises nesse aspecto não foram até o essencial. Por sua vez, o campo, como fruto da exceção declarada pelo chefe do poder executivo, consiste, sobretudo a partir de Carl Schmitt, numa previsão jurídica normativa teoricamente fundamentada. Isso significa que é preciso de fato realizar um estudo conjunto dos *campos de concentração*, da *biopolítica* e do *embasamento jurídico* que permitiu que as democracias contemporâneas mantivessem esse sutil limiar com o totalitarismo e suas técnicas de governo. A vida, nesse cenário, nunca é apenas um dado biológico. De antemão, a vida aparece como uma *tarefa* política, uma política que se ocupa da vida, uma biopolítica. É nesse sentido que deve ser compreendida a afirmação de Agamben segundo a qual a diferença entre democracia e totalitarismo é uma questão de *grau*, e não uma questão de natureza, e o que caracteriza o totalitarismo do século XX é a identidade dinâmica entre vida e política.<sup>18</sup> É preciso, portanto, avaliar as técnicas de governo, os dispositivos que de fato compactuam com essa política e esse direito e que capturam a vida, controlam-na, cindem-na, desfazem-se dela ou simplesmente abandonam-na à própria sorte.

Tendo vista essa complexa rede de problemas aqui elencados, optamos por dividir esta Dissertação em três grandes capítulos. O primeiro capítulo tratará mais detidamente da noção de soberania a partir de alguns referenciais teóricos fundamentais às teorias jusfilosóficas. É a partir deles, que Agamben irá propor seu próprio conceito de exceção e de soberania, elevando-os às categorias centrais e operacionais por excelência da máquina jurídica. Traçaremos um percurso de Bodin a Schmitt para a compreensão do que representou a soberania ao longo da história política do Ocidente, destacando as noções mais problemáticas e aporéticas das nossas terminologias clássicas. Ao final desse primeiro capítulo pretendemos ter esclarecido a razão pela qual o poder soberano é, desde Píndaro, um poder que é cego à distinção entre direito e violência.

O segundo capítulo será dedicado às fontes da noção de biopolítica propriamente ditas na reflexão do autor italiano. Para isso, recorreremos aos dois pensadores fundamentais nesse sentido, a saber, Michel Foucault e Hannah Arendt, a fim esclarecer o fundamento biopolítico do pensamento político Ocidental segundo Agamben. Num primeiro momento, antes de adentrarmos a questão da biopolítica, faremos uma análise das questões metodológicas em Agamben,

---

<sup>18</sup> AGAMBEN, 2010, p. 114.

destacando os sentidos das proximidades e das distâncias do italiano para com Foucault. Num segundo momento, adentrando a temática da biopolítica, o principal problema em jogo serão as relações entre biopolítica no pensamento foucaultiano, considerando tanto os ganhos da analítica do poder do francês, quanto as “correções” ou “integrações” feitas por Agamben. Num terceiro momento, com Arendt, dois pontos devem ficar claros: primeiro, a questão da politização da vida ilustrada pelo paradigma do *animal laborans*; segundo, o ponto de conexão entre totalitarismo e democracia. Para Agamben, como veremos, o poder soberano e a biopolítica entretêm uma relação de articulação, de contiguidade, de promiscuidade, o que permite uma relação de reversibilidade entre democracia de massa e regime totalitário. Nesse sentido, o encargo biopolítico da nossa política, que coloca a vida nua como fundamento da ordem, não deixa de contemplar nem mesmo as declarações de direitos do século XVIII. Em um diálogo de apropriação crítica e produtiva com a reflexão de Arendt, a proposta de Agamben para a superação desse quadro se dá pela proposta do refugiado como modelo da política por vir.

O terceiro capítulo será dedicado ao aprofundamento dos conceitos e temas propriamente agambenianos, a fim de se compreender com maior precisão a peculiaridade de seu pensamento e de sua proposta. Num primeiro momento, buscaremos aprofundar a topologia da soberania, recorrendo ao conceito de exceção e de *bando*. No segundo momento, nos deteremos sobre o problema da potência e sua relação com a lei em Agamben. Por fim, trataremos do conceito de *homo sacer*, buscando esclarecer as hipóteses de Agamben concernentes ao problema da *sacratio* e sua crítica à teoria da ambiguidade do sacro.

## 1. SOBERANIA: UM CONCEITO-LIMITE

Em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2010), encontramos um refinado aprofundamento das questões fundamentais do direito sob uma abordagem marcadamente filosófica. Esse aspecto filosófico não é devido apenas à imersão em autores da filosofia, mas à própria metodologia e questões do filósofo. Seu objetivo, antes de propor uma nova teoria do direito, é o de realizar uma arqueologia dos discursos jurídico-filosóficos que deram lugar às grandes teorias políticas, mas também uma arqueologia das figuras paradigmáticas que tornam inteligíveis momentos importantes da constituição e manifestação do poder. Recorrendo à metafísica, à antropologia filosófica, à teoria dos conjuntos e ainda à teoria da linguagem Agamben não se furta em avançar teses político-filosóficas bastantes radicais. Seu grande objetivo neste livro é o de trazer à luz o fundamento oculto da ordem jurídico-política, que não é outro senão aquele da relação entre poder soberano e vida nua, cuja figura do *homo sacer* ilustra com toda a precisão possível. A partir dessas investigações e teorizações sobre a lógica do pertencimento, Agamben enuncia sua tese segundo a qual “a relação política original é o *bando*”<sup>19</sup>, no sentido de que o modo de constituição das comunidades políticas ocidentais tem por fundamento uma decisão metafísica que funda essa comunidade sempre em função de um ativo e contínuo ato de exclusão<sup>20</sup> ou expulsão da *polis*.<sup>21</sup> A partir desse diagnóstico, o italiano tem em mãos os elementos necessários para compreender de que forma se constituiu a máquina jurídico-política do Ocidente e também é capaz de mostrar as aporias constitutivas dos modelos políticos contemporâneos.

Neste primeiro capítulo nosso intento será o de mostrar que a soberania é para Agamben muito mais do que uma forma histórica de *autoridade política*, cujo aparecimento teria coincidido com o surgimento dos Estados-nações modernos e cuja conceptualização teria sido feita por Bodin

---

<sup>19</sup> Explicaremos mais detidamente o recurso de Agamben à figura do *bando* no último capítulo. Para compreendermos o movimento da argumentação de Agamben, no entanto, é necessário atentarmos desde já que *bando* opera como paradigma do funcionamento da soberania para Agamben pois ele serve – segundo o seu uso no antigo direito germânico - para designar tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano; além disso, para Agamben *bando* remete àquele *particular vigor da lei* que, de acordo com a interpretação agambeniana da potência (*dýnamis*) aristotélica, enxerga a lei em sua capacidade de manter-se na própria privação, de aplicar-se desapplicando-se. É por isso que Agamben pode afirmar que “a relação de exceção é uma relação de *bando*” (AGAMBEN, 2010, p. 35).

<sup>20</sup> Há uma peculiaridade da exclusão de que fala Agamben, que não deve ser entendida como um corte com a norma, uma ruptura com ela, mas como uma exclusão que não deixa de entreter uma relação na *forma de suspensão*. Nesta modalidade bastante estrita, a exceção equivale à exclusão.

<sup>21</sup> NORRIS, 2005, p. 262.

e Hobbes. Antes, a soberania para Agamben diz respeito a uma complexa estrutura política que, como pode-se ver já no *nómos basileús* pindárico, ultrapassa tanto a autoridade quanto a lei como instrumentos por excelência da soberania. Malgrado esse distanciamento do aspecto historiográfico e datado da soberania, Agamben enfrenta Bodin e Hobbes entendendo que ambos, muito mais do que meros formuladores da soberania, compreenderam de fato a natureza do político enquanto soberania. Tendo isso em vista, nas páginas que se seguem pretendemos, em primeiro lugar, abordar os principais interesses e motivações de Agamben na densificação sofrida pelo conceito de soberania a partir desses dois grandes autores. O segundo passo será uma investigação sobre os destinos da soberania no século XX, sobretudo a partir da concepção de dois grandes juristas: abordaremos primeiro Hans Kelsen, para quem a soberania é esvaziada de qualquer conteúdo, inclusive político e, em seguida, numa articulação ainda mais essencial com o trabalho de Agamben, abordaremos o pensamento de Carl Schmitt sobre a soberania, a fim de elucidarmos um pouco mais as relações entre direito e política, notadamente no que diz respeito a seus conceitos-limite (*Grenzebegriff*).

## 1.1 AGAMBEN LEITOR DA MODERNIDADE POLÍTICA

Tanto Bodin quanto Hobbes teorizaram a soberania como sendo absoluta. Bodin, segundo Agamben, foi “o teórico mais agudo da soberania moderna”<sup>22</sup>, sobretudo por sua interpretação do poder absoluto a ela atrelado. Hobbes, por outro lado, é o fundador da violência específica da soberania.<sup>23</sup> Bodin é conhecido como o grande responsável pela elaboração quase que científica do conceito de soberania. Isso não quer dizer que ele tenha inaugurado uma nova era na política, baseada, a partir de então, no governo soberano. Aliás, a noção de autoridade política soberana pode ser concebida como pré-moderna ou ainda, dependendo do que consideramos como soberano, a autoridade soberana pode ser um conceito que já conta com milênios de idade.<sup>24</sup> No entanto,

---

<sup>22</sup> AGAMBEN, 2010, p.101.

<sup>23</sup> AGAMBEN, 2010, p. 42.

<sup>24</sup> DECAROLI, S. Boundary Stones: Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty. In. *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. In. Matthew Callarco and Steven DeCaroli (ed.), Stanford, California: Stanford University Press, 2007, p. 43.

muito mais crucial que definir a soberania<sup>25</sup> foi o fato de Bodin anunciá-la como um conceito ou uma questão em aberto, não refletida detidamente como deveria sê-lo, como uma noção essencial e, no entanto, ainda carente de uma teoria.<sup>26</sup> A partir dessa declaração, inúmeros teóricos passaram a questionar com outros olhos o problema da *origem* e do *fundamento* do poder. Numa relação ainda tensa com o passado marcado pela presença da religião, apresentou-se na modernidade uma noção “secular” de poder soberano a partir da concepção do poder legislativo como algo feito pelo homem. Entretanto, apesar da caracterização do poder soberano como absoluto, Bodin não podia isentar o soberano da obediência às leis divinas, de modo que suas bases “seculares” ainda eram pouco estáveis. O soberano, portanto, em Bodin, embora crie leis e exija obediência, ainda está dentro do direito divino, pois é submisso às leis divinas. Nesse sentido, Spector afirma que o objetivo de Bodin era o de se opor à posição clássica, segundo a qual o soberano está sujeito às condições ditadas por seu sermão, afirmando que a essência da soberania é incompatível com toda forma de obrigação (leis costumeiras, leis positivas), com exceção das leis naturais e divinas.<sup>27</sup> A questão mais em voga ao longo do século XVI era: como conciliar o poder do soberano terreno com a soberania divina? Por mais que o caráter humano da legislação já fosse um consenso por parte da maioria dos teóricos, o que representava um desafio aos pensadores da época era a articulação entre o poder do soberano humano frente ao verdadeiro poder transcendente de Deus<sup>28</sup>. Essa é a essa questão que os tratados políticos da época visavam. Segundo Bignotto, “a partir do momento em que o caráter humano da legislação tornou-se evidente, passou-se a buscar as

---

<sup>25</sup> Fazemos aqui referência à célebre e potente definição de soberania proposta por Bodin como “a potência absoluta e perpétua de uma república”. Cf. BODIN, Jean. *Les six livres de la République. Livre I, chapitre VIII*.

<sup>26</sup> Como parece notar Agamben em *Estado de exceção* (2004), há uma dificuldade de colocar certas noções essenciais em questão, de trabalhá-las e explicá-las de uma forma teórica satisfatória. Em comum essas noções tem o fato de serem noções-limite, que não habitam apenas uma dimensão, mas que remetem ao limiar, à zona de indistinção, às franjas ambíguas e incertas do jurídico e do político, como é o caso da soberania, mas também do estado de exceção, e da guerra civil. É nesse sentido que, acerca da definição schmittiana da soberania, Agamben afirmará em *Estado de exceção* (2004) que “embora sua famosa definição do soberano como ‘aquele que decide sobre o estado de exceção’ tenha sido amplamente comentada e discutida, ainda hoje, contudo, falta uma teoria do estado de exceção no direito público, e tanto juristas quanto especialistas em direito público parecem considerar o problema muito mais como uma *questio facti* do que como um genuíno problema jurídico” (AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução Iraci. D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 11, grifos no original).

<sup>27</sup> SPECTOR, C. *Le pouvoir*. Paris: Flammarion, 1997. p. 160.

<sup>28</sup> Para uma acurada genealogia da articulação entre imanência e transcendência no limiar do político e do teológico Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. Tradução de Selvino Asmann. São Paulo: Boitempo, 2011. Neste livro, imanência e transcendência aparecem como co-constitutivos, sem que um preceda ou possibilite o outro.

maneiras de assegurar sua estabilidade e sua duração, num mundo que não podia mais contar com a certeza da emanção divina das formas de dominação”.<sup>29</sup>

Nesse sentido, se o poder temporal ainda pode ser considerado como submisso ao poder divino em Bodin, com Hobbes pode-se afirmar com maior convicção que um longo projeto de fundamento da autoridade política soberana em bases propriamente seculares será efetivamente fundado.<sup>30</sup> Talvez seja justamente esse passo fundamental dado por Hobbes em direção ao pensamento das raízes temporais do poder que tenha motivado Agamben a lançar mão da uma citação de Hobbes como epígrafe de *Homo sacer* (2010). A citação hobbesiana é proveniente do *Prefácio ao leitor do Do cidadão* (2002), e se encontra num parágrafo em que Hobbes se detém especificamente sobre a questão do método de sua investigação. A epígrafe, citada no original latino por Agamben, assim se anuncia:

Ita in iure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissolura consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere volunt, recte intelligatur<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> BIGNOTTO, Newton. *A gênese de um conceito*. In. KRITSCH, Raquel. Soberania: a construção de um conceito. São Paulo: Humanitas, 2002. p. 11.

<sup>30</sup> Derrida, numa obra recentemente traduzida para o português, desconfia da “secularidade” da construção da soberania tanto em Bodin quanto em Hobbes. Segundo o argelino, “Muitos comentadores especialistas em Hobbes, ou mesmo em Bodin, acham necessário insistir na modernidade de seu conceito de soberania, uma vez que ele estaria justamente emancipado da teologia e da religião e teria, enfim, aterrissado sobre um solo puramente humano, como conceito político e não teológico, como conceito não teológico-político. Ora, as coisas me parecem bem mais tortuosas, assim como a lógica e a retórica desses teóricos do político. Se é por um lado pouco contestável, com efeito, que Hobbes, por exemplo, faz de tudo para antropologizar, humanizar a origem e o fundamento da soberania estatal (por exemplo, reafirmando literalmente, explicitamente, que a convenção que institui o soberano é uma convenção entre os homens e não uma convenção com Deus), não há como negar, por outro lado, que essa antropologização, essa modernização, essa secularização se os senhores quiserem, continua presa de modo essencial pelas tranças de um duplo cordão umbilical. *Por um lado*, há essa *imitação* (...) que, desde a *abertura do Leviatã*, descreve e analisa a instituição humana do Estado (o homem artificial, a alma artificial, o Leviatã etc.) como cópia da obra divina. *Por outro lado*, <há> essa lógica do lugar-tenente (...) quer ela seja judia, literalmente cristã ou não, do lugar-tenente de Deus, do lugar-tenente como o soberano depois de Deus, marca bem o fato de que o *lugar próprio* do soberano, o *topos* apropriado da *topopolítica* dessa soberania humana é certamente aquele de uma autoridade sujeita, sujeitada, submissa e subjacente à soberania divina” (DERRIDA, Jacques. *A besta e o soberano* (Seminário) Vol. I (2001-2002), Rio de Janeiro: Via verita, 1ª edição, 2016, p. 89)

<sup>31</sup> “para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário - não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces” (HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 13).

Ao que tudo indica, Agamben destaca essa passagem porque ela aponta justamente a natureza humana como o fundamento do pensamento do Estado e do governo civil. Ao propor a natureza humana como o fundamento do poder temporal, Hobbes veda a possibilidade de fundá-lo na ordem transcendente. E é a partir dessa antropologia filosófica esboçada por Hobbes que os fundamentos do contrato social se tornam possíveis. Em vez de recorrer a uma descrição da natureza divina transcendente para dela se deduzir uma determinada ordem terrena, Hobbes - mas também Rousseau - recorre a uma descrição do homem para daí retirar o fundamento – artificial – de fundação do poder temporal. E não é por acaso que esse fundamento - agora imanente - do poder é trazido à discussão por Agamben. Tendo em mãos as justificativas transcendentais e também imanentes do poder é que ele poderá dar início à busca por uma concepção de comunidade que ultrapasse a tradição da soberania.

Mas a importância de Hobbes para Agamben vai além da intenção daquele de estabelecer as bases de uma nova ciência política<sup>32</sup> a partir da descrição racional da natureza humana.<sup>33</sup> Dentre as principais motivações que levaram Agamben a eleger Hobbes como um interlocutor privilegiado destacam-se as seguintes: em primeiro lugar, Hobbes é um dos autores que consagrou a essência da política à noção de soberania, o que significa que depois de Hobbes qualquer discussão que ponha em pauta os fundamentos da instituição da sociedade ou as possíveis relações entre direito, política, poder, força e violência se veem necessariamente confrontadas com o poder soberano. Em segundo lugar, Hobbes é o grande teórico (e precursor moderno) do pacto social, ou seja, é aquele que pensa a passagem do estado de natureza para um estado civil. Os termos e condições dessa passagem, bem como a interpretação que vingou no Ocidente, interessam a Agamben de perto tendo em vista que em *Homo sacer* (2010), por meio da discussão sobre o verdadeiro *topos* do estado de natureza, ele busca uma reelaboração do pacto em termos de *bando*. Muito mais de que

---

<sup>32</sup> FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: São Paulo, Editora Unicamp, 2008.

<sup>33</sup> Há uma grande controvérsia em relação a se o ponto de partida hobbesiano é a natureza humana ou as leis exteriores a ela. Yara Frateschi defende que “o ponto de partida de Hobbes é uma determinada concepção de homem forjada a partir da aplicação do modelo mecânico, que a seu ver explica o comportamento de *todos* os corpos naturais [...] Essa concepção de natureza humana, articulada em torno de uma formulação mecanicista da tendência à autopreservação e à busca do benefício próprio, que constitui a base da explicação hobbesiana do processo de formação das afeições, escolhas e ações humanas” (FRATESCHI, 2008, p. 71). Maria Isabel Limongi, por outro lado, em sua tese de doutorado “O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes” postula que “o ponto de partida de Hobbes não é a natureza humana, nem no sentido da essência ou natureza específica do homem, nem no sentido de uma série de desejos ou inclinações imediatas, naturalmente dadas. Hobbes pensa a conduta humana sempre a partir do exterior”. (FRATESCHI, 2008, p. 71, grifos no original). Cf. LIMONGI, M. I. *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. Tese de doutorado, USP, 1999.

os momentos que precedem ou antecedem a instituição da sociedade civil em detrimento do estado de natureza, o que será colocado em questão, num clássico gesto agambeniano, é a *passagem*, o *limiar* presente na antinomia *phýsis e nómos*.

O que aqui chamamos de consagração da política à soberania significa que a política, enquanto espaço comum do homem, tendo em vista o risco da guerra de todos contra todos, teve sua elaboração mais acabada (e mais absoluta) com a teoria do poder absoluto hobbesiano, que, posteriormente, é elevada a fundamento da própria ordem no pensamento de Carl Schmitt, via a teoria da decisão sobre a exceção. Se considerarmos que o homem individualista descrito por Hobbes é de fato um retrato fiel da natureza de todos os homens, a guerra iminente de todos contra todos não poderia ser senão uma certeza. A única forma plausível que Hobbes encontra para que haja um consenso é pela instituição de um poder comum com capacidade de obrigar, isto é, de uma instituição que obstaculize a incessante busca pela satisfação de desejos. Não por acaso, Hobbes afirma que a sociedade civil tem seu início dado a partir do medo recíproco.<sup>34</sup> Vale ressaltar que a instituição da sociedade civil para Hobbes não se dá por imposição compulsória da natureza humana – o homem hobbesiano não é o *zoon politikon* aristotélico -, mas porque a sociedade tem se mostrado vantajosa para os indivíduos que, aí sim, possuem uma natureza voltada para o benefício próprio, para a busca do seu próprio prazer e felicidade, essa sendo entendida como a capacidade de continuar a realizar os próprios desejos. A sociedade civil, para Hobbes, não é o lugar por excelência onde o homem se realiza, onde alcança a sua felicidade.<sup>35</sup> A relação entre indivíduo e sociedade, como bem analisa o *De cive*, se dá em termos estritamente utilitaristas: ela é um dos meios que os indivíduos encontraram para satisfazer os seus desejos da melhor forma possível. A sociedade faz sentido enquanto as vantagens individuais forem proporcionadas. Do contrário, Hobbes aventa outras formas de satisfazer seus desejos, dentre eles a guerra e a dominação.<sup>36</sup> Tudo pode ser inscrito na chave do que é mais eficaz para a consecução dos próprios desejos. Não há, portanto, uma sociabilidade natural no homem descrito por Hobbes – como o há

---

<sup>34</sup> HOBBS, 2002, p. 25.

<sup>35</sup> O *sucesso contínuo* na obtenção daquelas coisas que de tempos a tempos os homens desejam, quer dizer, o prosperar constante, é aquilo a que os homens chamam *felicidade*” (HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1974, p. 43).

<sup>36</sup> FRATESCHI, 2014, p. 35.

em Aristóteles e em Cícero -, pois este é um homem interessado em preservar seu movimento em direção a sua conservação e satisfação<sup>37</sup>.

É importante termos em mente esse pressuposto hobbesiano para que possamos compreender a releitura proposta por Agamben, sobretudo no que diz respeito ao *topos* do estado de natureza, e também à natureza dessa guerra de todos contra todos descrita por Hobbes que, assim como por Foucault, é detectada por Agamben como algo que permanece em alguma medida mesmo após o advento do Estado.<sup>38</sup> O resultado dessa investigação será a complexa figura topológica do estado de exceção, e o pacto reformulado em termos do *bando*.

A discussão a respeito do *topos* do estado de natureza relativamente ao estado civil (*commonwealth*) é uma questão já latente na formulação do *nómos basileús*. Agamben, para mostrar como o estado de natureza em verdade se trataria de um princípio interno ao *topos* do soberano<sup>39</sup>, recorre à investigação de Carl Schmitt sobre o conceito de *nómos*, que a respeito do termo assim se exprime:

Essa palavra, compreendida em seu sentido originário, espacial, é a mais adequada para tornar patente o evento fundamental que inaugura a unificação e localização. Eu gostaria de restituir à palavra sua força e sua grandeza iniciais, ainda que, com o tempo (e já na Antiguidade), ela tenha perdido o sentido originário, até decair na designação, genérica e desprovida de substância, de todo regulamento e prescrição [*Anordnung*] de caráter normativista que de algum modo tenham sido decretados e estatuídos.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Apesar desse especial interesse de Agamben por Hobbes em *Homo sacer*, de forma alguma pretendemos argumentar, como o faz Wall, que “há política, argumenta Agamben (em proximidade à posição de Hobbes), porque um ser humano puro e simplesmente vive e, como tal, é capaz de ser morto por qualquer um, a qualquer tempo, por qualquer razão (ou até mesmo sem razão alguma). No original: “*There is politics, Agamben argues (in proximity to the position of Hobbes), because a human being purely and simply lives and, as such, is able to be killed by anyone, at any time, for any reason (or even without any reason)*” (NORRIS, 2005, p.36). Seguir essa afirmação seria o mesmo que, como o faz Hobbes, colocar o medo como uma das afecções fundamentais da natureza humana, e implicaria do mesmo modo dizer que o medo seria, portanto, em Agamben, uma afecção fundamental da política, o que não parece ser o caso.

<sup>38</sup> Segundo Foucault, no *Cours du 4 février 1976* do curso *Il faut défendre la société* (1997) essa guerra de todos contra todos não é situada exclusivamente “na manhã real e fictícia do Leviatã”, mas ela continua presente em seus interstícios, limites e fronteiras. Esse aspecto é recebido e reinterpretado por Agamben, como veremos. « *Et cette guerre de tous contre tous, Hobbes ne la place pas simplement à la naissance de l’État – au matin réel et fictif du Léviathan – mais il la suit, il la voit menacer et sourdre, après même la constitution de l’État, dans ses interstices, aux limites et aux frontières de l’État (...)* De toute façon, donc, après même la constitution de l’État, la guerre menace, la guerre est là » (FOUCAULT, 1997, p. 77).

<sup>39</sup> Estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico (AGAMBEN, 2010, p. 43).

<sup>40</sup> SCHMITT, *O nómos da terra no jus publicum europeum*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 66.

Seguindo Schmitt, Agamben coloca o fragmento pindárico 169<sup>41</sup> no princípio da formulação enigmática da soberania. Mas antes de adentrarmos propriamente na contribuição do resgate do fragmento pindárico, que servirá de paradigma da compreensão da soberania até a modernidade, é interessante mencionarmos que Agamben, em *Homo sacer* (2010), explora mais a fundo a posição de Platão do que a de Aristóteles em relação aos sofistas no que diz respeito à suposta antinomia entre *nómos* e *phýsis*. Schmitt, pelo contrário, em *O nomos da terra* (2014), destaca muito mais o cuidado do conceito em Aristóteles do que em Platão. A partir das considerações de Agamben, podemos inferir um sentido, por um lado, de convergência, e por outro, de divergência entre Platão e Schmitt. Se por um lado ambos parecem defender a indistinção entre *phýsis* e *nómos*,<sup>42</sup> por outro, as consequências para a compreensão do conceito de lei e de soberania são completamente divergentes nos dois autores, tendo em vista que Platão, por meio da neutralização da oposição sofística, teria como objetivo a *separação* entre *Bia* e *Dike*, violência e justiça, tendo em vista que as leis feitas conforme a natureza (*katà phýsin*) em Platão são essencialmente não violentas<sup>43</sup>, ao passo que para Schmitt o que está em questão é justamente a *indistinção* entre *Bia* e *Dike* no conceito mais originário e espacial de *nómos* que ele está buscando resgatar. A distinção *phýsis* e *nómos*, conforme afirma Schmitt contribui para a destruição do sentido originário de *nómos*.

Em Platão, o sofista Cálicles cita a passagem de Píndaro e a compreende no sentido de pura ‘estatuição de uma estatuição’. De acordo com essa perspectiva, o *nómos* não seria nada além do direito arbitrário do mais forte. Seria uma expressão daquilo que hoje na Alemanha se chama de força normativa do fático, uma expressão da metamorfose do ser

---

<sup>41</sup> O trecho do fragmento pindárico que passaremos a comentar foi extraído da própria versão brasileira de *Homo sacer* (2010, p. 37) e assim se anuncia:

*Nómos ho pánton basileús*  
*Thanatón te kai athanáton*  
*Ágei dicaiôn to biaiótaton*  
*Hypertáta kheirí: tekmaíromai*  
*Érgoisin Herakléos*  
*[O nómos de todos soberano*  
*Dos mortais e dos imortais*  
*Conduz com mão mais forte*  
*Justificando o mais violento.*  
*Julgo-o das obras de Hércules...]*

<sup>42</sup> “A destruição do sentido originário deu-se através de uma série de distinções e oposições. Entre elas, a mais importante é a contraposição entre *nómos* e *phýsis*. Por meio dela, o *nómos* torna-se um dever-ser [*Sollen*] imperativamente instituído, que se põe à parte [*sich absetzt*] do ser [*Sein*] e se impõe [*durchsetzt*] a ele” (SCHMITT, 2014, p. 67).

<sup>43</sup> AGAMBEN, 2010, p. 41.

em um dever-ser, do factual em uma lei. Isso já seria uma espécie de positivismo da estatuição moderno.<sup>44</sup>

O que faltaria a Platão, segundo Schmitt, seria a concepção de *nómos* como aquele poder constituinte da ordem, anterior mesmo à lei, isto é, como condição de possibilidade das leis particulares. Além disso, em Platão, o *nómos* perde sua conexão essencial com a espacialidade que lhe é inerente, sentido esse que Schmitt, por outro lado, afirma ainda estar presente numa certa medida em Aristóteles. Com efeito, Schmitt recorre à Aristóteles num primeiro momento para fundamentar o sentido originário de *nómos* como “repartição originário do solo”.<sup>45</sup> O que é estranho é o silêncio de Agamben, um grande leitor de Aristóteles, em relação a isso. A atenta leitura de Platão por Agamben, por outro lado, é compreensível tendo em vista que o fragmento pindárico foi transmitido sobretudo por Heródoto e por Platão (*Górgias*, 484b)<sup>46</sup> e reconstruída a partir de diversos escólios.<sup>47</sup>

Voltando ao fragmento pindárico, a soberania do *nómos* é definida através de uma justificação da violência, ou seja, remetendo à “escandalosa composição daqueles princípios por excelência antitéticos, que são, para os Gregos, *Bía* e *Díke*, violência e justiça”.<sup>48</sup> Vale lembrar que o aspecto enigmático da soberania diz respeito justamente a essa conjunção de opostos num mesmo conceito.<sup>49</sup> Após considerar a posição de Sólon e de Hesíodo<sup>50</sup> a respeito da compatibilidade ou não da violência e da justiça presentes à base da noção de soberania, Agamben conclui que Píndaro pode ser considerado o primeiro grande pensador da soberania, pois “o fragmento pindárico sobre o *nómos basileús* contém o paradigma oculto que orienta toda a sucessiva definição da soberania:

<sup>44</sup> SCHMITT, 2014, p. 72.

<sup>45</sup> SCHMITT, 2014, p. 67.

<sup>46</sup> Platão, em citação no *Górgias*, remete a Píndaro, introduzindo uma alteração. De *dikaiôn tò biaiótaton* Platão transformou em *biaiôn tò dikaiótaton*, ou seja, passou-se de “justificação da violência” para “fazer violência contra o mais justo”. Com isso Platão realiza uma crítica ao soberano pindárico que, ao remeter à violência, estaria abrindo mão da justiça. Platão desconfia do *nómos* de Píndaro na medida em que ele realiza violências contra a natureza. Há, portanto, uma distinção entre lei e *nómos* em Platão e, por outro lado, a conexão entre violência e *nómos* é preservada. *Nómos*, conforme a tradição, parece ainda remeter ao vínculo com a violência. *Nómos*, no entanto, já não é mais o que dá força à lei em Platão (AGAMBEN, 2010, p. 40). Além disso, não só não há oposição entre *phýsis* e *nómos* em Platão, como também ambos são concomitantes, isto é, não há anterioridade da *phýsis* em relação ao *nómos* (AGAMBEN, 2010, p. 41).

<sup>47</sup> SCHMITT, 2014, p. 72.

<sup>48</sup> AGAMBEN, 2010, p. 37.

<sup>49</sup> Segundo Agamben, Aristóteles define enigma como “conjunção de opostos” (AGAMBEN, 2010, p. 37).

<sup>50</sup> “Enquanto, em Hesíodo, todavia, o *nómos* é o poder que divide violência e direito, mundo ferino e mundo humano, e, em Sólon, a ‘conexão’ de *Bía* e *Díke* não contém ambiguidade nem ironia” (AGAMBEN, 2010, p. 38). Interessante notar que Schmitt, em sua investigação sobre o *nómos*, não menciona Hesíodo, mas Heródoto (SCHMITT, 2014, p. 72).

o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência”.<sup>51</sup>

Com efeito, a indistinção entre direito e violência - que remete a uma polêmica ainda mais essencial com os sofistas a respeito da oposição entre *phýsis* e *nómos* - pode ser considerada a premissa que leva Hobbes a teorizar a oposição entre estado de natureza e *commonwealth*, que está na base de sua própria concepção de soberania. Se para os sofistas a precedência da *phýsis* em relação ao *nómos* justifica a violência do mais forte, em Hobbes a identidade do estado de natureza com a violência - condensada na fórmula *homo hominis lúpus*<sup>52</sup> - é o que fundamenta a instituição do poder absoluto do soberano. Com efeito, é a antinomia *phýsis* e *nómos*<sup>53</sup> que serve de pressuposto legitimador ao princípio da soberania, a qual carrega consigo a característica da indistinção entre direito e violência. Agamben comenta que isso ocorre “em sentido aparentemente oposto” – em relação aos sofistas e a Hobbes - porque enquanto para os sofistas a antinomia e precedência da *phýsis* legitimam a violência do mais forte (segundo a lei da natureza), que não é necessariamente um, em Hobbes esse mesmo pressuposto legitima o poder absoluto concentrado na figura de um, que não detém necessariamente as características físicas mais exuberantes. Isso porque Hobbes dá um passo adiante e deduz da possibilidade da guerra generalizada de todos contra todos a necessidade da instituição de um poder comum que obrigue a todos, o qual estará a serviço do soberano, que poderá, sem grandes dilemas, lançar mão da violência para instituir e conservar a ordem segundo a sua vontade. Por essa razão Agamben afirma que:

---

<sup>51</sup> AGAMBEN, 2010, p. 38

<sup>52</sup> Derrida reprova a leitura que Agamben faz de Hobbes no que diz respeito à fórmula *homo homini lúpus*, tendo em vista que Agamben teria esquecido ao menos duas ocorrências relevantes do lobo: “há ao menos dois esquecimentos dos lobos, aquele de Plauto e alguns outros precedentes, uma vez que o *homo homini lúpus* é aí, como por todo mundo, infelizmente, atribuído por Agamben a Hobbes, e, então, o lobo, os lobos de Rousseau”. Como pode-se depreender do livro de Derrida, o lobo é uma figura de grande relevância para a política no ocidente, e sua redução à fórmula hobbesiana empobrece o debate (DERRIDA, 2016, p. 141).

<sup>53</sup> Honesko recorre ao texto *O efeito sofístico* de Barbara Cassin e afirma: “Em *Sobre a Verdade*, Antifonte ‘instaura, sem dúvida pela primeira vez, a oposição entre natureza e lei’, de modo que na sofística – e este é o seu legado para todo o Ocidente até os dias atuais – a política é sempre uma questão de *logos* – de linguagem, de discurso. Antifonte foi, por isso, um dos primeiros a lançar as bases de um destoar entre natureza e cultura. Ele ‘chega a inventar um neologismo para dizer que, de saída, o homem não é mais ser de natureza, mas ser de cultura: ‘cidadanizase’. Assim, o ponto de partida para a constituição do *nómos* – das leis da cidade – seria, como na totalidade dos discursos sofísticos, a *phýsis*. Transgredir uma lei natural produziria um dano segundo a verdade, isto é, do qual não se poderia escapar; ao contrário, na transgressão de uma regra normativa – do *nómos* – o efeito seria sempre condicionado à opinião, ao acordo primitivo que previa a punição para a infração, isto é, o efeito de um julgamento (e aqui estão as diversas possibilidades de efeitos para a transgressão, inclusive, a própria impunidade)” HONESKO, Vinícius Nicastro. *Ao fundo do abismo em busca da exposição do vazio fundamental do político-jurídico e da onto-teo-logia*. Dissertação (Mestrado em Direito do Estado), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

em Hobbes, o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que é o único a conservar o seu natural *ius contra omnes*. A soberania se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana. O estado de natureza não é, portanto, verdadeiramente externo ao *nómos*, mas contém sua virtualidade. Ele [...] é o ser-empotência do direito, a sua autopressuposição como ‘direito natural’.<sup>54</sup>

Segundo Agamben, em Hobbes há uma identidade entre estado de natureza e violência que acaba por justificar o poder absoluto soberano.<sup>55</sup> O estado de natureza seria assim um elemento nunca abolido completamente na teoria hobbesiana. Pelo contrário, ele sobreviveria na pessoa do soberano, que é o único que continua, mesmo depois de estabelecido o pacto que funda o governo civil, o *ius contra omnes*.<sup>56</sup> Diferentemente do que se poderia imaginar, portanto, o estado de natureza não é um estágio cronologicamente anterior ou primitivo em relação à fundação da sociedade civil, mas antes se trata de um princípio interno ao Estado:

O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*.<sup>57</sup>

Hobbes, portanto, enquanto um verdadeiro contemporâneo de sua época, por meio de seus escritos de fundação da cidade através do pacto, haveria consolidado algumas linhas de força do pensamento político que já estavam latentes no pensamento Ocidental. A leitura que Agamben faz de Hobbes serve tanto para caracterizar um dos momentos fundantes da modernidade política – através sobretudo da concretização de uma teoria da soberania na qual confluem tendências de tempos longínquos – como a definição de *nómos basileús* por Píndaro -, mas também para Agamben marcar sua distância em relação às categorias da modernidade que nos foram legadas. A razão pela qual o verdadeiro fundamento do poder soberano não deve ser buscado na cessão livre,<sup>58</sup>

<sup>54</sup> AGAMBEN, 2010, p. 42.

<sup>55</sup> AGAMBEN, 2010, p. 41.

<sup>56</sup> AGAMBEN, 2010, p. 42.

<sup>57</sup> AGAMBEN, 2010, p.105. “A violência do estado de natureza nunca é um estágio superado, uma ameaça removida nos primórdios da vida política: antes pelo contrário, ela é constitutiva da polis como seu princípio interno, de modo que se mantém presente como possibilidade permanente da decisão soberana sobre o estado de exceção” (GIACÓIA, 2008, p. 40).

<sup>58</sup> “A *puissance absolue et perpétuelle*, que define o poder estatal não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na vida nua, que é conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei)” (AGAMBEN, 2015, p. 15).

por parte dos súditos, do seu direito natural em prol de leis que assegurem seu bem-estar, é que o vínculo soberano não se funda propriamente num pacto. O fundamento de punir do soberano, o que torna todos os súditos vidas nuas perante a ele, é a *estrutura* que permite pensarmos a conservação do estado de natureza em sua pessoa, que ao longo do trabalho Agamben receberá variados nomes, dentre os quais “relação de exceção”, “estado de exceção”, “*bando*”, conceitos que esperamos esclarecer com mais calma no último capítulo deste trabalho.<sup>59</sup> O Estado, portanto, não se funda – Agamben está de acordo nesse sentido com Badiou - sobre um liame social ou vínculo preexistente, mas sobre a sua dissolução (*déliation*), entendida justamente na forma de uma exceção, da exclusão de uma vida que só se torna política pelo abandono. “No *De cive*, escreve Agamben, é justamente a matabilidade do corpo a fundar tanto a igualdade natural dos homens quanto a necessidade do *Commonwealth*”.<sup>60</sup> É por isso que Agamben pode dizer que “mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução”<sup>61</sup> e que “*autenticamente política é somente a vida nua*”.<sup>62</sup>

O mais importante a se destacar da leitura agambeniana de Hobbes, portanto, é que não tanto o pacto, mas sobretudo o estar incondicionadamente exposto a uma ameaça de morte (o direito ilimitado de todos sobre tudo no estado de natureza) da vida no estado de natureza é aquilo que funda a soberania hobbesiana, de modo que a vida política – a vida sob a proteção do Leviatã -, para Agamben, seria não menos exposta à morte do que aquela vida do estado de natureza (pois conserva-se na figura do soberano o direito ilimitado de poder sobre a vida dos homens). É nesse sentido que Agamben conclui que “a grande metáfora do Leviatã, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente”.<sup>63</sup>

## 1.2 A SOBERANIA COMO PRESSUPOSTO LÓGICO DO DIREITO

Em seu livro *O Estado de Exceção* (2004), mais precisamente no capítulo “Uma Luta de Gigantes Acerca de um Vazio”, Agamben aborda o debate entre Walter Benjamin e Carl Schmitt

---

<sup>59</sup> AGAMBEN, 2010, p. 106.

<sup>60</sup> AGAMBEN, 2010, p. 122.

<sup>61</sup> AGAMBEN, 2010, p. 91.

<sup>62</sup> AGAMBEN, 2010, p.106.

<sup>63</sup> AGAMBEN, 2010, p. 122.

a fim de mostrar a importância da noção de exceção para a reflexão jurídico-política. Mais do que uma mera eventualidade do direito, a exceção desafia a própria racionalidade jurídica, pois além da mera oposição entre exceção e regra, o que se coloca em jogo é a própria distinção entre política e direito, isto é, entre uma concepção de direito que necessita de uma referência externa e uma outra concepção de direito que identifica o próprio ordenamento jurídico a um sistema lógico e fechado em si mesmo de normas jurídicas. A exceção é o que desvela essa aporia constitutiva do próprio direito, essa impossibilidade de distinção entre interno e externo. Isso quer dizer que a exceção desfaz a nitidez do que se pode considerar como sendo o ordenamento jurídico em seu estado de normalidade (vigendo e sendo aplicado) e as condições extraordinárias de sua realização (vigendo, mas sem aplicação).<sup>64</sup> Esse paradoxo, que Agamben identifica a partir da noção de exceção, pode ser remetido ao clássico debate entre a teoria pura de Hans Kelsen e a teologia política de Carl Schmitt. Seguindo Agamben, que se posiciona em relação a esse debate, temos:

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é então nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através de sua própria suspensão.<sup>65</sup>

Ou seja, a discussão de Agamben não deixa de contemplar um problema que já está em certa medida na clássica disputa entre o positivismo jurídico e a doutrina política do direito. De um lado, no positivismo jurídico, temos uma pretensão de pureza do direito em relação a qualquer forma de externalidade, como se o direito pudesse ser reduzido a um sistema consistente, coerente e completo de normas hierarquicamente dispostas sem qualquer relação factual, animadas exclusivamente por sua própria normatividade. Por outro lado, no que podemos chamar de doutrina política do direito, pretende-se restituir à exceção a prioridade que lhe é devida, responsável, inclusive, por fundar a norma, restando na decisão a essência do jurídico.<sup>66</sup> Esse debate corresponde a uma encruzilhada decisiva entre a filosofia jurídica e a filosofia política contemporâneas e tem

---

<sup>64</sup> Força e violência constituem o direito precisamente para que ele seja aplicado. O perigo está, justamente, quando o direito (com força e violência) se aplica, desaplicando-se. Cf. KARAM CHUEIRI, Vera. Desconstrução e a possibilidade da justiça: to “*enforce*” Derrida. *Gazeta do povo*, Curitiba, 6 ago.2015. Justiça e direito.

<sup>65</sup> AGAMBEN, 2010, p. 35.

<sup>66</sup> GIACÓIA, Oswaldo. *Violência e racionalidade jurídica*. In. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 108, pp. 243-291, jan./jun. 2014, p. 248.

consequências importantes quando se trata de realizar uma reflexão crítica acerca dos conceitos fundamentais da teoria do Estado e da Constituição.<sup>67</sup>

Dentre essas duas correntes gerais do pensamento jurídico do século XX, Agamben entende que é a de Carl Schmitt que melhor traduz a noção soberania, uma vez que ela privilegia a noção de exceção.<sup>68</sup> A abstração jurídico-política realizada por Schmitt o coloca como o verdadeiro teórico herdeiro da metafísica ocidental – ou, no mínimo, como aquele que a melhor incarnou teoricamente. A exceção, que é a estrutura mesma da soberania, coloca em evidência a aporeticidade do ordenamento jurídico vigente desde os primórdios gregos das sociedades ocidentais. Há uma antinomia constitutiva do direito que o próprio Schmitt expõe claramente. Essa antinomia é relevante, pois ela expõe a dupla exclusão que a situação de exceção sofre no direito, mas que em última instância revela a própria essência do jurídico (a decisão). Isto é, a situação de exceção não é nem apenas interna ao direito, como se fosse um suporte fático à subsunção da norma, nem apenas externa a ele. Em que pese o fato de Agamben dar mais destaque à teoria de Carl Schmitt em sua obra, Hans Kelsen não pode ser excluído do debate, pois toda a teoria liberal e do Estado democrático de direito, da qual Agamben é um contumaz crítico, é por ele fundamentada. Antes de adentrarmos a formulação paradigmática da soberania em Schmitt, portanto, detenhamo-nos no pensamento de Kelsen.<sup>69</sup>

O problema que o conceito de soberania coloca para Kelsen é ininteligível se ele não for articulado à noção de Estado e à de ordenamento jurídico. Isso se deve ao fato de que sua teoria do direito é a de um sistema de leis positivas no qual o poder político do Estado está exaustivamente previsto. Sua teoria pura, por sua vez, preconiza que o ordenamento jurídico corresponde a uma ordem racional, mas apenas na medida em que poderia ser concebido sem lançar mão de qualquer

---

<sup>67</sup> Basta lembrarmos da divergência que opunha Kelsen a Schmitt no que diz respeito ao guardião da constituição, que pode ser resumido da seguinte forma: enquanto Kelsen acredita na prevalência de um Tribunal de Justiça Constitucional, Schmitt afirma que cabe ao Presidente do Reich a tarefa de salvaguardar a Constituição (em nome do povo).

<sup>68</sup> Isso não quer dizer que Agamben compactue com as análises e posicionamentos – pessoais e políticos - de Carl Schmitt. O jurista de Plettenberg é um debatedor paradigmático para Agamben na mesma medida em que o é Heidegger.

<sup>69</sup> Como ficará claro nas páginas seguintes, muito mais do que analisar as propostas de Kelsen, buscamos apontar aquelas características mais evidentes que serão alvos de crítica por Schmitt e por Agamben. É por essa razão que deixamos citado no corpo do texto muitas vezes os comentários de Schmitt a Kelsen, em vez do próprio texto de Kelsen.

pressuposto substancial ético ou político.<sup>70</sup> É também por essa razão que a democracia seria preferível como forma de governo: ela permitiria um certo relativismo epistemológico que as demais formas de governo não permitiriam, tendo em vista que ela deixa espaço para que uma substância política se forme em seu interior sem que essa substância política seja ditada por alguém ou previamente concebida.<sup>71</sup>

Mas isso não significa uma completa identificação desses conceitos. Kelsen em *O Problema da Soberania e a Teoria do Direito Internacional: Contribuição Para Uma Doutrina Pura do Direito* reconhece a importância teórica, com graves repercussões práticas, do conceito de soberania. Mas o tratamento científico desse conceito, tal como o prevê seu positivismo jurídico – uma verdadeira *Rechtswissenschaft* – pressupõe o princípio metodológico da purificação. Isto é, o tratamento científico da noção de soberania pressupõe que o conceito seja incluído numa ordem puramente normativa, no âmbito do dever-ser, sem qualquer relação com causalidades factuais<sup>72</sup>. Segundo Agamben, Kelsen parte de uma absolutização sem reservas de *Sein* e *Sollen*, ser e dever-ser, distinção essa que é caracterizada por Agamben como um “postulado dualista”<sup>73</sup> e como um “dado imediato da consciência”.<sup>74</sup> Desse modo, “a teoria pura do direito pressupõe, assim, duas ontologias, irreduzíveis uma a outra e, como Kant, escolhe como âmbito próprio a do comando e do dever-ser”.<sup>75</sup> Mas o que Kelsen enxerga como um grande ganho de sua teoria pura, Agamben enxerga uma inviabilidade. Nesse sentido, o italiano é categórico ao comentar que o pressuposto

---

<sup>70</sup> DYZENHAUS, David. Why Carl Schmitt? In. DYZENHAUS, D. (Editor) *Law as politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham and London: Duke University Press, 1998, p. 10.

<sup>71</sup> DYZENHAUS, 1998, p. 11.

<sup>72</sup> “Esta soberania do Estado é o fator decisivo para a admissão do primado da ordem jurídica estadual. Esta soberania não é qualquer qualidade perceptível - ou objetivamente cognoscível por qualquer outra forma -, um objeto real, mas é uma pressuposição: a pressuposição de uma ordem normativa como ordem suprema cuja validade não é dedutível de qualquer ordem superior. A questão de saber se o Estado é soberano não pode ser respondida através de uma análise da realidade natural. Soberania não é um máximo de poder real”. Cf. KELSEN, H. *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado, São Paulo: Martins Fontes, 1985, p. 235.

<sup>73</sup> “Minhas investigações partem do pressuposto de separar duas oposições fundamentais: ser e dever-ser, o conteúdo e a forma. Tenho consciência de que uma concepção monista não poder nem deve reconhecer como definitivo o dualismo entre ser e dever-ser, conteúdo e forma. Se, contudo, ponho aqui em exame princípios opostos e penso dever renunciar a coligar ser e dever-ser, forma e conteúdo, num plano superior que compreenda esses dois conceitos que se excluem mutuamente, como justificação desse meu ponto de vista não encontro, no fundo, outra resposta sincera senão esta: eu não sou um monista” (KELSEN, apud AGAMBEN, *Opus dei: arqueologia do ofício*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 127).

<sup>74</sup> “Ninguém pode negar que dizer ‘uma coisa existe’ (afirmação com que se descreve um objeto real) é essencialmente diverso de dizer ‘qualquer coisa deve ser’ (afirmação com que se descreve uma norma); e ninguém pode negar que do fato de que algo existe não possa derivar que algo deva ser, assim como o fato de que algo deve ser não pode derivar que algo é” (KELSEN, apud AGAMBEN, 2013, p. 127)

<sup>75</sup> AGAMBEN, 2013, p. 127.

dualista do projeto kelseniano é falso, e que as duas ontologias, a do ser e a do dever-ser, devem ser contempladas a fim de se conseguir articular todos os fenômenos ditos jurídicos. Esse seria o caso da sanção e da pena: “dizer que a norma que estabelece a sanção afirma que o carrasco *deve* aplicar as penas, e não que a aplica de fato, retira todo valor da própria ideia de sanção”.<sup>76</sup> Com isso, o que o filósofo parece ter em mente é que uma teoria dualista é incapaz de conceber o fenômeno jurídico em sua integralidade, pois não seria capaz de refletir sobre o abismo postulado por ela própria entre a validade da norma (sua existência num plano normativo) e sua eficácia no mundo. Nesse sentido, segundo Agamben, as duas ontologias “embora claramente distintas, não podem ser totalmente separadas e referem-se e pressupõem-se uma a outra”.<sup>77</sup>

Com efeito, trata-se de levar a cabo uma metodologia científica do direito que visa corrigir as incoerências e instabilidades que o anarquismo ou sincretismo metodológico criam.<sup>78</sup> Esse anarquismo metodológico nada mais é do que uma relação do direito com dados de outra natureza, isto é, com questões de ordem ideológica, política, moral, econômica, cultural, religiosa, sociológica que dizem respeito à esfera do *Sein*, da qual uma teoria verdadeiramente *pura* no sentido kelseniano jamais poderia derivar. A respeito disso, Schmitt afirma de um modo irônico:

O tratamento mais aprofundado da noção de soberania durante esses últimos anos busca uma solução mais simples, dando destaque à disjunção entre sociologia e jurisprudência; graças a uma alternativa simplista, ela alcança algo puramente sociológico e algo puramente jurídico.<sup>79</sup>

Como consequência dessa metodologia rigorosa, a soberania é relacionada ao conceito de norma. A partir disso, a soberania só poderá designar aquela norma cujo pressuposto é inexistente, isto é, aquela norma ou conjunto de normas cuja validade independe de uma norma precedente ou

---

<sup>76</sup> AGAMBEN, 2013, p. 128.

<sup>77</sup> AGAMBEN, 2013, p. 128.

<sup>78</sup> “De um modo inteiramente acrítico, a jurisprudência tem-se confundido com a psicologia e a sociologia, com a ética e a teoria política. Esta confusão pode porventura explicar-se pelo fato de estas ciências se referirem a objetos que indubitavelmente têm uma estreita conexão com o Direito. Quando a Teoria Pura empreende delimitar o conhecimento do Direito em face destas disciplinas, fá-lo não por ignorar ou, muito menos, por negar essa conexão, mas porque intenta evitar um sincretismo metodológico que obscurece a essência da ciência jurídica e dilui os limites que lhe são impostos pela natureza do seu objeto”. Cf. KELSEN, 1985, p. 1

<sup>79</sup> SCHMITT, Carl. *Théologie politique*. Tradução Jean-Louis Schlegel. Paris: Gallimard, 1988. p. 29. Cf. “*le traitement le plus approfondi de la notion de souveraineté durant ces dernières années tente une solution plus simple, en mettant en avant une disjonction entre sociologie et jurisprudence ; grâce à une alternative simpliste, elle parvient à quelque chose de purement sociologique et à quelque chose de purement juridique*”.

superior. Logo, “dizer que o Estado é soberano não significa outra coisa senão que a fixação da primeira Constituição histórica se pressupõe como fato gerador de Direito sem que a esse propósito se faça referência a uma norma do Direito internacional que institua este fato como fato produtor de Direito”.<sup>80</sup> Oswaldo Giacóia, comentando essa pretensão de pureza do sistema kelseniano, afirma:

Soberania [em Kelsen] é, portanto, em termos rigorosos, uma designação *metafórica* para denotar uma propriedade lógica das normas, ou antes, de um sistema de normas sistematicamente unificado como *ordenamento jurídico*, que tem a propriedade de não ser ulteriormente derivável, ou seja, cuja validade não pode ser logicamente dedutível de nenhuma outra norma que lhe sirva de fundamento.<sup>81</sup>

Seguindo o raciocínio de Kelsen, o erro mais recorrente dos teóricos do direito é o de considerar a soberania como um dado da natureza, um fato, enquanto a essência da soberania é, segundo o positivismo jurídico, exclusivamente normativa. A partir dessa definição de soberania, Kelsen acresce o fato de que ela só faria sentido no contexto da relação entre o ordenamento jurídico e o Estado. Afinal de contas, há em Kelsen uma identidade entre Estado e ordenamento jurídico, o que constitui em última instância o Estado de direito (*Rechtsstaat*). Essa característica do pensamento kelseniano é condensada com precisão por Schmitt:

aos olhos do direito, o Estado deve ser uma realidade puramente jurídica, tendo valor normativo, então de forma alguma uma realidade ou uma ideia ao lado e fora do ordenamento jurídico, mas precisamente nada outro que esse ordenamento jurídico mesmo, e, naturalmente, como uma unidade.<sup>82</sup>

Assim, um ordenamento jurídico dito soberano nada mais é do que um ordenamento que não é compreendido por nenhum outro. O Estado, no mesmo sentido, será soberano apenas se coincidir com o ordenamento jurídico total. Isso significa que a soberania só será compreendida em sentido jurídico para Kelsen quando corresponder a uma totalidade, isto é, a um sistema lógico cujo único fundamento se dá na forma de uma norma fundamental pressuposta. Para Schmitt, esse

---

<sup>80</sup> KELSEN, 1985, p. 235.

<sup>81</sup> GIACÓIA, 2014, p. 252.

<sup>82</sup> SCHMITT, 1988, p. 29-30. Cf. “aux yeux du droit, l’État doit être une réalité purement juridique, ayant valeur normative, donc nullement une réalité ou une idée à côté et en dehors de l’ordre juridique, mais précisément rien d’autre que cet ordre juridique même, et naturellement comme une unité”.

movimento que Kelsen realiza, transpondo a soberania ao âmbito do pressuposto lógico, acaba por subtrair do Estado a soberania mesma. O principal fundamento para essa transposição reside no risco que Kelsen enxerga de que a soberania passe a ser abordada em termos de subjetividade.

As teorias mais diversas da noção de soberania – Krabbe, Preuss, Kelsen – exigem uma objetividade desse gênero, sobre o que elas concordam acerca do seguinte ponto: tudo o que é pessoal deve desaparecer da noção de Estado. Aos seus olhos, personalidade e comando estão manifestamente juntos. Segundo Kelsen, a representação do direito de comando pessoal é propriamente o erro da doutrina da soberania do Estado; a teoria do primado do ordenamento jurídico do Estado, ele a chama de ‘subjetivista: ela é para ele uma negação da ideia de direito, pois ela colocou o subjetivismo do comando no lugar da norma, que tem valor objetivo.’<sup>83</sup>

Por esse motivo, Kelsen concebe a soberania estritamente como um pressuposto lógico de unidade, uma mera função que pode ser compreendida pela hierarquia, coesão e coerência do ordenamento jurídico, em uma perfeita continuidade e dedutibilidade<sup>84</sup>. Além disso, a recusa de Kelsen de qualquer subjetivismo no direito o diferencia de outros positivistas jurídicos (Gerber, Laband, Jellinek), pois ele recusa a concepção de Estado como pessoa jurídica. Esses outros positivistas, segundo Hervás, ressalvadas pequenas divergências, consideram o Estado uma pessoa jurídica, como um organismo racional, legítimo, autosubsistente e soberano; ou seja, consideram o Estado como sendo o poder soberano originário anterior ao direito.<sup>85</sup> Para Kelsen, por outro lado, o Estado se constitui a partir do sistema de normas, ele coincide com o sistema de normas.<sup>86</sup> Logo, a crítica que pode ser feita a Kelsen em verdade é que, antes de lidar propriamente com a noção de soberania, ele a teria eliminado como problema científico. A emergência da unidade estatal para

---

<sup>83</sup> SCHMITT, 1988, p. 23. Cf. “*Les théories les plus diverses de la notion de souveraineté – Krabbe, Preuss, Kelsen – exigent une objectivité de ce genre, en quoi elles s’accordent sur le point suivant : tout ce qui est personnel doit disparaître de la notion d’État. À leurs yeux, personnalité et commandement vont manifestement ensemble. D’après Kelsen, la représentation du droit de commandement personnel est proprement l’erreur de la doctrine de la souveraineté de l’État ; la théorie du primat de l’ordre juridique de l’État, il l’appelle ‘subjectiviste’ : c’est pour lui une négation de l’idée de droit, car elle a mis le subjectivisme du commandement à la place de la norme, qui a valeur objective*”.

<sup>84</sup> Kelsen sabe perfeitamente que a soberania foi pensada de muitas outras formas, de modo que na *Teoria Pura do Direito* (1985) ele fala da ambiguidade da soberania: “a ambiguidade do conceito de soberania - por um lado, autoridade jurídica suprema, por outro, liberdade de ação” (KELSEN, 1985, p. 242).

<sup>85</sup> HERVÁS, Alfonso. *La actualidad de la crítica de Schmitt al liberalismo*. Revista de Filosofía : Rosario, n. 27, p.151-162, 2002. p. 158.

<sup>86</sup> HERVÁS, 2002, p. 158.

Kelsen aparece como produto do funcionamento do mecanismo de normas. Dessa forma, a política é afastada do direito e inúmeras questões ficam sem resposta.

Como veremos com Schmitt e, mais adiante, com Agamben, o estudo do *nómos* revela que a ordem precede a lei, isto é, que a soberania precede a lei. A soberania é condição de possibilidade para que um campo de aplicação da norma possa existir, de sorte que a legalidade é, em verdade, um epifenômeno da soberania.<sup>87</sup>

Diante dessa breve exposição da concepção pura do direito e de soberania a partir de Kelsen, fica evidente que Agamben se afasta radicalmente dela. Para Agamben uma teoria do direito que não leve em conta as duas ontologias, a do ser e a do dever-ser, já tem um ponto de partida parcial e insuficiente. Um dos momentos em que isso fica mais evidente é na questão da violência que, segundo o italiano - assim como o prazer -, não deixa de constituir um ponto de tangência entre as duas ontologias. Além disso, a soberania não é nem um conceito propriamente jurídico, muito menos uma suposta norma-suprema do ordenamento jurídico, mas uma estrutura de captura daquilo que está fora, uma estrutura pressuponente. Segundo o italiano, “o princípio segundo o qual a soberania pertence à lei, que parece hoje inseparável da nossa concepção de democracia e do Estado de direito, não elimina de modo algum o paradoxo da soberania, mas o impele, aliás, ao extremo”.<sup>88</sup> Além disso, a consideração da política ao tratar do direito é essencial para ele, de modo que o tratamento normativo formalista proposto por Kelsen deixa de considerar as questões jurídicas mais essenciais, tais como a decisão e a exceção. O positivismo jurídico de Kelsen, portanto, é uma teoria voltada para a normalidade, para a repetição, e não se detém sobre as questões fundamentais do direito, dentre as quais, sua estrutura de captura originária do vivente e a implicação de evento inaugural na relação entre o direito e a violência que lhe é constitutiva.

Tendo isso em vista, Agamben pode considerar que a normalidade que pretende alcançar a teoria pura não dá conta de explicar os fenômenos jurídico-políticos contemporâneos, cuja complexidade ultrapassa em muito a normatividade do ordenamento jurídico. A realidade jurídica,

---

<sup>87</sup> Seguimos aqui a interpretação dada por DeCaroli relativa à relação entre autoridade e território que constitui a soberania, e que parece bastante fiel ao pensamento de Schmitt. “*Instead, we find territory (sovereign jurisdiction) comes before the law; that legality is an epiphenomenon of sovereignty; and that the primary work of sovereignty is not to impose the law, but to maintain a stable, coherent order within a territory such that the logic of a legal system, once created, will be capable of making statements that are juridical true*” Cf. DECAROLI, 2007, p. 49. Essa afirmação pode ser muito bem compreendida a partir da famosa frase de Schmitt, segundo a qual “toda lei é uma lei situada” (*All law is situation law*).

<sup>88</sup> AGAMBEN, 2010, p. 37.

ao contrário, tem se mostrado cada vez mais refém da intervenção do político, da politização dos fenômenos mais privados e íntimos, de forma a tornar o trabalho de Kelsen em muito desatualizado em relação ao de Schmitt, sobretudo no que diz respeito ao manejo das aporias e questões fundamentais do direito.

### 1.3 A SOBERANIA ENTRE O *NÓMOS* E A ANOMIA

É com a potente e instigante frase, “é soberano aquele que decide da situação excepcional”<sup>89</sup>, que Carl Schmitt começa o primeiro volume de sua *Teologia política* (1922)<sup>90</sup>, dedicado ao estudo aprofundado da noção de soberania. Segundo o jurista, “apenas esta definição pode satisfazer a noção de soberania enquanto conceito-limite”.<sup>91</sup> Schmitt é um autor muito caro a Agamben. Encontramos em quase todos os textos políticos do italiano referências ao jurista alemão, cuja obra ficara esquecida em função de suas ligações com o nacional-socialismo. Todavia, não podemos afirmar de forma alguma que Agamben e Schmitt partilham de todos os pressupostos, raciocínios e conclusões.<sup>92</sup> O que lhes parece ser comum, e o que justifica essa proximidade e esse

---

<sup>89</sup> “*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet*”. Na tradução de Jean-Louis Schlegel: “*Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle*”. A tradução francesa traz algumas considerações sobre a tradução da partícula “über” na definição schmittiana de soberania, cuja ambiguidade permite sua tradução como “de” no sentido de começo da situação, isto é, como aquele que é capaz de instaurar a situação excepcional, mas pode ser também traduzida como “na” situação excepcional, no sentido de durante, ao longo da situação excepcional. Aqui optamos por seguir a tradução francesa de Schlegel, que acolheria perfeitamente a ambiguidade de “über”. Cf. SCHMITT, 1988, p. 15.

<sup>90</sup> SCHMITT, 1988, p. 15.

<sup>91</sup> SCHMITT, 1988, p. 15. “*Seule cette définition peut satisfaire à la notion de souveraineté en tant que notion limite* ». No original : « *Diese Definition kann dem Begriff der Souveranität als einem Grenzbegriff allein gerecht werden* ». Além dessa citação no original de Schmitt, podemos extrair do artigo de Selligmann-Silva uma importante consideração sobre Nietzsche a respeito da mesma questão: “Nietzsche, na sua Genealogia da Moral, também pensou a soberania como um conceito-limite. Para ele o todo poderoso (*Mächtigen*) é o único capaz de decretar o perdão. (Nietzsche 1988: 309). Neste ato altruísta ele exerce e impõe seu poder, salvando a vida matável. Este fato aponta para o ser-excepcional do Estado de Direito, ou seja, para a verdade de que o Estado de Exceção habita o interior do estado de Direito e não lhe é estranho. Mais adiante na mesma obra Nietzsche formula: “É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser estados de exceção [*Ausnahme-Zustand*], enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar maiores unidades de poder.” (SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o Político e o Estético*. IN: Outra Travessia, Florianópolis, 2005, p.37).

<sup>92</sup> DIDI-HUBERMAN faz uma crítica ferrenha nesse sentido a Agamben: “Ao adotar os diagnósticos de Carl Schmitt, Agamben não adota, evidentemente, as visadas ‘terapêuticas’ dele. Mas uma resposta sempre está inscrita na forma mesma de toda questão colocada: ela insiste sobre isso, por assim dizer (...) Agamben fecha sua investigação sobre a cor sombria, cinzenta, de uma *consciência infeliz* condenada a seu próprio horizonte, a sua própria clausura (...) Quanto a mim, eu não consigo imaginar um pensamento político que deixa a seu inimigo a definição e o controle de seus

interesse de Agamben em recuperar a obra de Schmitt, é tanto o privilégio da exceção e do momento instituidor do direito em sua teoria quanto a crítica ao liberalismo, às democracias liberais e ao direito positivo. No caso do liberalismo, a posição de Schmitt é bastante clara. A crítica feita pelo jurista diz respeito à falta de substancialidade proposta pelo liberalismo. A única política da qual o liberalismo seria capaz, segundo Schmitt, seria a política de se livrar da política.<sup>93</sup> Do mesmo modo, a suposta neutralidade da qual o liberalismo se diz possuidor – em relação às diversas concepções de bem por exemplo – está longe de ser verdade: no final das contas ele acaba por impor a sua própria hegemonia, que é a de uma sociedade composta por seres humanos egoístas e hedonistas, que orientam suas vidas inteiramente para fins de mercado.<sup>94</sup>

O que Agamben faz em muitos de seus trabalhos jurídico-políticos é corrigir as teses de Schmitt - com antídotos benjaminianos, muitas vezes – afastando-se de qualquer possibilidade de legitimação de anseios fascistas. O que Agamben – mas não apenas ele<sup>95</sup> – percebeu na obra do jurista é um imenso potencial para se pensar a relação do direito com a política, as manifestações políticas no direito, a articulação entre violência e direito e, de forma mais fundamental, a soberania como aquele lugar privilegiado, entre o político e o jurídico, que opera por meio da decisão sobre a exceção. Nesse sentido, Schmitt, ao contrário de Kelsen, permite pensar o direito para muito além da lei positiva. Sua investigação atinge níveis fundamentais da reflexão política, de sorte que muitas das noções que nós tomamos por certas e estabelecidas são enfraquecidas - ou ao menos colocadas à prova -, dentre as quais, a ideia de lei, de consenso, de vontade geral, de Estado democrático de direito. A reflexão que coloca à prova essas noções acriticamente aceitas se dá mediante um aprofundamento de noções-limite, como a do soberano, de estado de exceção e de *homo sacer*.

Antes de passarmos ao verdadeiro debate que interessa a Agamben, aquele dos “gigantes acerca de um vazio”, é necessário nos determos sobre alguns pontos centrais da obra *Théologie politique* (1988) e ao chamado “decisionismo”.

De partida, podemos situar Schmitt, como já afirmamos, no extremo oposto da teoria pura do direito. Se em Kelsen a condição para que a soberania pudesse ser recepcionada pelo direito era

---

conceitos mais fundamentais” (DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: UFMG, 2014, p. 105-106).

<sup>93</sup> DYZENHAUS, 1998, p. 14.

<sup>94</sup> DYZENHAUS, 1998, p. 14.

<sup>95</sup> O resgate do pensamento de Schmitt tem sido intensivo nesses últimos anos, sobretudo nos trabalhos de Chantal Mouffe, Jacques Derrida, Antonio Negri, Roberto Esposito, etc.

a de passar por uma purificação, eliminando todos os seus referenciais não normativos, em Carl Schmitt verificamos que todos os fatos jurídicos comportam dois elementos: a norma e a decisão, sendo que a prioridade absoluta é atribuída à decisão.

Um teólogo protestante, que mostrou a intensidade vital de que a reflexão teológica podia ser capaz mesmo no século XIX, disse: “a exceção explica o geral e a si mesma. E se desejamos estudar corretamente o geral, é preciso aplicarmo-nos somente em torno de uma real exceção. Esta traz tudo à luz muito mais claramente do que o próprio geral. Lá pelas tantas ficaremos enfadados com o eterno-lugar comum do geral; existem as exceções. Se não podem ser explicadas, nem mesmo o geral pode ser explicado. Habitualmente não nos apercebemos da dificuldade, pois se pensa no geral não com paixão, mas com uma tranquila superficialidade. Mas a exceção, ao contrário, pensa o geral com uma paixão enérgica.”<sup>96</sup>

A filosofia da vida concreta, tal como Schmitt se refere a uma teoria comprometida com a realidade, não pode ignorar a exceção e o caso extremo, situações em que o outro elemento jurídico, a decisão, aparece em sua maior clareza. Não será tampouco a regularidade da norma, mas sua instabilidade o que a caracterizará. Ela está, portanto, atrelada aos fatos, à política. A soberania, afirma Schmitt, é um conceito-limite.<sup>97</sup> Como explica o próprio autor, ser um conceito-limite significa que sua definição não saberia se adequar ao caso normal, mas apenas à situação excepcional. Além disso, esse aspecto limítrofe do conceito de soberania diz respeito ao seu pertencimento não exclusivo, mas concomitante, ao âmbito jurídico e ao âmbito político – mais precisamente, ao local de articulação entre ambos. É na medida em que está articulada à noção de decisão, que a soberania é pertinente à racionalidade jurídica. É na decisão que situamos o elemento formal caracterizador do aspecto jurídico da situação de exceção, e também é esse “decisionismo”<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> SCHMITT, 1988, p. 25-26. Cf. “*Um théologien protestant, qui a montré de quelle intensité vital la réflexion théologique pouvait être capable même au XIX<sup>e</sup> siècle, l’a dit : ‘l’exception explique à la fois elle-même et le cas général. Et si l’on veut étudier correctement le cas général, il suffit de chercher une véritable exception. Elle jette sur toutes choses une lumière beaucoup plus crue que le général. À la longue, on finit par se lasser de l’éternel verbiage du général ; les exceptions existent. On n’est pas en mesure de les expliquer ? On n’expliquera pas davantage le général. Habituellement, ne remarque guère la difficulté, car on aborde le cas général non seulement sans la moindre passion, mais encore avec une confortable superficialité. Au contraire, l’exception pense le général avec l’énergie de la passion’*”.

<sup>97</sup> AGAMBEN, G. *Le Messie et le souverain : Le problème de la loi chez Walter Benjamin*. In. *La puissance de la pensée : essais et conférences*. Paris: Payot & Rivages, 2011. p. 15.

<sup>98</sup> Segundo Kervégan, “em *Théologie politique*, depois em *Le concept du politique*, tratava-se principalmente de salientar a presença no ato jurídico de um componente irreduzível a toda configuração normativa. Assim se compreende o interesse então manifestado pelo caso de exceção, estado de emergência ou ditadura: ele revela e destaca o componente decisionista do direito, que a situação normal, uma vez instaurada, tende a esconder. Dotada de um valor diacrítico, a exceção faz aparecer o embasamento não normativo da norma, a saber, a decisão que cria, com a ‘situação

que prega Schmitt nessa fase de sua produção<sup>99</sup> que o irá afastar das teorias liberais. O Estado de direito, que se prevê fundamentado numa norma, desconhece o elemento da decisão. Para Schmitt,

toda ordem (*Ordnung*) repousa sobre uma decisão, e mesmo o conceito de ordenamento jurídico que se emprega sem reflexão como uma coisa evidente contém uma oposição de dois componentes jurídicos. Mesmo o ordenamento jurídico repousa, à exemplo de toda ordem, sobre uma decisão e não sobre uma norma.<sup>100</sup>

É por isso que *soberano é quem decide sobre/do o estado de exceção*, isto é, aquele que detém a prerrogativa de decidir se a normalidade deve continuar a vigor ou se, em função de uma ameaça a essa normalidade, a exceção deve ser declarada (a norma deve aplicar-se desapplicando-se). Com efeito, existindo risco à normalidade, caso em que se aplicam as regras, o soberano pode declarar a situação de exceção de forma a suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais e liberdades públicas, ou mesmo declarar a suspensão total ou parcial da própria constituição.

Retomando um autor que ficou um tanto quanto de lado na primeira seção deste capítulo, Schmitt afirma que a grande contribuição de Bodin para a teoria da soberania não teria sido - como todo tratado político ou constitucional gosta de lembrar - sua célebre definição de soberania como “potência absoluta e perpétua de uma República”, mas justamente pela introdução do elemento “decisão”.<sup>101</sup> Bodin, segundo Schmitt, não teria se detido às ineficazes e exaustivas tentativas de

---

normal’, as condições de sua validade. O que é assim rejeitado é, antes de tudo, a ideia kelseniana segundo qual uma norma não pode ser formulada a não ser por meio de uma outra norma, de maneira que a ordem jurídica, enquanto normativa, deveria ser concebida como autofundadora. O decisionismo saliente, ao contrário, assim como o institucionalismo numa outra perspectiva, a existência prévia de condições de efetividade, sem as quais a norma não apenas não é efetiva, mas seria impensável enquanto norma” (KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Barueri: Manole, 2006, p. 22).

<sup>99</sup> Kervégan afirma que há ao menos três fases no pensamento de Schmitt. A primeira e mais conhecida diz respeito à sua fase decisionista, na qual a política aparece de forma mais evidente. Essa fase compreende os escritos dos anos 1920: “Teologia Política I”, “O conceito do político”, “Teoria da Constituição”. A segunda fase de Schmitt é a do institucionalismo, também conhecida como “pensamento da ordem concreta” (“Sobre os três tipos do pensamento jurídico”). Pode-se ainda delimitar uma terceira fase, na qual a obra de Schmitt ganha um caráter de historiador político do direito internacional (“O Nomos da Terra” e outros escritos dos anos 1960 e 1970 se encaixam aqui). Cf. KERVÉGAN, Jean-François. “*Pourquoi Que faire de Carl Schmitt?*”. *Commentaire*: Paris, n. 147, p. 561-568, 2014. p. 566.

<sup>100</sup> SCHMITT, 1988, p. 20. “*Car tout ordre (Ordnung) repose sur une décision, et même le concept d’ordre juridique qu’on emploie sans réflexion comme une chose allant de soi renferme l’opposition des deux composantes du juridique. Même l’ordre juridique repose, à l’instar de tout ordre, sur une décision et non sur une norme*”.

<sup>101</sup> Esta tese de Carl Schmitt está longe de ser pacífica. Derrida em “A besta e o soberano”, sem se engajar no debate, afirma que Etienne Balibar, no artigo “Prolegômenos à soberania: a fronteira, o Estado, o povo”, publicado em *Les temps modernes*, nº 610, “pensa que toda a doutrina de Bodin desmente esse ‘primado [schmittiano] da exceção’”. Apesar da veemente resistência de Balibar à interpretação de Schmitt, Derrida parece não se deixar convencer e, sem se aprofundar na questão, apenas menciona que Schmitt não estaria de todo errado, notadamente no que diz respeito à

definição das fórmulas abstratas e vazias da soberania. É na verdade em sua doutrina das “Verdadeiras considerações da soberania” (“*Vraies remarques de souveraineté*”), que Schmitt situa no capítulo X do livro I da “República”, que Bodin teria inaugurado definitivamente o começo da moderna doutrina do Estado. A pergunta que guia até o elemento fundamental da decisão seria: até que ponto o soberano é obrigado pelas leis e responsável perante as instâncias inferiores (*Stände*)?<sup>102</sup>

A essa questão de importância capital, Bodin responde: as promessas obrigam, pois a forma coerciva de uma promessa repousa sobre o direito natural; mas, em caso de necessidade, a obrigação cessa em virtude dos princípios universais da natureza. Bodin diz geralmente que, face às instâncias inferiores ou ao povo, o príncipe está vinculado enquanto a realização de sua promessa corresponde ao interesse do povo, mas deixa de estar vinculado “se a necessidade é urgente”.<sup>103</sup>

A partir dessa leitura de Bodin, Schmitt conclui que a essência da soberania é desvelada quando o soberano precisa agir em contradição com suas promessas,<sup>104</sup> quando precisa modificar as leis ou até mesmo suprimi-las totalmente.<sup>105</sup> A soberania é indivisível e não pode ser dividida com o povo, ou seja, não é possível que o povo compartilhe com o príncipe esse papel último e determinante. Conclui então Schmitt que “é por isso que a prerrogativa de revogar a legislação em vigor (...) é neste ponto a marca própria da soberania”.<sup>106</sup>

Nesse sentido, o estado de exceção não constitui um pressuposto lógico do ordenamento jurídico (ou da Constituição) ou da situação de normalidade. Trata-se, antes, de uma situação

---

noção de exceção, que jamais se deixaria se tornar dependente de uma norma ou de um conjunto de normas. Cf. DERRIDA, 2016, p. 82.

<sup>102</sup> SCHMITT, 1988, p. 18.

<sup>103</sup> SCHMITT, 1988, p. 18. “À cette question d’importance capitale, Bodin répond : les promesses obligent, car la force contraignante d’une promesse repose sur le droit naturel ; mais, en cas de nécessité, l’obligation cesse en vertu des principes universels de la nature. Bodin dit généralement que, face aux instances inférieures ou au peuple, le prince est engagé aussi longtemps que l’accomplissement de sa promesse correspond à l’intérêt du peuple, mais qu’il n’est plus lié ‘si la nécessité est urgente’ ”.

<sup>104</sup> Como veremos em mais detalhes na sequência desta pesquisa, Agamben não atribui nenhuma prioridade ontológica à religião ou ao direito. A ideia da promessa aqui citada pode ser abordada a partir da análise que Agamben dedica ao conceito de “juramento”. Na contramão da opinião comum, que entende que o juramento/promessa tem sua eficácia graças à religião ou ao direito, Agamben argumenta que a religião e o direito não são prévios à existência da estrutura performativa da linguagem, de modo que a religião e o direito devem ser compreendidos como invenções úteis à confiabilidade do *logos*. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. Belo Horizonte : UFMG, 2011, p. 69.

<sup>105</sup> SCHMITT, 1988, p. 19.

<sup>106</sup> SCHMITT, 1988, p. 18. “C’est pourquoi la prérogative d’abroger la législation en vigueur (...) est à ce point la marque propre de la souveraineté ”.

excepcional que precede mesmo a ordem, que serve, portanto, de condição para instaurar e garantir a ordem. Na situação excepcional, afirma Schmitt, o Estado subsiste, enquanto que o direito recua. Além disso, a situação excepcional é sempre diferente do caos ou da anarquia, pelo fato de que sempre subsistirá no sentido jurídico uma ordem, mesmo que essa ordem não seja de direito. Isso porque Schmitt entende que norma e decisão são os dois elementos que compõem o jurídico. Logo, assim como no caso normal a decisão é reduzida ao seu mínimo, na situação excepcional a norma pode ser reduzida à nada.<sup>107</sup> O que ocorre no estado de exceção, antinômico em sua estrutura, é uma aplicação legal por meio da suspensão da ordem jurídico-constitucional. É por isso que a essência da soberania só se explica para Schmitt *na/pela* exceção. Como afirma Giacóia, “o estado de exceção, situando-se na extremidade do ordenamento jurídico, é o que torna inteligível a essência da normalidade, pois a soberania como suprema *potestas* não se define pelo monopólio da força, mas pelo monopólio da decisão”.<sup>108</sup> Nesse sentido, prossegue Schmitt:

Todo direito é “direito em situação”. O soberano estabelece e garante o conjunto da situação em sua totalidade. Ele tem o monopólio dessa decisão última. Aí reside a essência da soberania do Estado, e juridicamente a justa definição a lhe dar não é aquela do monopólio da coerção ou da dominação, mas de um monopólio da decisão.<sup>109</sup>

Logo, é no estado de exceção que a autoridade do Estado é desvelada da forma mais explícita. Determinante para essa visão de Schmitt é a afirmação hobbesiana “*auctoritas, non veritas facit legem*”, que também serve de emblema à orientação decisionista. É no estado de exceção, afirma Schmitt, “que a decisão se separa da norma jurídica, e (para formulá-lo paradoxalmente) aí a autoridade demonstra que para criar o direito, não precisa de direito”<sup>110</sup> (*die Autorität beweist, dass sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht*). Ao que tudo indica, a exceção, a partir da teoria decisionista, tem a função de criar o âmbito de referência das normas jurídicas. Em Agamben, como veremos, a exceção é um dispositivo. Em ambos os autores,

<sup>107</sup> SCHMITT, 1988, p. 22-23.

<sup>108</sup> GIACÓIA, 2014, p. 256.

<sup>109</sup> SCHMITT, 1988, p. 23. “*Tout droit est ‘droit en situation’. Le souverain établit et garantit l’ensemble de la situation dans sa totalité. Il a le monopole de cette décision ultime. Là réside l’essence de la souveraineté de l’État, et juridiquement la juste définition à en donner n’est pas celle d’un monopole de la coercition ou de la domination, mais d’un monopole de la décision*”.

<sup>110</sup> SCHMITT, 1988, p. 23-24. Aqui optamos por uma tradução mais próxima do original no alemão.

no entanto, a exceção consiste num ato constitutivo da normalidade, numa estrutura que subjaz e articula âmbitos. Segundo Agamben:

A exceção é uma espécie de 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 da relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.* O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta de sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída.<sup>111</sup>

Ao pensar o direito tendo como ponto de partida a exceção, e mais, de forma conexas à soberania, Schmitt subverte o mito de criação do direito através das revoluções liberais e dos contratualismos, de forma a questionar a própria constituição e legitimidade do direito liberal moderno.<sup>112</sup> O que Schmitt pretende assegurar é a superioridade da concepção de soberania face a toda concepção positivista da lei como simples posicionamento e convenção.<sup>113</sup> Esse mesmo raciocínio também está na base da releitura que Agamben faz de Hobbes, tendo em vista a reformulação do mitologema hobbesiano e a reestruturação do verdadeiro paradigma de fundação da cidade. Logo, se em Hobbes o que é constitutivo e ao mesmo tempo é mantido no interior da cidade na figura do soberano é o estado de natureza, em Schmitt teremos o estado de exceção, que está necessariamente conexo com a ideia de estado de natureza.

Estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico no qual, como numa fita de Moebius ou em uma garrafa de Leyden, o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgue agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *phýsis e nómos*.<sup>114</sup>

Essas considerações gerais sobre os fundamentos teóricos de algumas doutrinas jurídicas fundamentais pretendiam elucidar o contexto teórico com o qual Agamben precisou lidar para

---

<sup>111</sup> AGAMBEN, 2010, p. 24.

<sup>112</sup> Cf. CÂMARA, Heloisa Fernandes. *Estado de exceção entre o direito e a vida: soberania, biopolítica e campos* Dissertação (Mestrado em Direito do Estado), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

<sup>113</sup> AGAMBEN, 2010, p. 42.

<sup>114</sup> AGAMBEN, 2010, p. 43.

conseguir compreender a estrutura da soberania. O resgate dessas fontes será muito importante, como já dissemos, para a reformulação da noção de exceção, que Agamben passa a definir como relação de *bando*.

Dando continuidade as essas observações sobre a exceção, devemos destacar como o mais essencial do que expusemos até o momento a especial relação construída por meio da noção de soberania que permite a passagem de mão dupla entre direito e violência, que as teorias liberais, por meio das noções de consentimento, de vontade geral, de Estado de direito acabam por apagar. É esse ponto oculto do pensamento jurídico-político do ocidente, essa estrutura que permite o intercâmbio entre direito e violência, que Agamben privilegia em sua pesquisa, cuja viabilidade parece se dever, mesmo que à contragosto, às investigações schmittianas acerca do estado de exceção, da ditadura e da soberania. No pensamento de Agamben, a dívida com Schmitt, e ao mesmo tempo o distanciamento em relação a esse autor, pode ser vista de forma privilegiada no mapeamento feito pelo italiano do debate entre Schmitt e Benjamin, do qual passaremos a tratar agora.

Em 1921 Walter Benjamin publica no nº 47 da *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* o ensaio intitulado *Para uma crítica da violência (Zur Kritik der Gewalt)*. O objetivo do ensaio era garantir a possibilidade de uma violência absolutamente “fora” (*ausserhalb*) e “além” (*jenseits*) do direito, capaz, por sua vez, de quebrar a dialética entre “violência fundadora” (*rechtsetzende Gewalt*) e “violência conservadora” (*rechtserhaltende Gewalt*) do direito.<sup>115</sup> Para enfrentar essa circularidade dialética, isto é, essa alternância entre fundação e conservação do direito, Benjamin formula uma terceira figura, que ele chamará de “pura” (*reine*) ou “divina”, capaz de acabar com essa circularidade e de instaurar uma nova época histórica. Essa violência divina – que na mais alta manifestação da violência pura pelo homem deve ser chamada de violência revolucionária<sup>116</sup> – não põe, nem conserva o direito, mas o de-põe (*Entsetzung des Rechts*).

Se o objetivo de Benjamin no ensaio é, segundo Agamben, garantir a existência de uma violência autônoma em relação à esfera jurídica, o livro *Teologia política*, de Schmitt - que Agamben pretende ler como uma resposta ao ensaio benjaminiano - visa justamente capturar toda

---

<sup>115</sup> “Haver exposto, sem reservas, o nexu irreduzível que une violência e direito faz da *Crítica* benjaminiana a premissa necessária, e ainda hoje insuperada, de todo estudo sobre a soberania” (AGAMBEN, 2010, p. 68).

<sup>116</sup> BENJAMIN, 2011, p. 155.

e qualquer forma de violência e trazê-la para o interior do direito, de forma a inscrever a própria anomia no corpo mesmo do *nómos*. Isso é feito por Schmitt a partir da ideia de estado de exceção, cuja estrutura se dá pela inclusão daquilo que o direito excluiu. A partir de uma leitura comparada, Agamben detecta pelo menos três sentidos que permitem uma leitura do texto de Schmitt como uma resposta ao ensaio de Benjamin: em primeiro lugar, se no livro *Die Diktatur* Schmitt lançava mão das noções de poder constituinte e poder constituído, cuja distinção estava na base do que o jurista compreendia por ditadura soberana, na *Teologia política* essa distinção desaparece em função do surgimento da noção de decisão. Segundo Agamben, isso se deveria a uma estratégia de Schmitt para escapar da crítica de Benjamin à distinção entre violência que põe e violência que conserva o direito, por esse que “corresponde de fato, literalmente”<sup>117</sup> àquele do poder constituinte e poder constituído. Em segundo lugar, a teoria da soberania de Schmitt teria sido formulada com vistas à neutralização da violência pura de Benjamin. Nesse sentido, Schmitt lança mão da noção de violência soberana, a fim de pensar, para além da violência que põe e da violência que conserva o direito, uma violência que suspende o direito. “Que esse lugar, afirma Agamben, não seja externo nem interno ao direito, que a soberania seja, desse ponto de vista, um *Grenzbegriff*, é a consequência necessária da tentativa schmittiana de neutralizar a violência pura e garantir a relação entre a anomia e o contexto jurídico”.<sup>118</sup> Além disso, se há uma impossibilidade de reconhecimento da violência pura por meio de decisão em Benjamin, em Schmitt, ao contrário, é justamente a impossibilidade de se reconhecer o estado de necessidade que funda a necessidade da decisão soberana. Em terceiro lugar, em resposta à indecidibilidade última das questões jurídicas<sup>119</sup> em Benjamin, Schmitt afirmaria a soberania como lugar da decisão extrema.<sup>120</sup>

Por sua vez, Agamben, seguindo os indícios do que ele enxerga como um debate velado entre os dois autores, lê também a descrição benjaminiana do soberano barroco no *Trauerspielbuch* como uma resposta à teoria schmittiana da soberania. Num gesto que ao mesmo tempo evoca e se afasta de Schmitt, Benjamin escreve que a concepção barroca de soberania atribui como principal função ao príncipe não a decisão, como defende Schmitt, mas uma exclusão. Logo, “o soberano não deve, decidindo sobre o estado de exceção, incluí-lo de modo algum na ordem jurídica; ao

---

<sup>117</sup> AGAMBEN, 2004, p. 86.

<sup>118</sup> AGAMBEN, 2004, p. 86.

<sup>119</sup> “Assim incidiria uma luz sobre a experiência estranha e, de início, desanimadora da indecidibilidade última de todos os problemas de direito (aporia que na sua falta de perspectiva só pode ser comparada à impossibilidade de uma decisão conclusiva sobre o que é ‘certo’ ou ‘errado’ em línguas que se encontram em devir)” (BENJAMIN, 2011, p. 146).

<sup>120</sup> AGAMBEN, 2004, p.86-87.

contrário, deve excluí-lo, deixá-lo fora dessa ordem”.<sup>121</sup> O que Benjamin faz com a substituição estratégica de função do soberano é separar o poder soberano de seu exercício, de modo a condenar o soberano a uma indecidibilidade infinita. Segundo Agamben, essa distinção feita por Benjamin entre poder soberano (*Macht*) e seu exercício (*Vermögen*) “corresponde exatamente à cisão entre normas do direito e normas de realização do direito”<sup>122</sup> que estão na base do conceito de ditadura comissária de Schmitt no livro *Die Diktatur*. Como saldo desse debate, poderíamos dizer que se por um lado Schmitt introduziu a noção de decisão para desativar a cisão benjaminiana entre violência que põe e violência que conserva o direito, Benjamin contra-ataca com a noção de indecisão para desativar a cisão schmittiana entre a norma e sua realização.<sup>123</sup>

Também no que diz respeito à concepção do estado de exceção Agamben enxerga uma alteração substancial: se Schmitt o entrevê como uma forma de milagre, Benjamin, ao contrário, o caracteriza como catástrofe. Isso se deve à “escatologia branca” que, no barroco, quebra a correspondência entre soberania e transcendência, entre monarca e Deus, conexões que estão à base da teologia política de Schmitt. Com efeito, enquanto para Schmitt há uma identificação entre o “lugar tenente” do soberano e de Deus, em Benjamin o soberano está no âmbito da criação.

Essa drástica redefinição da função soberana implica uma situação diferente do estado de exceção. Ele não aparece mais como *limiar que garante a articulação* entre um dentro e um fora, entre anomia e o contexto jurídico em virtude de uma lei que está em vigor em sua suspensão: ele é, antes, uma *zona de absoluta indeterminação* entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe<sup>124</sup>

Já nessa caracterização no *Tauerspielbuch*, em 1928, portanto, do estado de exceção como zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito Agamben parece enxergar a forma embrionária da formulação que aparecerá na oitava tese sobre o conceito de história de Benjamin que assim se anuncia:

---

<sup>121</sup> AGAMBEN, 2004, p. 87.

<sup>122</sup> AGAMBEN, 2004, p. 88.

<sup>123</sup> Caracterizando esse contra-ataque de Benjamin, Agamben escreve: “O soberano, que, a cada vez, deveria decidir a respeito da exceção, é precisamente o lugar em que a fratura que divide o corpo do direito se torna irrecuperável: entre *Macht* e *Vermögen*, entre o poder e seu exercício, abre-se uma distância que nenhuma decisão é capaz de preencher” (AGAMBEN, 2004, p. 88).

<sup>124</sup> AGAMBEN, 2004, p. 89. Grifos meus.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" no qual vivemos é na verdade a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos "ainda" sejam possíveis no século XX não é *nenhum* espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável.<sup>125</sup>

Apesar disso, Agamben nos adverte que o diagnóstico de Benjamin do estado de exceção ter se tornado regra não diz respeito a uma mera radicalização da teoria da indecidibilidade constitutiva do soberano barroco. Antes, esse diagnóstico se segue da realidade da vigência de um estado de exceção na Alemanha, declarado por um decreto jamais revogado em 1933, que suspendia os artigos da constituição de Weimar relativos às liberdades individuais, o que faz com que o Terceiro Reich possa ser considerado um estado de exceção que durou 12 anos. Conforme argumenta Agamben, o funcionamento da estrutura da soberania proposta por Schmitt exige a distinção entre exceção e regra. Em Schmitt, há uma prioridade da exceção em relação à regra (a regra vive apenas da exceção), na medida em que "o funcionamento da ordem jurídica baseia-se, em última instância, em um dispositivo – o estado de exceção – que visa a tornar norma aplicável suspendendo, provisoriamente, sua eficácia".<sup>126</sup> Com efeito, a identificação entre estado de exceção e regra realizada por Benjamin, tendo em vista a situação de estado de exceção permanente vivido pela Alemanha durante o nazismo, coloca problemas para Schmitt que, impossibilitado de distinguir a regra da exceção, se vê com problemas para pensar a decisão como aquilo capaz de articular estado de exceção e soberania. O desaparecimento da distinção entre regra e exceção torna inarticulável a relação entre exterior e interior, fato e direito, *nómos* e *phýsis*, bem como a inscrição da anomia no interior do *nómos* como pretende a ficção do elo entre violência e direito a partir da soberania em Schmitt. Nesse sentido, afirma Agamben: "a tentativa do poder estatal de anexar-se à anomia por meio do estado de exceção é desmascarada por Benjamin por aquilo que ela é: uma *factio iuris* por excelência que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força de lei".<sup>127</sup> A partir desse diagnóstico de coincidência entre estado de normalidade e estado de exceção,

<sup>125</sup> BENJAMIN, apud LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das "Teses sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 83.

<sup>126</sup> AGAMBEN, 2004, p. 90-91.

<sup>127</sup> AGAMBEN, 2004, p. 92. Segundo Agamben, "No caso extremo, pois, a 'força de lei' flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por

a anomia antes inscrita no *nómos* agora está dele liberada, dando lugar à guerra civil, à violência revolucionária e a outras ações humanas desprovidas de relação com o direito.

Segundo Agamben, o rompimento da relação entre violência e direito só é possível quando estado de exceção e o caso normal já não puderem mais ser distinguidos. A distinção entre estado de exceção e o caso normal faz da decisão soberana o mero lugar de passagem da dialética da violência mítico-jurídica descrita por Benjamin, de modo a haver uma reiterada alternância entre violência que põe e violência que conserva o direito.

A lei dessas oscilações repousa no fato de que toda violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão das contraviolências inimigas, enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora do direito, por ela representada (...). Isso dura até o momento em que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora do direito, fundando assim um novo direito para um novo declínio.<sup>128</sup>

A indistinção entre estado de exceção e estado de normalidade é, portanto, condição de possibilidade para se pensar o rompimento da dialética que o ensaio benjaminiano se propôs a descrever. Se é a distinção entre estado de exceção e caso normal o que habilita a dialética entre violência que põe e violência que conserva o direito, não é de se espantar que a violência divina passe pela confusão (ou pela identificação) do estado de exceção com o estado normal, interrompendo qualquer forma de passagem de uma violência a outra, da que põe à que conserva. Nem a violência soberana schmittiana nem a violência divina benjaminiana se deixam integralmente reduzir a uma dessas duas formas míticas de violência. Enquanto a violência soberana põe e simultaneamente conserva o direito, a violência no estado de exceção não conserva nem simplesmente põe o direito, mas conserva-o suspendendo-o e o põe excetuando-se dele. Com efeito, pode-se concluir que a distinção entre exceção e regra já é suficiente para que se instaure a dialética das forças míticas do direito. Somente para além dessa distinção é que a violência divina pode ser pensada.<sup>129</sup> Enquanto na violência mítica há uma oscilação, uma dialética entre violência

---

uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana). O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força de ~~lei~~). Tal força de ~~lei~~, em que potência e ato não estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *fictio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia” (AGAMBEN, 2004, p. 61)

<sup>128</sup> BENJAMIN, 2011, p. 155.

<sup>129</sup> AGAMBEN, 2010, p. 69.

que põe e violência que conserva o direito, na violência soberana e na violência do estado de exceção há uma simultaneidade da violência que põe e que conserva o direito, mesmo que em sentidos opostos. A violência divina abdica dessas violências derivadas, assim como abdica da distinção entre exceção e regra.

Se o que vimos até momento se restringe a um campo bastante teórico, notadamente o da construção do conceito central para a teoria do direito e do constitucionalismo, que é a soberania, agora, para compreender melhor como se dá a relação entre vida e direito é preciso avançar no estudo da biopolítica. Afinal de contas, como anunciado desde o início deste trabalho, o diagnóstico de Agamben só se torna inteligível no ponto oculto do modelo jurídico-político e do biopolítico.

## 2. A BIOPOLÍTICA NA ESTEIRA DE FOUCAULT E ARENDT

Como pudemos observar até agora, Agamben faz da soberania muito mais do que um conceito que passou a orientar o pensamento político a partir da modernidade. E é recorrendo notadamente à sua definição feita por Píndaro e a partir de sua redefinição por parte do jurista alemão Carl Schmitt em termos de decisão sobre a exceção que Agamben passa a investigá-la como um verdadeiro conceito-limite da política, tendo por seu correlato necessário – isto é, aquilo que ela produz e ao mesmo tempo aquilo sobre o que ela se funda - a vida nua. Com efeito, uma das teses fundamentais de *Homo sacer* (2010) diz justamente que “o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político originário e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*”. Nesse sentido a soberania, para Agamben, sempre foi biopolítica, ou ao menos sempre teve por tarefa a realização de uma biopolítica, pois sempre existiu enquanto uma decisão sobre a vida que merece viver e aquela que é exposta à morte, isto é, sempre consistiu, mesmo que num nível linguístico, na separação entre a vida de mero ser vivente e a vida qualificada, *zoé* e *bíos*. Esse seria, pois, o sentido fundamental da biopolítica.

Consoante a esse cenário, Agamben afirma que:

a política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre *zoé* e *bíos*, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura. A vida nua continua presa a ela sob a forma da exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão.<sup>130</sup>

Portanto, de forma análoga ao que ocorreu com a soberania, um estudo aprofundado sobre a biopolítica é um passo essencial para a restituição à política da consciência do seu estatuto ontológico. Segundo Agamben,

Se a política parece, hoje, atravessar um eclipse permanente, no qual se apresenta em posição subalterna em relação à religião, à economia e até mesmo ao direito, isso é porque, na medida em que perdia consciência de seu estatuto ontológico, ela deixou de se

<sup>130</sup> AGAMBEN, 2010, p. 18. Para a relação entre política e metafísica, conferir também: “O vivente possui o *logos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua. A política se apresenta então como estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *logos*. A ‘politização’ da vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica” (AGAMBEN, 2010, p. 16).

confrontar com as transformações que progressivamente esvaziaram de dentro suas categorias e conceitos<sup>131</sup>

Tendo em vista essas definições prévias da relação entre política e biopolítica, assim como do lugar ontológico da política em relação à tarefa metafísica que ela desempenha, podemos passar agora para um debate mais próximo sobre a elaboração e as (in)distinções da biopolítica no pensamento de Agamben em contraste com os escritos de Foucault e os de Arendt.

Em *Homo sacer* (2010) o fenômeno da biopolítica é analisado sobretudo a partir das obras de Michel Foucault e de Hannah Arendt, os quais, cada um à sua maneira, teorizaram sobre os fenômenos políticos de que foram contemporâneos. Nesse sentido, o fenômeno comum a Foucault e a Arendt, e que servirá de ponto de partida para Agamben, é o da politização da vida<sup>132</sup>, caracterizado pela centralidade da vida biológica na política e também descrito em referência à entrada da *zoé* na *pólis*, fenômeno que marca para Agamben o advento da modernidade.<sup>133</sup>

## 2.1 AGAMBEN E FOUCAULT: PROXIMIDADE, MAS NÃO COINCIDÊNCIA

A relação de Agamben com Foucault, assim como com Benjamin e Heidegger, é bastante complexa. De modo geral, tende-se a afirmar que enquanto Heidegger e Benjamin lançaram as

---

<sup>131</sup> AGAMBEN, 2015, p. 9.

<sup>132</sup> Agamben afirma que o primeiro a notar o fenômeno de politização da vida teria sido Karl Löwith da seguinte forma: “Esta neutralização das diferenças politicamente relevantes e a deriva de sua decisão se desenvolveram a partir da emancipação do terceiro estado, da formação da democracia burguesa e da sua transformação em democracia industrial de massa até o ponto decisivo em que ora se convertem no seu oposto: em uma total politização (*totale Politisierung*) de tudo, mesmo dos âmbitos vitais aparentemente neutros” (LÖWITH apud AGAMBEN, 2010, p. 118).

<sup>133</sup> Agamben não dá tanta ênfase na relação entre biopolítica e modernidade quanto Esposito, o que não quer dizer que a modernidade não seja marcada por uma forma ainda mais densa da biopolítica também em Agamben. Segundo o autor de *Bíos* (2010), há um nexo peculiar entre biopolítica e modernidade que está ausente em Foucault e esse nexo só pode ser aquele da proteção negativa da vida, conforme o paradigma imunitário. Ou seja, há um entrelaçamento entre biopolítica e modernidade segundo Esposito, porque “só a modernidade faz da autopreservação individual o pressuposto de todas as outras categorias políticas, da soberania à liberdade” (p. 24). Por outro lado, isso não significa que categorias biopolítica e até imunitárias estejam completamente ausentes antes da modernidade: “esta problemática esteve sempre no cerne das dinâmicas sócio-políticas. Mas a sua centralidade só a certa altura atinge um limiar semelhante de consciência. A modernidade é o lugar - porque é o tempo - desta passagem e desta viragem. No sentido em que, enquanto durante muito tempo a relação entre política e vida se coloca de forma indireta, mediada por uma série de categorias capazes de a filtrar, ou de a liquefazer, como uma espécie de câmara de compensação, a partir de uma certa fase aquelas barreiras desfazem-se e a vida irrompe directamente nos mecanismos e dispositivos do governo dos homens” (p. 49-51). Tendo em vista que o paradigma imunitário - que serve de ponte não teorizada por Foucault capaz de conjugar o poder soberano e a biopolítica - se caracteriza pela noção de autopreservação, Esposito estabelece Hobbes como o primeiro autor a formular o problema da imunidade, e portanto, a vincular o poder soberano com a biopolítica de proteção da vida, e Nietzsche como o auge da formulação imunitária.

bases do modo de pensar agambeniano, sua forma de colocar as questões e até mesmo as suas questões propriamente ditas, Foucault teria um papel bastante estratégico para Agamben na elaboração de seus conceitos e também em suas premissas metodológicas.

Apesar das reivindicações textuais de Agamben acerca da inscrição de seus próprios trabalhos no interior de uma problemática foucaultiana, é preciso antes de tudo que se reforce o caráter *interpretativo* da pesquisa agambeniana, tendo em vista que, em primeiro lugar, o autor italiano anuncia como um de seus princípios metodológicos – sobre o qual ainda nada escreveu, mas que ele afirma ser comum a Benjamin – a premissa de que “a teoria não pode ser exposta legitimamente senão sob a forma da interpretação”.<sup>134</sup> O leitor deve estar ciente, portanto, de que não se trata de uma filiação escolar ou dogmática aos temas, conceitos e metodologia de Foucault, ou de qualquer autor em questão tratado por Agamben, mas de uma leitura corajosa, que aposta, por vezes, na indiscernibilidade entre o autor do texto e o seu comentador, mostrando que nem um nem outro serão ou já foram soberanos de fato daquilo que escreveram. Trata-se em verdade de um movimento que se define por uma relação de aproximação e afastamento, de fidelidade e traição, tal como bem se expressa na fórmula italiana: *traduttore/traditore*. Ademais, outro princípio metodológico não tematizado por Agamben, mas que ele mesmo afirma utilizar, é o da *Entwicklungsfähigkeit*, traduzida como “capacidade de desenvolvimento”, que parece consistir não apenas numa forma de indagação de Agamben sobre suas questões mais relevantes, mas também um princípio de construção de textos. A escrita de Agamben lança mão de uma metodologia que passa pela busca do *elemento autenticamente filosófico* de um autor a respeito do qual outras questões ainda restam a ser levantadas e eventualmente respondidas. Uma forma bastante precisa de comprovar essa peculiaridade dos trabalhos agambenianos mostra-se, justamente, por meio do estudo de sua relação com Foucault. De que natureza seria essa relação? Seria ela a de uma mera apropriação? Teria ela a finalidade de subverter o pensamento foucaultiano? Ou estariam as reflexões políticas de ambos os filósofos em um diálogo?

Como a própria noção de *Entwicklungsfähigkeit* dá a entender, a proposta de Agamben parece ser a de desenvolver questões e aspectos latentes dos trabalhos dos autores sobre os quais ele se debruça, o que não o exime de uma reavaliação (ou mudança completa) de determinados

---

<sup>134</sup> AGAMBEN, *Signatura rerum: sur la méthode*. Paris : Vrin, 2008, p. 7. « *La théorie ne peut être exposée légitimement que sous la forme de l'interprétation* ».

conceitos desses autores. Não se trata, logo, de uma recepção meramente crítica de autores como Foucault, Benjamin, Heidegger ou Arendt, mas de uma tentativa de radicalização ou, ainda, de esgotamento do potencial de determinados conceitos e ideias. Importante notar que a soma desses dois princípios pode por vezes tornar difícil a distinção entre o que cabe a Foucault, o que cabe a Agamben ou ainda o que é comum aos dois autores. Essa tarefa é incumbida por Agamben ao próprio leitor que, já avisado de antemão, teria essa responsabilidade, se for o caso, de durante a leitura conceder a cada autor aquilo que lhe é devido. Além do que, vale notar também que Agamben reforça o caráter de indecidibilidade do próprio texto no que diz respeito a algumas teses em função desses dois princípios. O momento em que Agamben deixa mais claro esse aspecto metodológico de sua obra é em *O que é um dispositivo?*, quando ele afirma, justamente no contexto de um debate com Foucault, que há um momento em que o elemento filosófico com capacidade de ser desenvolvido exige do intérprete que ele transgrida as regras mais elementares da hermenêutica, e que abandone a filologia do texto filosófico de partida para situar a reflexão ali presente em novos contextos, em novas chaves de leitura.<sup>135</sup> Por esse motivo, Agamben afirma que preferiu sempre arriscar e atribuir aos textos pertencentes a outros autores algo que ele mesmo elaborou, pois seria preferível projetar sobre a obra de outro algo cuja formulação não estaria lá completamente desenvolvida (apenas latente, portanto) a se apropriar de pensamentos, conceitos e percursos de forma indevida ou desonesta.<sup>136</sup>

É precisamente nesse sentido que enxergamos a leitura de Agamben a respeito do paradigma, da arqueologia ou genealogia em Foucault.<sup>137</sup> A respeito dessa relação, e tendo em vista agora esses dois primeiros princípios metodológicos, seguimos Ojakangas na medida em que ele sugere<sup>138</sup> que Agamben - como já se anuncia desde o título de seu artigo *Impossible dialogue on bio-power* (2005) – lança mão de uma apropriação de categorias foucaultianas para propósitos muito diferentes dos do francês, de sorte que o diálogo entre eles parece, de fato, impossível. Vale notar que não se trata de inviabilizar a comparação, mas antes de interditar a redução de Agamben ao estatuto de comentador ou de simples continuador de Foucault. Ao mesmo tempo em que advogamos uma certa incomensurabilidade da obra dos dois filósofos, podemos identificar

---

<sup>135</sup> AGAMBEN, 2013, p. 39-40.

<sup>136</sup> AGAMBEN, 2008, p. 8.

<sup>137</sup> Ao contrário do que tradicionalmente se comenta a respeito de Foucault, em Agamben arqueologia e genealogia se confundem, de modo que é plenamente possível se falar em um método arqueo-genealógico. O próprio autor parece usar as duas noções como intercambiáveis entre si.

<sup>138</sup> OJAKANGAS, Mika. *Impossible dialogue on bio-power*. Foucault Studies, No 2, May 2005. Pp. 5-28.

aspectos comuns, como por exemplo o distanciamento de uma investigação sobre o conceito ou sobre a história da soberania, o que se traduz, do lado de Agamben, numa investigação sobre a fundamentação dada pelo Ocidente que foi capaz de articular o *poder soberano* com a *vida nua*, fundando assim a nossa política e, do lado de Foucault, numa investigação das diferentes racionalidades que se ocuparam da transformação dos seres humanos em sujeitos.<sup>139</sup>

Catherine Mills, no mesmo sentido de Ojakangas, entende que o filósofo se apropria do conceito de biopoder proposto por Foucault para oferecer uma reinterpretação radical da condição política moderna a partir da condição de abandono legal, ou ainda de uma perspectiva niilista.<sup>140</sup> Além disso, Mills defende que o relacionamento de Agamben com a biopolítica é conduzido pelo decisivo engajamento com o trabalho de Walter Benjamin, por um lado, e a teoria da soberania de Carl Schmitt, por outro, o que a leva a afirmar que na verdade a maneira mais correta de se ler a biopolítica em Agamben é como uma forma de completar ou integrar a crítica que Benjamin endereça à teoria da soberania de Schmitt, do que propriamente como uma tentativa de “completar” ou “integrar” Foucault tal como anunciado pelo próprio autor.<sup>141</sup>

Por outro lado, discordamos de Mills no que diz respeito ao que pode ser compreendido como uma completa incompatibilidade da metodologia do francês com a do italiano. A proposta arqueo-genealógica de Agamben, segundo Mills, não corresponderia àquela de Foucault, sobretudo por ter em seu bojo uma preocupação ontológica.<sup>142</sup> Mills continua afirmando que a distinção que podemos fazer, portanto, é que “enquanto a genealogia de Foucault rejeita a busca pelas origens e ao contrário traça a emergência de configurações de relações particulares de forças, Agamben procura iluminar a relação ‘originária’ da lei com a vida”.<sup>143</sup> Com efeito, conclui Mills, a herança

---

<sup>139</sup> Essa seria, ao menos, a pesquisa de Foucault a partir dos anos 70 – sobretudo a partir de 76 – no período conhecido como genealógico. Essa definição de investigar as formas de transformação dos seres humanos em sujeitos é dada pelo próprio Foucault em *Le sujet et le pouvoir*. Cf. FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*. In. *Dits et écrits*, 2001, pp. 1041-1062, p. 1042.

<sup>140</sup> MILLS, 2008, p.59. “*In what is perhaps his best-known book, Homo sacer, Giorgio Agamben takes up the concept of biopower proposed by Michel Foucault to provide a radical reinterpretation of the modern political condition as one of legal abandonment and nihilism*”.

<sup>141</sup> MILLS, 2008, p. 60. “*In fact, his account of biopolitics is more accurately read as an attempt to fulfil or complete Benjamin’s critique of Schmitt’s theory of sovereignty that it is an attempt to ‘complete’ Foucault*”.

<sup>142</sup> “Tentemos aprofundar o diagnóstico de Foucault à luz dos resultados de nossa investigação. Antes de mais nada, ele se aproximou aqui, na máxima medida possível para ele, da intuição do caráter bipolar da máquina governamental, embora a escolha metodológica de não fazer a análise dos universais jurídicos não lhe permita articulá-la plenamente” (AGAMBEN, 2011, p. 296).

<sup>143</sup> MILLS, 2008, p. 60. “*While Foucault’s genealogy rejects the search for origins and instead traces the emergence of particular configurations of relations of force, Agamben seeks to illuminate the ‘originary’ relation of law to life*”.

metodológica apropriada por Agamben não é tanto a da ênfase nietzschiana nas relações de forças que informam a abordagem genealógica de Foucault, mas a preocupação ontológica de Aristóteles e de Heidegger, mesmo que esses dois autores sejam radicalmente criticados e reformulados nos trabalhos de Agamben.<sup>144</sup> De fato, o italiano mostra sempre uma preocupação em restituir os fenômenos à sua ancoragem ontológica (*ancrage ontologique*<sup>145</sup>), mas isso não afasta de forma alguma o caráter histórico de seu método, muito menos a importância das tensões que constituem os fenômenos por ele estudados. O parentesco metodológico entre a arqueologia filosófica de Agamben e a arqueologia de Foucault é detalhada no livro *Signatura rerum: sur la méthode* (2008), sobre o qual dedicaremos agora algumas linhas para mostrar o quão longe a afirmação de Mills pode conduzir o leitor das investigações de Agamben.

Como veremos, tanto para Agamben quanto para Foucault é primordial o desvio das análises cronológicas e das buscas pela origem dos fenômenos sobre os quais se debruçam, à medida que esses métodos pretendem estabelecer um sentido primeiro, causal ou ainda meta-histórico. As análises das figuras do *homo sacer* no direito romano, do instituto do estado de exceção, da categoria do muçulmano, da *oikonomia* trinitária, dentre tantas outras, não podem de forma alguma ser confundidas com reconstruções cronológicas ou como hipóteses de eventos primeiros e desencadeadores da história. É justamente para combater essa leitura de sua obra que Agamben dedica um texto à formulação do conceito de paradigma. A respeito do método paradigmático em Agamben, Didi-Huberman afirma que:

Giorgio Agamben é um filósofo, não do dogma, mas dos *paradigmas*: os objetos mais modestos, as imagens mais diversas tornam-se para ele – além dos textos canônicos, da longa extensão filosófica que ele comenta e discute sem trégua – a ocasião de uma ‘epistemologia do exemplo’ e uma verdadeira ‘arqueologia filosófica’ que, de maneira ainda bastante benjaminiana, ‘retoma em sentido inverso o curso da história, assim como a imaginação’ restabelece o curso das coisas fora das grandes teleologias conceituais. A revelação das *fontes* aparece aqui como a condição necessária – e o exercício paciente – de um pensamento que não procura de imediato tomar partido, mas que quer *interrogar o contemporâneo* na medida de sua filologia oculta, de suas tradições escondidas, de seus impensados, de suas sobrevivências (...) Agamben vê o contemporâneo na espessura considerável e complexa de suas temporalidades emaranhadas (...) O contemporâneo, para

---

<sup>144</sup> MILLS, 2008, p. 60. “For one, Agamben’s heritage is not so much the Nietzschean emphasis on relations of force that informs Foucault’s genealogical approach but the ontological concerns of Aristotle and Heidegger, even though each of these is critically reformulated in his work”.

<sup>145</sup> AGAMBEN, 2008, p. 128.

ele, aparece somente “na defasagem e no anacronismo” em relação a tudo o que percebemos como nossa ‘atualidade’.<sup>146</sup>

O paradigma é um conceito fundamental para Agamben por mostrar que suas investigações não buscam as causas primeiras dos eventos políticos contemporâneos – o que pressuporia justamente uma leitura diacrônica da história; antes, as investigações de Agamben buscam produzir<sup>147</sup> um paradigma a partir de um exemplo com capacidade elucidativa de eventos presentes e passados. Muito mais do que uma tentativa de explicação dos fenômenos, o paradigma serve a Agamben como um princípio hermenêutico que, na esteira de Aristóteles, não se reduz à indução, que prescreve ao investigador ir do particular ao universal, mas que tampouco se reduz à dedução, que impele o investigador a ir do universal ao particular. Uma investigação paradigmática não realiza esse movimento dicotômico de ir do universal ao particular ou o movimento contrário, com os quais estamos acostumados a associar o procedimento cognitivo; antes, ela realiza um movimento que vai do particular ao particular, ou ainda melhor, da singularidade a singularidade.<sup>148</sup> Assim, o paradigma não estaria num regime lógico, mas analógico. De acordo com Agamben, o paradigma serve sobretudo para substituímos uma leitura lógica, causal, cronológica e dicotômica dos fenômenos, por uma leitura analógica, na qual todo fenômeno é, por si mesmo, um surgimento, uma *arché*, e que privilegia o entrecruzamento entre diacronia e sincronia. A tarefa última da investigação paradigmática é a de mostrar a ligação entre fenômenos que aparentemente são dissociados ou que foram lidos como estranhos um ao outro pelos historiadores e que, numa leitura tradicional da história, podem encontrar-se situados em tempos bastante distintos.<sup>149</sup> É por isso que a *arché*<sup>150</sup> de cada fenômeno privilegiado por Agamben não é simplesmente situada no tempo, mas

---

<sup>146</sup> DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 68-69. Didi-huberman ainda atribui a essa metodologia de Agamben o “aspecto de montagem, ele também warburgiano e benjaminiano, que seus textos adquirem com frequência” (DIDI-HUBERMAN, 2014, p. 69).

<sup>147</sup> AGAMBEN, 2008, p. 25. « *Le paradigme n’est jamais donné, mais s’engendre et se produit* ».

<sup>148</sup> AGAMBEN, 2008, p. 20. « *Tandis que l’induction procède du particulier à l’universel et la déduction de l’universel au particulier, ce qui définit le paradigme est une troisième espèce de mouvement, paradoxale, qui va du particulier au particulier. L’exemple constitue une forme spécifique de connaissance qui ne procède pas en articulant universel et particulier, mais semble demeurer sur le plan de celui-ci* ».

<sup>149</sup> AGAMBEN, 2008, p. 35. « *L’homo sacer et le camp de concentration, le ‘musulman’ et l’état d’exception – comme plus récemment l’oikonomia trinitaire et les acclamations – ne sont pas des hypothèses par lesquelles j’entendais expliquer la modernité, en la ramenant à quelque chose comme une cause ou une origine historique. Au contraire, comme leur multiplicité même aurait pu le laisser entendre, il s’agissait à chaque fois de paradigmes ; et leur objectif était de rendre intelligible une série de phénomènes, dont la parenté avait échappé ou pouvait échapper au regard de l’historien* ».

<sup>150</sup> Derrida é bastante irônico ao comentar o que poderíamos descrever como uma fixação pela *arché* em Agamben: “normalmente é o caso nesse autor, seu gesto mais irreprimitivo consiste regularmente em reconhecer prioridades que

tem a função de tornar inteligível o fenômeno tanto no presente do investigador, quanto no passado de seu objeto, isso porque o modo de ser da *arché* buscada pela arqueologia filosófica de Agamben diz respeito a uma força atuante na história de forma análoga àquela pela qual o indo-europeu é ainda atuante nas línguas historicamente acessíveis provenientes dele, ou da mesma forma que para a psicanálise a infância continua a funcionar como uma força ativa no adulto.<sup>151</sup> Logo, visando o ponto de surgimento, de *arché*, entendida de forma diversa de como geralmente entendemos a palavra “origem”<sup>152</sup>, Agamben conclui que a arqueologia tem em vista uma *arché* que não é da ordem da substância, mas da ordem de um campo de correntes históricas, sempre na forma de tensão entre biopolaridades, como a antropogênese e a história, o ponto de surgimento e o devir, o arqui-passado e o presente, de forma que a *arché* é sempre apreendida de forma finita e não totalizada.<sup>153</sup> Agamben está aqui em pleno acordo com Benjamin, segundo quem “o historiador

---

teriam sido desconsideradas, ignoradas, negligenciadas, que não se tinha sabido ou podido reconhecer, por falta de saber, por falta de leitura ou de lucidez, de força de pensamento – prioridades, então, das *primeiras vezes*, das iniciativas inaugurais, dos eventos instituidores que se teria denegado ou negligenciado, então em verdade, prioridades que são primazias, principados, assinados pelos príncipes de começo que todo o mundo, salvo o autor, bem entendido, teria ignorado” (DERRIDA, 2016, p. 141). Mais adiante, Derrida afirma ironicamente que “essa é a definição, a vocação, até mesmo a reivindicação essencial da soberania. Aquele que assume atos de soberano ou que pretende tomar o poder como soberano diz ou subentende sempre: mesmo que eu não seja o primeiro a fazê-lo ou a dizê-lo, eu sou o primeiro ou o único a conhecer e reconhecer que *teria sido* o primeiro” (DERRIDA, 2016, p. 141). Ainda não satisfeito com a crítica, nas páginas que se seguem de seu livro Derrida passa a enumerar os “primeiros” de Agamben. Hegel teria sido o primeiro a reconhecer a complexa estrutura da linguagem; Píndaro teria sido o primeiro a formular o enigma da soberania; Löwith teria sido o primeiro a mencionar o fenômeno que caracteriza a modernidade da politização da vida; e Lévinas teria sido o primeiro a compreender o sentido verdadeiro da relação entre Heidegger e o nazismo.

<sup>151</sup> AGAMBEN, 2008, p. 126-127. « *de même que les mots indo-européens expriment un système de relations entre les langues historiquement accessibles, que l'enfant dans la psychanalyse est une force active dans la vie psychique de l'adulte et que le big bang, que l'on suppose avoir donné naissance à l'univers, est quelque chose qui continue à envoyer vers nous son rayonnement fossile* ».

<sup>152</sup> Interessante notar a descrição de Esposito a respeito da natureza dessa origem buscada por Agamben. Trata-se de uma origem buscada não a partir do passado rumo ao presente, mas precisamente no sentido inverso, do presente ao passado: “*L'origine, in questo caso, piuttosto che chiusa in se stessa, o dissolta nel processo che ne deriva, ne costituisce il segreto punto di resistenza – come una scheggia arcaica conficcata nella contemporaneità, destinata nello stesso tempo a complicarla e a esplicitarla nel suo significato più riposto. Ma la relazione va intesa anche in direzione inversa, dal presente al passato, nel senso che quest'ultimo acquista piena comprensibilità solamente se interrogato dall'angolo di visuale aperto in una stagione successiva. Come la contemporaneità è svelata dalla presenza eterogenea, al suo interno, di uno, o più frammenti originari, così l'origine è riconoscibile, nella sua continua sottrazione a se stessa, vale a dire nei suoi differenti effetti di senso, solo a partire da uno sguardo contemporaneo: 'È qualche cosa del genere che doveva avere in mente Michel Foucault, quando scriveva che le sue indagini storiche sul passato no erano che l'ombra prodotta dalla sua interrogazione teorica del presente. Allo stesso modo Walter Benjamin, allorché scriveva che l'indice storico custodito dalle immagini del passato atesta che esse non potranno essere lette che a un momento determinato della loro storia'*” (ESPOSITO, 2010, p. 238).

<sup>153</sup> A mesma reflexão sobre o conceito de *arché* pode ser encontrada em *O sacramento da linguagem* (2011), p. 18-19 e em *Signatura rerum* (2008), p. 127: « *l'arché n'est pas un donné ou une substance, mais plutôt un champ de courants historiques bipolaires, tendus entre l'anthropogénèse et l'histoire, entre le point de surgissement et le devenir, entre un archi-passé et le présent. Comme telle – dans la mesure où, comme l'anthropogénèse, elle est quelque chose que l'on suppose avoir eu lieu nécessairement, mais qui ne peut être hypostasié en un événement situé dans une chronologie*

que parte disso cessa de passar a sequência dos acontecimentos pelos seus dedos como as contas de um rosário. Ele apreende a constelação em que sua própria época entrou com uma determinada época anterior”.<sup>154</sup> À semelhança do modo como Benjamin pensou a *Ursprung*<sup>155</sup>, ou ainda como Nietzsche, segundo Foucault<sup>156</sup>, privilegiou as noções de *Herkunft* e *Entstehung*<sup>157</sup>, também Agamben concebeu o fenômeno de origem como um evento que interrompe o fluxo do processo histórico e estabelece uma constelação de correspondências entre épocas históricas distintas, nas quais fulgura em um instante a chama dos paradigmas genuinamente políticos, mesmo em experiências e fenômenos que habitualmente não são considerados políticos, como no caso da vida natural dos homens (*zoé*), do estado de exceção, do campo de concentração, do refugiado, da linguagem ou ainda da esfera dos puros meios (dos gestos).<sup>158</sup> Um bom exemplo disso está na leitura que Agamben faz da potência em Aristóteles:

Se decidi vos falar hoje e aqui do conceito de potência, é porque meu objetivo não é simplesmente historiográfico. Não se trata, para mim, de voltar a dar atualidade a categorias filosóficas caídas no esquecimento há muito tempo; estou convencido, pelo contrário, de que esse conceito nunca deixou de operar na vida e na história, no pensamento e na prática dessa parte da humanidade que acrescentou e desenvolveu a tal ponto sua *potência* que impõe a todo o planeta seu *poder*.<sup>159</sup>

O importante é notar que a arqueologia filosófica de Agamben não visa a atualização das categorias, mas o reconhecimento das categorias que estão ativas e condicionam nosso pensamento desde sua formulação. É também nesse sentido que Agamben afirma que uma investigação que busca paradigmas, por sua vez, é uma investigação arqueológica: “a arqueologia é, nesse sentido, sempre uma paradigmologia, e o que define a linha do investigador é tanto a capacidade de

---

*elle seule est à même de garantir l'intelligibilité des phénomènes historiques, de «les sauver» archéologiquement en un futur antérieur dans la compréhension non d'une origine - dans tous les cas invérifiable - mais de son histoire, à la fois finie et intotalisable »* (AGAMBEN, 2008, p. 127.).

<sup>154</sup> LÖWY, 2014, Apêndice A, p. 140.

<sup>155</sup> Segundo Gagnebin: “O *Ursprung* designa, portanto, a origem como salto (*Sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou. Pelo seu surgir, a origem quebra a linha do tempo, opera cortes no discurso ronronante e nivelador da historiografia tradicional”. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 10.

<sup>156</sup> FOUCAULT, M. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. In. Dits et écrits, I, 1954-1975, Paris : Gallimard, 2001, pp. 1004-1024.

<sup>157</sup> É bastante interessante notar que o termo que Nietzsche evita usar por entender que remete a uma origem metafísica e a-histórica é justamente aquele privilegiado por Benjamin. Cf. HONESKO, 2009, p. 256.

<sup>158</sup> AGAMBEN, 2015, p. 9-10.

<sup>159</sup> AGAMBEN, *A potência do pensamento*. In. *A potência do pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 243.

reconhecer e de articular os paradigmas, quanto sua habilidade em examinar os documentos de arquivo”.<sup>160</sup> Arqueologia e paradigmologia, portanto, seriam características comuns tanto aos trabalhos de Foucault quanto aos seus.<sup>161</sup> Isso é bastante claro já no primeiro capítulo de *Signatura rerum: sur la méthode* (2008), dedicado ao conceito de paradigma. Desde o início trata-se de mostrar, a partir do entrecruzamento do trabalho *The Structures of Scientific Revolutions* (1962) de T. S. Kuhn, de *L'Archéologie du savoir* (1969) e de *Les mots et les choses* (1966) de Foucault, que o francês, apesar de não se referir ao conceito de paradigma, teria ao menos lançado mão do raciocínio por meio do qual o paradigma opera. O caso mais claro seria o do panóptico, que de acordo com Agamben “funciona em resumo como um paradigma em sentido próprio: um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que ele ao mesmo tempo constitui”.<sup>162</sup> Também na conclusão do texto sobre o paradigma encontramos duas vezes o nome de Foucault, reiterando a importância metodológica que o autor de *Les mots et les choses* tem para Agamben.<sup>163</sup> Portanto, antes de filarmos a metodologia de Agamben a Heidegger ou a Aristóteles em detrimento da metodologia de Foucault, como o quer Mills, é preciso se levar em consideração o tratamento concedido por Agamben aos primeiros textos de Foucault, momento em que percebemos verdadeiramente em que medida a arqueologia dos dois é próxima, apesar de não coincidente. A relação entre Foucault e Agamben, portanto, é mais complexa do que se imagina, e não se pode afirmar que a ontologia de Agamben o afasta definitivamente da arqueologia foucaultiana. É precisamente nesse sentido que Agamben, numa entrevista concedida em 2004, diz: “meu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele”.<sup>164</sup>

---

<sup>160</sup> AGAMBEN, 2008, p.35. « *L'archéologie est, en ce sens, toujours une paradigmologie et ce qui définit le rang du chercheur, c'est tout autant la capacité de reconnaître et d'articuler des paradigmes que son habileté à examiner les documents d'archives* »

<sup>161</sup> Vale a pena lembrar também a atenção que Agamben confere ao conceito de “enunciado” na *Archéologie du savoir* (1969) e no papel desempenhado pelas “assinalações” em *Les mots et les choses* (1966), ou, ainda, o tratamento cuidadoso à noção de “*a priori histórico*” de Foucault, cujo aprofundamento permite a Agamben delinear a particular estrutura de sua arqueologia filosófica. Cf. AGAMBEN, 2008, p. 109; 121. Cf. HONESKO, 2009, pp. 253-255.

<sup>162</sup> AGAMBEN, 2008, p. 18. « *il fonctionne en somme, comme un paradigme au sens propre : un objet singulier qui, en valant pour tous les autres de la même classe, définit l'intelligibilité de l'ensemble dont il fait partir et qu'en même temps il constitue* ».

<sup>163</sup> AGAMBEN, 2008, p. 35. « *Certes mes recherches, comme celles de Foucault, ont un caractère archéologique et les phénomènes avec lesquels elles ont affaire se déroulent dans le temps et impliquent dès lors une attention aux documents et à la diachronie qui ne peut pas ne pas suivre les lois de la philologie historique* ».

<sup>164</sup> Agamben, Giorgio, Flavia Costa (Entrevista). “*Entrevista com Giorgio Agamben*”. In: Revista do Departamento de Psicologia – UFF. v. 18, n. 1. Niterói: Eduff, Jan./Jun. 2006. p. 132.

Podemos enxergar essa proximidade metodológica de Agamben e Foucault de forma concentrada, como em *Signatura rerum* (2008), mas também de forma esparsa, como nos demais trabalhos políticos do filósofo. Se para Foucault, sobretudo nos textos genealógicos, com destaque para os textos do ano de 1976 em diante, trata-se de abandonar as abordagens tradicionais jurídicas do poder, cuja pergunta essencial é “O que confere legitimidade ao poder?”, buscando questionar, em vez disso, as formas de produção de subjetividades e das racionalidades que orientam e são orientadas pelos regimes de veridicção,<sup>165</sup> para Agamben trata-se de levar em consideração os ganhos da analítica do poder foucaultiana, sem no entanto abandonar as teorias tradicionais; pelo contrário, em Agamben o que encontramos é um debate constante com os principais momentos – momentos paradigmáticos – pertinentes à compreensão do contemporâneo. É nesse sentido que Agamben chega a debater com o *nómos basileús* pindárico e com a formulação da trindade, mas também com as teorias deliberativas e comunicacionais a respeito da produção de consentimento,<sup>166</sup> que declaram como ótima ou adequada esta forma de política em que vivemos, a das democracias de massa espetacularizadas. Ainda distintamente de Foucault, o ponto de partida de Agamben, nesse sentido, não passa por um desviar-se da soberania propriamente dita para definir outras formas mais concretas de exercício das relações de poder<sup>167</sup> – tal como prescreve a premissa metodológica foucaultiana -, mas por “uma espécie de ambiciosa arqueologia das dicotomias estruturantes da própria modernidade Ocidental”<sup>168</sup>, o que exige de Agamben um tratamento dos principais conceitos da tradição política. O aspecto relacional do poder,<sup>169</sup> que Foucault tanto ressaltou como um dos ganhos de sua analítica, é apresentado por Agamben num

---

<sup>165</sup> Sobre a ideia de veridicção, destaco a seguinte passagem de *Naissance de la biopolitique* (2004, p. 37): « *Histoire de la vérité entendue, bien sûr, non pas au sens où il s’agirait de reconstituer la genèse du vrai à travers des erreurs éliminées ou rectifiées ; une histoire du vrai qui ne serait pas non plus la constitution d’un certain nombre de rationalités historiquement successives et qui s’établirait par la rectification ou l’élimination d’idéologies. Cette histoire de la vérité ne serait pas non plus la description de systèmes de vérité insulaires et autonomes. Il s’agirait de la généalogie de régimes véridictionnels, c’est-à-dire l’analyse de la constitution d’un certain droit de la vérité à partir d’une situation de droit, le rapport droit et vérité trouvant sa manifestation privilégiée dans le discours, le discours où se formule le droit et où se formule ce qui peut être vrai ou faux ; le régime de véridiction, en effet, n’étant pas une certaine loi de la vérité, [mais] l’ensemble des règles qui permettent, à propos d’un discours donné, de fixer quels sont les énoncés qui pourront y être caractérisés comme vrais ou faux ».*

<sup>166</sup> Cf. Em *O reino e a glória* (2011) Agamben se detém sobre a produção do consentimento via o conceito de aclamação litúrgica.

<sup>167</sup> Há, aparentemente, um déficit analítico das práticas em Agamben em comparação com Foucault.

<sup>168</sup> BARBOSA, 2014, p. 18.

<sup>169</sup> « *Le pouvoir n’est pas une substance. Il n’est pas non plus un mystérieux attribut dont il faudrait fouiller les origines. Le pouvoir n’est qu’un type particulier de relations entre individus. Et ces relations sont spécifiques : autrement dit, elles n’ont rien à voir avec l’échange, la production et la communication, même si elles leur sont associées »* (FOUCAULT, *Omnes et singulatim*, 2001, p. 979).

sentido completamente diferente: ele se dá em sua visada co-constitutiva dos elementos em questão, de modo que não se trata de investigar a soberania, mas a relação entre o poder soberano e a vida nua, ou ainda, a relação entre o soberano e o *homo sacer*; trata-se, da mesma forma, de investigar a relação entre *auctoritas* e *potestas* em *Estado de exceção* (2004), e entre soberania e governo, imanência e transcendência, ontologia e práxis, dentre outros, em *O reino e a glória* (2011). Todas essas relações são investigadas sem que se proponha a prioridade (ontológica) ou a precedência (lógica) de uma categoria em relação a outra. Com efeito, podemos dizer que o trabalho de Agamben trata de questões políticas na medida em que ele se debruça sobre o problema da forma de constituição e de manifestação do poder no Ocidente, ou ainda, sobre sua estrutura e funcionamento.<sup>170</sup> O *topos* do trabalho de Agamben pode ser melhor situado na intersecção entre o modelo jurídico e o modelo biopolítico de questionamento. Ele questiona não apenas o que legitima a soberania, mas também a natureza do fundamento que a legitima e a que custo a soberania se funda. É, portanto, uma investigação sobre o poder político que faz uso de certas advertências foucaultianas, mas que pretende ir além das análises de Foucault, visando pensar uma teoria propriamente dita para certos conceitos-limite que ainda restam impensados na nossa tradição, como é o caso do estado de exceção, da guerra civil, da teologia econômica, e assim por diante. É por isso que Agamben manifesta sua própria relação a Foucault – no caso em questão, sobre a biopolítica - no sentido de que, “a tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada”.<sup>171</sup>

Não bastasse isso, Agamben em *O reino e a glória* (2011) afirma que sua pesquisa sobre como no Ocidente o poder foi assumindo a forma de uma *oikonomia*, isto é, a forma de um governo dos homens, situa-se “no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade, mas procura, ao mesmo tempo, compreender as razões internas por que elas não chegaram a seu cumprimento”.<sup>172</sup> Em razão dessa afirmação é que podemos afirmar, por um lado, que concordamos com Mills e com Ojakangas, que em *Homo sacer* (2010) talvez se trate, de fato, de um uso de Foucault para revisitar o problema da *Gewalt* e da soberania no debate entre Benjamin e Schmitt; no entanto, já em *Estado de exceção* (2004), com a noção de “técnica de

---

<sup>170</sup> Sintomático disso é o fato de que a elaboração teórica de Agamben contra e além do regimento da soberania não recorre aos conceitos – liberais – que abarcam nosso imaginário político - como o de Estado, vontade geral, bem comum, cidadania, democracia e direitos humanos – para afirmar suas posições. O que temos é muito mais uma reavaliação dos pressupostos sobre os quais esses conceitos supostamente sólidos se apoiam.

<sup>171</sup> AGAMBEN, 2010, p. 16.

<sup>172</sup> AGAMBEN, 2011, p. 9.

governo” podemos ver cada vez mais uma aproximação às pesquisas de Foucault, “de quem o autor, nos últimos anos, teve ocasião de aprender muito”,<sup>173</sup> processo esse que, como expressa a declaração de Agamben, faz com que em *O reino e a glória* (2011) já não tenhamos mais dúvidas de que adentramos um canteiro de obras definitivamente aberto por Foucault.

No que diz respeito ao livro *Estado de exceção* (2004), vale notar que as investigações arqueo-genealógicas de Agamben pretendem se inscrever no ponto de cruzamento, de indistinção entre os dois paradigmas políticos presentes de forma semelhante na obra de Foucault, mas jamais interrogados por ele, algo que já em *Homo sacer* (2010) Agamben descreve nos seguintes termos:

por um lado, o estudo das *técnicas políticas* (como a ciência do policiamento) com as quais o Estado assume e integra em sua esfera o cuidado da vida natural dos indivíduos; por outro, o estudo das *tecnologias do eu*, através das quais se realiza o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo.<sup>174</sup>

No livro de 2010 esse duplo vínculo político<sup>175</sup>, “precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder”<sup>176</sup>, corresponde à relação entre vida e lei, entre *homo sacer* e soberano. Em *Estado de exceção* (2004), por outro lado, Agamben se dedicou trabalhar o instituto do *estado de exceção como uma técnica de governo*. É precisamente nesse contexto que Agamben já introduz a noção de governo, afirmando que o estado de exceção “tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente (...) os diversos tipos de constituição”.<sup>177</sup> É digno de se notar que em *Homo sacer* (2010) Agamben se limitava à ideia benjaminiana da tese VIII sobre o conceito de história, segundo a qual “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado

---

<sup>173</sup> AGAMBEN, 2008, p. 7.

<sup>174</sup> AGAMBEN, 2010, p. 13.

<sup>175</sup> Segundo Oliveira, para Agamben “há um ponto de intersecção em que técnicas de individualização subjetivas e procedimentos totalizantes objetivos se tocam. Influenciado pelas análises feitas por Guy Debord sobre o poder midiático-espetacular, Agamben não crê que seja legítimo ou até mesmo possível manter distintas tecnologias subjetivas e técnicas políticas. Mesmo considerando esse ponto de indistinção logicamente implícito nas pesquisas de Foucault, ele o vê como um ponto cego em sua obra, precisamente o ponto oculto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder de que *Homo Sacer* tratará”. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/a-heranca-foucaultiana-de-agamben/>. Último acesso em 11/11/2016.

<sup>176</sup> AGAMBEN, 2010, p. 14.

<sup>177</sup> AGAMBEN, 2004, p. 13.

de exceção’ no qual vivemos é a regra”<sup>178</sup>, o que Agamben traduz como uma coincidência absoluta entre exceção e regra, como uma indistinção que caracteriza o novo *nómos* da terra.<sup>179</sup> Por outro lado, ao se referir ao instituto do estado de exceção como uma *técnica de governo*, no entanto, entramos ainda mais num cenário em que o pensamento foucaultiano constitui uma das linhas de força essenciais para Agamben. Consoante a isso, num texto publicado na *Revista brasileira de estudos políticos*, intitulado *Estado de exceção e genealogia do poder*, Agamben confirma esse deslocamento sem deixar dúvidas:

Em meu livro *Estado de exceção* tentei oferecer algo assim como uma teoria do estado de exceção, mas desde que o terminei, me dei conta de que a teoria do estado de exceção não pode ser um fim ou um objetivo em si mesmo, senão que tem que estar inscrita em um conjunto mais amplo, no contexto das tecnologias de governo. Uma das teses do meu livro, talvez a mais óbvia, era que o estado de exceção, concebido no passado como uma medida essencialmente temporal, converteu-se hoje em uma técnica normal de governo. Isto quer dizer que a compreensão do sentido do estado de exceção é inseparável de uma investigação sobre a natureza e a estrutura do governo. Neste caso, a maneira mais consequente de continuar minha análise do estado de exceção foi começar uma investigação arqueológica sobre o governo. Portanto, as perguntas que vou levantar serão: em que forma de governo se inscreve o estado de exceção, ou melhor, qual é a ontologia dos atos de governo que corresponde ao estado de exceção?<sup>180</sup>

Em *O reino e a glória* (2011), assumindo como tarefa a realização de uma ontologia dos atos de governo, Agamben busca justamente desdobrar esse duplo vínculo, isto é, “a dupla estrutura da máquina governamental, que em *Estado de exceção* (2004) apareceu na correlação entre *auctoritas* e *potestas*, [e que] assume aqui a forma da articulação entre Reino e Governo”.<sup>181</sup> Essa mesma estrutura bipolar será rearranjada pelo filósofo italiano como soberania e governo. Essa dupla estrutura poderá ser mais bem compreendida após a elucidação do lugar do poder soberano na obra de Agamben, assim como sua relação com a biopolítica. A noção de máquina governamental servirá de elo a tudo isso, tendo em vista que Agamben irá somar à noção de

<sup>178</sup> LÖWY, 2014, p. 83.

<sup>179</sup> AGAMBEN, 2010, p. 44.

<sup>180</sup> AGAMBEN, Estado de exceção e genealogia do poder. In. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 108, pp. 21-39, jan./jun. 2014, p. 25-26. Na palestra que concedeu em Atenas em 2013, intitulada *Por uma teoria do poder destituente*, Agamben inscreveu já o livro *Estado de exceção* (2004) no interior do projeto de genealogia da governamentalidade de Foucault: “É por isso que creio que, para compreender a peculiar governamentalidade sob a qual vivemos, o paradigma do estado de exceção não é desadequado”.

<sup>181</sup> Cf. AGAMBEN, 2011.

soberania a noção de governo - registro no qual se dá a biopolítica - passo esse essencial para se compreender a articulação de soberania e biopolítica.

É precisamente nesse cenário que surge a necessidade de Agamben adentrar definitivamente o campo da genealogia da governamentalidade nos rastros de Foucault. Por isso, em *O reino e a glória* (2011) a relação de Agamben com Foucault se estreita e se complexifica ainda mais. Agamben pretende realizar uma genealogia *teológica* da economia e do governo, o que o distancia da pretensão de realizar uma reconstrução histórica do conceito de soberania e de governo sobretudo pelo fato de que, como ele lembra já na premissa do livro, não se trata de conferir à teologia um âmbito privilegiado a partir do qual as relações causais até o presente poderão ser devidamente ordenadas e adequadamente explicadas, como se à teologia coubesse um papel mais primordial e originário no que diz respeito aos conceitos políticos.<sup>182</sup> Novamente vemos aqui a metodologia paradigmática de Agamben entrar em cena: se o filósofo se detém sobre a formulação da trindade, isso se deve ao fato de que a tensão histórica em torno daquela formulação, sobretudo um olhar atento para a função desempenhada pelo termo *oikonomia*, “onde encontramos o primeiro germe da divisão entre Reino e Governo”,<sup>183</sup> serve também de paradigma para a compreensão do funcionamento da máquina governamental, cujas características podem ser vistas até na política contemporânea.

Se a doutrina da *oikonomia* e a da providência que dela depende podem ser vistas nesse sentido como máquinas para fundar e explicar o governo do mundo, e só assim se tornam plenamente inteligíveis, também é verdade que, inversamente, o nascimento do paradigma governamental só se torna compreensível quando o situamos sob o fundo ‘econômico-teológico’ da providência em relação ao qual se mostra solidário.<sup>184</sup>

Esse é um bom exemplo, portanto, de como a arqueologia dos paradigmas em Agamben estabelece pontes entre o passado e o presente, assim como torna inteligível o parentesco entre eventos que a princípio não tem ligação alguma, como é o caso, aqui, da *oikonomia* trinitária, da

---

<sup>182</sup> “Situvar o governo em seu *locus* teológico na *oikonomia* trinitária não significa tentar explica-o através de uma hierarquia das causas, como se à teologia coubesse necessariamente um papel genético mais originário; significa, ao contrário, mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental. E isso se deve ao fato de que nele os instrumentos – ou as polaridades – com que se articula a máquina aparecem por assim dizer, em sua forma paradigmática” (AGAMBEN, 2011, p.9).

<sup>183</sup> AGAMBEN, 2011, p.127.

<sup>184</sup> AGAMBEN, 2011, p. 127-128.

tratadística providencial do medievo e da máquina governamental. Este é, igualmente, um momento privilegiado para Agamben mostrar no que a sua arqueologia filosófica diverge da arqueologia foucaultiana. Se por um lado a arqueologia de Agamben é também paradigmática, a “arqueologia é [também] uma ciência das assinaturas”.<sup>185</sup>

Esse é um aspecto muito importante para Agamben, pois consiste justamente no ponto cego da arqueologia foucaultiana, e que “não só impediu Foucault de articular sua genealogia da governamentalidade a fundo e de modo convincente, como também comprometeu as valiosas pesquisas de Michel Senellart sobre *As artes de governar: do regime medieval ao conceito de governo*”.<sup>186</sup> Afirmar que a arqueologia é também uma ciência das assinaturas implica considerar que “a genealogia de um conceito ou de um instituto político pode ser encontrada em um âmbito diferente daquele previsto no início (por exemplo, não na ciência política, mas na teologia)”.<sup>187</sup> Nesse sentido, “a secularização atua no sistema conceitual do moderno como uma assinatura que remete à teologia”<sup>188</sup>, o que não deve, como já dissemos, implicar uma prioridade de qualquer sorte da teologia em relação a outros âmbitos.<sup>189</sup> A questão da secularização é um ponto importante do pensamento italiano, e a leitura que Agamben faz dela é bastante peculiar. Por isso não chancelamos a interpretação de Safatle, para quem Agamben entende, “com Benjamin, com Carl Schmitt e com Bataille, que o campo da práxis social na modernidade, longe de ser um campo marcado pelo desencantamento, é o espaço próprio a construções teológico-políticas”.<sup>190</sup> É de suma importância nos afastarmos desse tipo de observação, pois elas abrem margem para muitas deduções equivocadas do pensamento do autor, como, por exemplo, a conclusão de que Agamben pretenderia estabelecer juízos de legitimidade ou ilegitimidade em relação à modernidade, ou ainda, que Agamben pretenderia realizar uma crítica da modernidade desencantada e sem autoridade, em contraste com uma antiguidade organizada e detentora de sentido. Nada poderia estar mais afastado das pretensões do autor, tal como o próprio Esposito afirma.<sup>191</sup> Isso também

---

<sup>185</sup> AGAMBEN, 2011, p. 128.

<sup>186</sup> AGAMBEN, 2011, p. 128.

<sup>187</sup> AGAMBEN, 2011, p. 128.

<sup>188</sup> AGAMBEN, 2011, p. 16.

<sup>189</sup> “*Che nin ha nulla a che vedere con il preteso primato del punto de vista teologico su quelli filosofico e politico né, tantomeno, con la disputa tra ateismo e religione*” (ESPOSITO, 2010, p. 237-238).

<sup>190</sup> SAFATLE, Vladimir. Materialismo, imanência e política: sobre a teoria da ação de Giorgio Agamben. In. GUMARÃES, C.; OTTE, G.; SEDLMAYER, S. (Org.). *O Comum e a Experiência da Linguagem*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

<sup>191</sup> “*Si può capire, a questo punto, come il modello esplicativo più prossimo alla strategia analitica de Agamben sia quello attivato da Schmitt, non per pronunciare un giudizio di legittimità, o di illegittimità, sull'epoca moderna*

fica bastante claro quando observamos que a secularização não está restrita aos conceitos políticos, pois em *O reino e a glória* (2011), corrigindo a tese de Schmitt a partir da tese de Peterson sobre a teologia econômica, o que está em questão é sobretudo a secularização dos conceitos que ensejarão o modelo gerencial dos homens e das coisas, reconhecido por Agamben já na *oikonomia* dos gregos. Para Agamben, portanto, a secularização é uma assinatura, o que faz dela um *operador estratégico* capaz de transferir e deslocar conceitos e signos de um âmbito para outro, sem impor uma redefinição semântica<sup>192</sup>, o que se soma à capacidade de estabelecer um arranjo topológico entre o presente e o passado.<sup>193</sup>

Com efeito, a partir de uma arqueologia consciente da teoria das assinaturas, isto é, consciente de que os conceitos políticos nem sempre pertenceram a esse âmbito de forma originária, é que Agamben critica Foucault por restringir sua pesquisa sobre a relação entre soberania e governo no pensamento escolástico apenas aos textos propriamente políticos. Em razão disso, consultando o *De Regno* de Tomás de Aquino<sup>194</sup>, Foucault teria concluído por uma continuidade substancial entre soberania e governo que seria rompida somente a partir do século XVI. A contribuição da arqueologia filosófica de Agamben ganha aqui sua máxima força, pois ele mostra que o lugar onde se encontram os elementos para pensarmos a descontinuidade entre soberania e governo não é tanto o âmbito da política, mas sobretudo os textos teológicos sobre a providência.

Ainda mais singular é o fato de Foucault mencionar, em sua genealogia da governamentalidade, o opúsculo tomasiano *De regno* e deixar de lado precisamente o

---

*rispetto a quella che la precede, bensí per fornire una piú penetrante chiave di lettura di entrambe, costituita appunto all'incrocio dei lessico della teologia e della politica"* (ESPOSITO, 2010, p. 238).

<sup>192</sup> AGAMBEN, 2011, p. 16.

<sup>193</sup> “*La secolarizzazione, in questo caso, può essere definita come il trasferimento topologico dell'origine nel presente, o del presente nell'origine, destinato a scompaginare l'uno e l'altra conferendo loro una diversa configurazione*” (ESPOSITO, 2010, p. 238). E ainda: “*La differenza di fondo nin riguarda la valutazione –positiva o negativa – del processo di secolarizzazione, estranea in quanto tale all'interesse dell'autore, e neanche, soltanto, la sua definizione, quanto il suo possibile uso nell'analisi del presente, del passato e del loro rapporto*” (ESPOSITO, 2010, p. 237-238).

<sup>194</sup> “Se, na ininterrupta continuidade do exercício de sua soberania, o soberano pode e deve governar, isso se deve ao fato de ele fazer parte do grande *continuum* que vai de Deus ao pai de família, passando pela natureza e pelos pastores. Esse grande *continuum* desde a soberania até o governo nada mais é que a tradução, na ordem ‘política’, entre aspas, do *continuum* que vai de Deus aos homens” (FOUCAULT, Apud. AGAMBEN, 2011, p. 75).

tratado *De gubernatione mundi*, em que teria encontrado os elementos essenciais de uma teoria do governo, enquanto distinto do reino.<sup>195</sup>

Vale ressaltar que a pesquisa arqueológica de Agamben, uma vez que vai além dos modelos tradicionais de pesquisa, geralmente consegue alcançar relações e teses inovadoras, alargando horizontalmente e verticalmente teses de outros autores, como é o caso da genealogia teológica do governo, uma clara complementação das investigações foucaultianas e que leva Agamben até a *oikonomia*.<sup>196</sup>

Cientes dessas considerações de natureza metodológica em Agamben, bem como em suas proximidades e divergências com a abordagem foucaultiana, podemos agora passar para um estudo mais detido da noção da biopolítica.

## 2.2 FOUCAULT: DO PODER SOBERANO À BIOPOLÍTICA

Numa análise preliminar, em pleno acordo com o que foi visto até o momento, já se sabe de antemão que para Agamben a biopolítica e a soberania não só são compatíveis, como são enigmaticamente articulados. Com efeito, a relação entre a soberania e a biopolítica não pode ser circunscrita apenas à modernidade, mas antes diz respeito à forma específica como a nossa política atravessou todo o Ocidente “como uma espécie de resquício mitológico ‘originário’ impensado de toda a tradição ocidental, do século V a. C. ao século XXI d. C.”.<sup>197</sup> A relação entre soberania e

---

<sup>195</sup> AGAMBEN, 2011, p. 127.

<sup>196</sup> “Come il paradigma schmittiano va allargato, in orizzontale, al lessico dell’economia, allo stesso modo l’indagine foucaultiana sulla governamentalità va arretrata, sul piano verticale, bem piú di quanto abbia fatto il filosofo francese con il riferimento al pastorato, risalendo alla trattatistica cristiana dei primi secoli sul doppio mistero della Trinità e della Provvidenza. La tesi, certamente innovativa, di Agamben è che essa contenga la chiave del moderno concetto di governo assai piú dei trattati politici medioevali de regimine cui circostanza attesta come, in un’indagine archeologica, quale appunto quella intrapresa dall’autore, la genesi di un dato fenomeno, o concetto, possa rinvernirsi in un ambito disciplinare diverso da quello cui è stato successivamente ascrivito. Non, solo, ma che ciò che così si trova è sempre qualcosa di altro rispetto a quello che si cercava. Questo qualcosa, che destabilizza i precedenti apparati ermeneutici, compreso quello, teologico-politico, adoperato da Schmitt, è la struttura dell’*oikonomia* vale a dire di un ordine amministrativo che regola rapporti domestici, quali quelli parentali o servili, nella forma di una gestione non vincolata da un sistema normativo” (ESPOSITO, 2010, p. 238-239).

<sup>197</sup> BARBOSA, 2014, p. 33. Imediatamente antes dessa frase, Barbosa qualifica esse atravessamento da antiguidade à modernidade como tendo ocorrido “sem modificações”, tese com a qual não compactuamos. Ora, nos parece que uma leitura atenta do capítulo “Os direitos do homem e a biopolítica” de *Homo sacer* (2010) mostra que a biopolítica sofreu sim modificações, de modo que as declarações de direitos do homem foram precisamente o momento em que a vida nua foi inscrita na ordem jurídico-política da forma mais integral e plena possível, permitindo a inauguração de um

biopolítica é tema central dos primeiros volumes da série *Homo sacer*, bem como em alguns textos esparsos, como *Meios sem fim: notas sobre a política* (2015), mas não deixa de constituir o palco sobre o qual todas as investigações posteriores e até anteriores, sejam elas sobre a linguagem ou sobre a forma-de-vida, foram encenadas. Sua articulação, por sua vez, ultrapassa o campo da mera contingência: Agamben entende a biopolítica como um devir da política em seu compromisso com a metafísica. Há na política ocidental, uma herança metafísica que, assim como aquela que separa a voz da linguagem, também separa a *zoé* da *bíos*, razão pela qual nossa política, desde os seus primórdios, tem investido na tentativa de uma supressão ou recomposição dessas fraturas. É, portanto, a política enquanto executando uma tarefa metafísica que mais e mais tem sua condição biopolítica acentuada.

É importante notar que a relação entre soberania e biopolítica em *Homo sacer* (2010) apresenta desde a introdução do livro uma contiguidade traduzida sobretudo pela produção e fundação da política Ocidental a partir da vida nua. A questão propriamente da “fratura biopolítica”, da “máquina biopolítica” ou da “articulação entre biopolítica e soberania” só será realmente explicitada a partir de *Estado de exceção* (2004) e de *O reino e a glória* (2011), onde encontramos reformulações e esclarecimentos dessa articulação enigmática. No livro de 2004 Agamben já menciona a existência de duas tradições: uma tradição biopolítica, ligada à tradição da *auctoritas*, e uma tradição jurídica que remete à *potestas*. No livro de 2011 Agamben dá continuidade ao projeto *Homo sacer*, agora por meio de uma “genealogia da economia e do governo”, recorrendo sobretudo às suas fontes teológicas a fim de demarcar, desde o evento inaugurador (formulação da *oikonomia* trinitária), a força com que a tradição da teologia econômica vem governando os homens de um modo tão, ou até mais intenso – sobretudo porque esquecido<sup>198</sup> -, que a tradição da teologia política. É no interior desse projeto que ele rearticula a relação entre biopolítica e soberania afirmando que:

---

momento que Agamben chama de “nova determinação biopolítica da soberania” (p.127), mencionando ainda “o pano de fundo biopolítico *inaugurado* pela soberania nacional e pelas declarações dos direitos” (p. 127, grifo nosso). Basta lembrar também que Agamben, já na introdução de *Homo sacer* (2010), apresenta sua tese da politização da vida nua – do ingresso da *zoé* na esfera da *pólis* - como o evento fundador da modernidade. Portanto, não se trata, de forma alguma, de uma biopolítica transcendental, a-histórica, mas de uma biopolítica sempre pensada num campo de tensão essencialmente histórico que, apesar de deter um sentido capaz de abranger a história política do Ocidente, da antiguidade clássica até hoje, não deixa de sofrer modificações historicamente condicionadas.

<sup>198</sup> Agamben atribui o esquecimento da tradição da teologia econômica a uma espécie de *pudenda origo* do dogma trinitário que teria sido formulado, ao contrário do que se imagina, não em termos ontológico-metafísicos, mas em termos econômicos. (Agamben, 2011, p. 14)

a dupla estrutura da máquina governamental, que em *Estado de exceção* (2004) apareceu na correção entre *auctoritas* e *potestas*, assume aqui a forma da articulação entre Reino e Governo e, por fim, questiona a própria relação (...) entre *oikonomia* e Glória, entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realeza cerimonial e litúrgica.<sup>199</sup>

Essas duas tradições também serão apresentadas já no início do primeiro capítulo do livro de 2011 da seguinte forma:

Uma das teses que [este livro] procurará demonstrar é que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, *antinômicos porém funcionalmente conexos*: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e governo sobre qualquer outro aspecto da vida social.<sup>200</sup>

Uma investigação da biopolítica que leve em conta todas essas nuances é de extrema relevância, mas ela está além das ambições da presente pesquisa. Nossa preocupação aqui é com uma leitura atenta sobretudo de *Homo sacer* (2010), resignando-nos a oferecer indicações dos destinos da biopolítica nos volumes seguintes da obra do autor italiano. Tendo essa meta em vista, passemos a uma análise de como a biopolítica se constituiu na economia do pensamento foucaultiano.

No curso que deu no *Collège de France* em 1976, *Em defesa da sociedade (Il faut défendre la société)*, a questão sobre a qual Foucault se debruçou foi sobre a possibilidade de se lançar mão do princípio da guerra para a decifração das relações de poder.<sup>201</sup> Segundo Fonseca, a guerra como grade de inteligibilidade das relações de poder é uma resposta às teorias tradicionais que enxergam o poder como a instauração da Ordem por meio da Lei. Essa hipótese, que Foucault chama de “hipótese Nietzsche”, foi inspirada pela falta de um modelo adequado para a compreensão do poder

<sup>199</sup> AGAMBEN, 2011, p. 9-10. Grifos no original.

<sup>200</sup> AGAMBEN, 2011, p. 14. Primeiro grifo nosso e segundo grifo no original.

<sup>201</sup> No curso de 1976, embora Foucault já tenha refinado profundamente a concepção de poder de que faz uso, ainda não havia chegado à noção de governo, ou ainda, “governamento”. Esse neologismo foi criado em língua portuguesa para reter a especificidade do termo “*gouvernementalité*”, que aparece na obra de Foucault no curso *Sécurité, territoire et population*, ministrado no *Collège de France* logo no ano seguinte. Com a noção de governo Foucault entende que o poder não pode ser concebido nem em termos de guerra, nem em termos jurídicos. “O modo de ação do poder é da ordem da *condução de condutas*”. Governar, afirma SPECTOR comentado Foucault, é estruturar o campo de ação eventual dos outros. Cf. SPECTOR, 1997, p. 196.

político. Até então, segundo Foucault, todas as referências e estudos dedicados à questão do poder político incorriam nos vícios das teorias jurídico-filosóficas. A questão tradicional, segundo Foucault, era: como o direito pode conter o poder? Ou ainda: como o direito pode legitimar os atos do soberano? Essas são as questões que estiveram sempre presentes nas reflexões sobre o poder, ganhando destaque com a reativação do direito romano ao longo da Idade Média<sup>202</sup>. Para Foucault, no entanto, muito antes de se perguntar sobre o que é o poder, trata-se de perguntar pelo “como do poder”.<sup>203</sup> Isto é, Foucault está interessado em investigar os tipos de poderes que são capazes de produzir discursos de verdade, ou ainda, sobre os efeitos de verdade emitidos pela rede de relações de poderes. Logo, o poder, entendido goza de um sentido muito mais amplo e analítico que em sua acepção tradicional. É nesse sentido que a afirmação de Agamben se mostra extremamente lúcida acerca dos movimentos do pensamento de Foucault:

Uma das orientações mais constantes do trabalho de Foucault é o decidido abandono da abordagem tradicional do problema do poder, baseada em modelos jurídico-institucionais (e definição da soberania, a teoria do Estado), na direção de uma análise sem preconceito dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida.<sup>204</sup>

É também nesse cenário que em recorrentes oportunidades Foucault reafirmou a necessidade de uma *analítica* do poder em detrimento de mais uma *teoria* do poder.<sup>205</sup> A analítica do poder em Foucault tem justamente a pretensão de refutar as principais versões dos modelos substanciais e essencialistas do poder, que podem ser resumidos pelo chamado “modelo jurídico-discursivo”, substituindo-os por um modelo da normalização, no qual o poder será pensado antes de tudo em termos de estratégia.<sup>206</sup> Tendo isso em vista, Agamben pretende dar esse passo não dado por Foucault e se interroga justamente pelo vínculo, pelo ponto de intersecção do registro da analítica e do registro da teoria.

---

<sup>202</sup> FOUCAULT, 1997, p. 23.

<sup>203</sup> FOUCAULT, 1997, p. 21.

<sup>204</sup> AGAMBEN, 2010, p. 12.

<sup>205</sup> FOUCAULT, 1976, p. 109. Foucault pretende realizar uma analítica do poder para apreendê-lo tal como ele é exercido nas práticas sociais. A teoria, por sua vez, já está completamente comprometida com a concepção jurídica do poder, que em última instância postula uma teoria geral ou unitária do poder que, como já vimos, é contrária ao objetivo foucaultiano. A respeito disso, Foucault afirma: « *Avons-nous besoin d'une théorie du pouvoir? Puisque toute théorie suppose une objectivation préalable, aucune ne peut servir de base au travail d'analyse. Mais le travail d'analyse ne peut se faire sans une conceptualisation des problèmes traités* ». FOUCAULT, *Le sujet et le pouvoir*, 2001, p. 1042.

<sup>206</sup> FONSECA, 2012, p. 190-191.

Se Foucault contesta a abordagem tradicional do problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos (“o que legitima o poder?”) ou em modelos institucionais (“o que é o Estado?”), e sugere “liberar-se do privilégio teórico da soberania”, para construir uma analítica do poder que não tome mais como modelo e código o direito, onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam?<sup>207</sup>

Em *La volonté de savoir* (1976), primeiro volume da *História da sexualidade*, publicado no mesmo ano em que pronunciou o curso *Em defesa da sociedade*, Foucault retoma esse mesmo problema das construções jurídico-políticas, que fazem uso de uma noção de poder estritamente negativa, repressiva, advogando em favor de uma noção de poder que incita e produz.<sup>208</sup> Acerca dessa concepção negativa do poder, Foucault destaca como principal característica do poder soberano o direito de vida e de morte, provavelmente proveniente – portanto não equivalente - do antigo *pátria potestas*, instituto do direito romano que concedia ao pai o direito de “dispor” da vida de seus filhos e também dos escravos como bem entendesse naquele registro histórico. Em ambos os casos, a lógica era a de que da mesma forma como o pai deu/permitiu a vida, a ele era concedido o direito de retirá-la.<sup>209</sup> As modernas doutrinas políticas, no entanto, como bem lembra Foucault, já não levam essa lógica tão ao pé da letra. Os teóricos clássicos já não consideram que esse poder soberano possa ser exercido de forma absoluta e incondicional como na lógica privada romana.<sup>210</sup> A moderna doutrina da soberania entende que o exercício de direito de vida e de morte sobre os súditos se dá de uma forma indireta, quando o “corpo” do soberano, sua existência ou sua autoridade mesma, estão ameaçados. Trata-se, portanto, de um direito de réplica, e não de um direito absoluto e incondicional do soberano. É por isso que o mais correto seria afirmar que ao soberano, em caso de ameaça externa, é lícito expor a vida dos súditos para sua defesa própria, bem como a do Estado. Já quando a vida do soberano sofre uma ameaça interna, entende-se preenchida a condição para que o soberano exerça sobre a vida do súdito um poder direto, o poder de fazer morrer (a título de castigo). A partir dessa observação, Foucault conclui que o poder

---

<sup>207</sup> AGAMBEN, 2010, p. 13.

<sup>208</sup> Segundo Fonseca, “nesses trabalhos de 1976, encontra-se um duplo movimento em relação ao estudo do tema do poder em Foucault. O primeiro deles consiste em propor uma organização (quase no sentido de um inventário explicativo) das abordagens acerca desse tema realizadas até aquele momento, e o segundo é representado pela ampliação dos campos e domínios sobre os quais (e a partir dos quais) fará incidir seus estudos sobre o poder a partir de então” (FONSECA, 2012, p. 190).

<sup>209</sup> FOUCAULT, 1976, p. 177.

<sup>210</sup> FOUCAULT, 1976, p. 177.

soberano é um poder de “fazer morrer ou deixar viver”<sup>211</sup>, pois *o poder sempre se exerce sobre a vida a partir da morte*, a partir da possibilidade de subtraí-la, de eliminá-la. O que é importante notar é que, “o direito de vida e de morte não é mais um privilégio absoluto: ele é condicionado à defesa do soberano e à sua própria sobrevivência”.<sup>212</sup>

Tanto Foucault quanto Agamben parecem entender que o poder soberano de forma alguma pode ser igualado ao instituto do *patria potestas*, o que implica que ambos concordem que o poder do *pater* serve apenas de “célula originária” do poder soberano. Nesse sentido afirma Foucault “há muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano era o direito de vida e de morte. Sem dúvida ele derivava formalmente da velha *patria potestas* que dava ao pai de família o direito de ‘dispor’ da vida de seus filhos como da de seus escravos”.<sup>213</sup> No mesmo sentido, afirma Agamben: “mas o que vale para o direito de vida e de morte do *pater* vale com maior razão para o poder soberano (*imperium*), do qual o primeiro constitui a célula originária”.<sup>214</sup>

Apesar desse ponto de partida comum que serviu de modelo para a concepção do poder soberano<sup>215</sup>, ambos os autores extraem consequências muito divergentes sobre os seus desdobramentos. Nesse sentido, Agamben se vale do trabalho de Yan Thomas para esclarecer – e corrigir em certa medida a análise de Foucault - que a primeira ocorrência na história do direito da expressão “direito de vida e de morte” aparece na expressão *vitae necisque potestas*, que visava particularmente o poder incondicional do *pater* sobre os filhos homens (varões), o que de forma alguma pode ser confundido com o poder de matar conferido “ao marido ou ao pai sobre a mulher ou sobre a filha surpreendidas em flagrante adultério, e ainda menos com o poder do *dominus* sobre seus servos”.<sup>216</sup> Segundo Agamben, “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

<sup>211</sup> FOUCAULT, 1976, p. 178. « *Faire mourir et laisser vivre* ».

<sup>212</sup> FOUCAULT, 1976, P. 178. « *le droit de vie et de mort n'est plus qu'un privilège absolu : il est conditionné par la défense du souverain, et sa survie propre* ».

<sup>213</sup> FOUCAULT, 1976, P. 177. « *Longtemps, un des privilèges caractéristiques du pouvoir souverain avait été le droit de vie et de mort. Sans doute dérivait-il formellement de la vieille patria potestas qui donnait au père de famille romain le droit de ‘disposer’ de la vie de ses enfants comme de celle des esclaves* »

<sup>214</sup> AGAMBEN, 2015, p. 15.

<sup>215</sup> Schmitt, em *O conceito do político* (1992), também parece seguir a orientação de que há uma diferença entre o poder soberano e o poder do chefe de família. Nesse sentido, ele afirma que “A competência para dispor sobre vida e morte de um homem, sob a forma de uma sentença penal, o *jus vitae ac necis*, pode também caber a uma outra associação existente no interior da unidade política, como a família ou ao chefe de família, mas não lhes pode caber, enquanto está presente a unidade política como tal, o *jus belli* ou o direito da declaração de *hostis*” (SCHMITT, *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 74)

<sup>216</sup> AGAMBEN, 2010, p. 88.

*domus*: ele irrompe imediatamente e unicamente da relação pai-filho”.<sup>217</sup> A correção de Agamben, portanto, visa mostrar que a caracterização do poder a partir do domínio sobre a vida e a morte se deu, no âmbito do direito, *originariamente* com a expressão *vitae necisque potestas* (e não com a formulação do *pátria potestas*), fazendo dela um ponto de partida mais estratégico para a compreensão do que há de mais original no poder soberano. A distinção feita por Agamben entre as duas formas de poder que competem à jurisdição do *pater* é a seguinte: de um lado temos um poder que permanece no âmbito do *domus* (aquele que incide sobre as mulheres e os escravos), e de outro temos a *vitae necisque potestas*, que investe, desde o nascimento, todo cidadão varão livre, servindo como modelo do poder político em geral. Haveria nessa fórmula do direito romano uma espécie de “ofício público” a partir da qual Agamben afirma poder se traçar uma espécie de mito genealógico do poder soberano: “o *imperium* do magistrado nada mais é que a *vitae necisque potestas* do pai estendida em relação a todos os cidadãos”.<sup>218</sup> Logo, ao contrário de Foucault que, preocupado em mostrar uma diferença em relação à formulação arquetípica (antiga) do poder soberano e a formulação moderna, caracteriza a primeira como absoluta e a segunda como relativa e limitada<sup>219</sup>, Agamben retém como núcleo do vínculo soberano esse aspecto de absoluta exposição da vida face à sua matabilidade. A expressão *vitae necisque potestas* fez com que o termo *vita*<sup>220</sup>, conceito originariamente não jurídico, adquirisse um sentido especificamente jurídico, um verdadeiro e próprio *terminus technicus* do direito.<sup>221</sup> Conforme mostrou Yan Thomas, nessa fórmula “*que* não tem valor disjuntivo, *vida* não é senão um corolário de *nex*, do poder de matar”.<sup>222</sup> É por isso que Agamben pode dizer que “o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade”.<sup>223</sup> Já aqui podemos compreender que ao contrário da estratégia de Foucault trata-se, para Agamben, de situar desde essa origem no direito romano, ou ainda mais precisamente, desde a criação de um sentido<sup>224</sup>

<sup>217</sup> AGAMBEN, 2010, p. 88.

<sup>218</sup> AGAMBEN, 2010, p. 88.

<sup>219</sup> FOUCAULT, 1976, p. 178. « *Le droit de vie et de mort, sous cette forme moderne relative et limitée, comme sous sa forme ancienne et absolue, est un droit dissymétrique* ».

<sup>220</sup> Segundo Agamben, “o latim reúne em um único termo os significados tanto de *zoé* como de *bíos*” (AGAMBEN, 2010, p. 89).

<sup>221</sup> AGAMBEN, 2010, p. 88.

<sup>222</sup> AGAMBEN, 2015, p. 15.

<sup>223</sup> AGAMBEN, 2010, p. 89.

<sup>224</sup> Aqui enxergamos, de forma sutil, um aspecto bastante importante do pensamento de Agamben, que sobretudo em *O reino e a glória* (2011) será essencial para a compreensão do termo *oikonomia*. Trata-se de uma distinção que Agamben faz logo no início do capítulo “O mistério de economia” entre *Sinn* e *Bedeutung*, o primeiro correspondendo a “sentido” e o segundo a “extensão analógica da denotação”. Tendo em vista justamente a localização desses

especificamente jurídico como o termo *vita*, algo que permanecerá até os nossos dias, mesmo que de forma inconsciente, na história do pensamento político do Ocidente.

Tendo em vista essa caracterização do poder soberano é preciso dar um passo adiante e levar em conta um princípio geral que guiou Foucault em suas pesquisas sobre o mesmo, premissa essa que também levará Foucault a um verdadeiro impasse quanto à relação entre soberania e biopolítica: os edifícios jurídicos de nossa sociedade foram elaborados por requisito e em benefício do poder real. “Dito de outra forma, creio que o personagem central, em todo o edifício jurídico ocidental, é o rei. O Rei é o que está em questão, é do rei, de seus direitos, de seu poder, dos limites eventuais de seu poder”.<sup>225</sup> Logo, a teoria do direito criada inteiramente em torno do poder real tem como problema central a questão da legitimação da soberania. Com efeito,

dizer que o problema da soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais significa que o discurso e a técnica do direito tiveram essencialmente por função dissolver, no interior do poder, o fato da dominação, para fazer aparecer no lugar dessa dominação, que se queria reduzir ou mascarar, duas coisas: de um lado, os direitos legítimos da soberania e de outro, a obrigação legal de obediência.<sup>226</sup>

A partir disso, Foucault enxerga a necessidade de se inverter a análise do discurso do direito. É preciso, segundo o francês, ir além da realeza, desse sujeito centralizador do direito. A análise do poder no âmbito jurídico não deve se deter no estudo da lei. Também são veículos importantes do direito o conjunto de aparelhos, instituições, regimentos que aplicam o direito. Ou seja, o direito é veiculado e realizado tanto por relações de soberania, cuja função é a legitimação do poder,

---

momentos instituidores e inaugurais, criadores de sentidos aos termos é que essa distinção é importante. O trabalho de Agamben – e talvez esse seja uma das orientações metodológicas de seu pensamento que mais se afasta de Foucault e se aproxima de outras tradições (Derrida, Benjamin, Schmitt, Arendt e Heidegger) – consiste em certa medida em corrigir, por meio dessa advertência linguística, a confusão feita pelos comentadores entre *Sinn* e *Bedeutung*. Trata-se, para Agamben, de marcar com o máximo de precisão possível o momento em que um termo *ganhou um sentido*, em vez de ter ocorrido apenas o *mero traslado* de um conceito de um âmbito para outro. O momento em que um termo ganha um novo sentido num novo âmbito é anunciado por Agamben, tanto no caso da *oikonomia* em *O reino e a glória* (2011), como no caso da palavra *vita* em *Homo sacer* (2010), pelo anúncio de que este determinado termo se tornou *terminus technicus* nesse novo âmbito.

<sup>225</sup> FOUCAULT, 1976, p. 23. “Autrement dit, je crois que le personnage central, dans tout l’édifice juridique occidental, c’est le roi. C’est du roi qu’il est question, c’est du roi, de ses droits, de son pouvoir, des limites éventuelles de son pouvoir”.

<sup>226</sup> FOUCAULT, 1997, p. 24. “Dire que le problème de la souveraineté est le problème central du droit dans les sociétés occidentales, cela signifie que le discours et la technique du droit ont eu essentiellement pour fonction de dissoudre, à l’intérieure du pouvoir, le fait de la domination, pour faire apparaître à la place de cette domination, que l’on voulait réduire ou masquer, deux choses : d’une part, les droits légitimes de la souveraineté et, d’autre part, l’obligation légale de l’obéissance”.

quanto por relações de dominação em suas múltiplas formas. É esse lado, o das relações de dominação, que interessa a Foucault nesse momento de suas pesquisas genealógicas. E por dominação não se deve entender essa relação entre o rei, na posição central, e os súditos, como se estivéssemos a falar de uma relação de obediência, nem de dominação num sentido global, no sentido de que há grupos, que dominam outros grupos como se pretende numa leitura marxista. Dominação, para Foucault, diz respeito às múltiplas formas de dominação que podem se dar na sociedade, isto é, ele está interessado nos sujeitos e em suas relações recíprocas, nas diversas formas possíveis de assujeitamento<sup>227</sup> no seio da sociedade. A estratégia de Foucault é a de escrever contra essa visão secular da sociedade, que teria um corpo unificado a partir de um poder que é proveniente do topo dessa sociedade e que informaria tudo o que vem abaixo, o que diz respeito à tradicional representação organicista segundo a qual o soberano é a cabeça do corpo político. A isso Foucault quer apresentar o poder em sua diversidade de coordenações. Nesse sentido o paradigma é antes o de um arquipélago, e não o modelo contratualista.<sup>228</sup>

Para empreender a expansão dos domínios e campos a serem estudados em sua implicação com as relações de poder para além da tradicional análise da soberania<sup>229</sup>, Foucault estabelece algumas premissas metodológicas que podem ser resumidas da seguinte forma: apreender o poder na extremidade de suas manifestações jurídicas, isto é, no local em que ele é menos jurídico; apreender o poder em sua face mais externa, direta e imediata, tendo em vista seus efeitos reais; o poder deve ser visto em forma de rede, como algo que transita entre os indivíduos, e não necessariamente se aplica a eles; a análise deve seguir sempre o sentido ascendente, ou seja, deve proceder a partir dos mecanismos infinitesimais (de baixo) até as formas de dominação globais; por fim, na base, as redes de poder não dão origem a ideologias, mas a instrumentos efetivos de

---

<sup>227</sup> “*Assujettissement*, no original, pode ser traduzido tanto por *sujeição*, tal como na versão consagrada no Brasil, como por *assujeitamento*. Cabe ressaltar que o termo comporta uma dupla acepção, já que designa subjugação mas também, paradoxalmente, o seu uso em filosofia ou em psicanálise indicam o processo pelo qual advém o sujeito. Cf. LAZZARATO, Maurizio. *Signos, máquinas, subjetividades*. Tradução Paulo Domenech Oneto. São Paulo: n-1, 2014. p. 17.

<sup>228</sup> SPECTOR, 1997, p. 68-69.

<sup>229</sup> “Uma das versões do modelo ‘jurídico-discursivo’ do poder é aquela em que este aparece como algo que reprime e que impõe interdições. Seria a identificação do poder à repressão, em suas mais variadas formas. Pode-se dizer que a matriz teórica que melhor expressa essa concepção é o pensamento marxista, em que o poder tem por forma de atuação principal a opressão organizada e exercida pelas classes dominantes. A outra das versões é aquela em que o poder se confunde com a Ordem, instaurada pela lei civil, decorrente de um Estado legítimo. Tal concepção, por sua vez, remonta ao pensamento dos filósofos contratualistas, em que a Lei constitui-se na manifestação essencial do poder” (FONSECA, 2012, p. 191).

formação de acúmulo de saber, dentre eles, métodos de observação, técnicas de registro, de procedimentos, de investigação e de pesquisa.<sup>230</sup>

Diante dessa metodologia, que Foucault retoma e reformula incessantemente<sup>231</sup>, o filósofo se afasta da teoria marxista “segundo a qual o Estado, composto de um aparelho repressivo e de um aparelho ideológico, é instrumento de opressão da classe dominante”.<sup>232</sup> Isso significa que a análise proposta por Foucault não parte de uma contradição fundamental encontrada no seio de sociedade entre proletários e detentores dos meios de produção, como se essa contradição correspondesse a uma lei do funcionamento histórico das sociedades. Ao contrário, Foucault parte do poder em sua multiplicidade, heterogeneidade e difusão, sem conceber estruturas prévias e fixas de ordenação social. Mesmo as instituições, tão analisadas e comentadas por Foucault, nada mais são do que produtos históricos, resultado do corpo a corpo, dos funcionamentos e não funcionamentos das relações sociais entretidas. As instituições correspondem à cristalização das relações de força presentes no campo social e podem, aí sim, servir de amparo à dominação. A forma como Foucault aborda as instituições, portanto, não é compatível com a análise das superestruturas das teorias marxistas.<sup>233</sup>

Ainda demarcando seu afastamento em relação às teorias tradicionais do poder e da política, notadamente o marxismo, Foucault entende que a dedução enquanto procedimento metodológico de análise é sempre a perspectiva mais fácil, razão pela qual é preciso desconfiar dela. Na mesma proporção em que é mais fácil, é também a mais apressada e a menos criteriosa. É nesse sentido que o filósofo afirma: “creio que qualquer coisa pode ser deduzida do fenômeno geral da dominação da classe burguesa”.<sup>234</sup> Ou seja, para Foucault não se trata de negar que haja uma classe burguesa ou que ela de fato exerça uma dominação global. Ele só não está de acordo com essa metodologia descendente (por dedução) dos fenômenos, que em última instância tem como princípio de inteligibilidade um sujeito como causa, algo como um sujeito da história. Logo, se há

---

<sup>230</sup> FOUCAULT, 1997, p. 25-30.

<sup>231</sup> Uma das características da obra foucaultiana é essa disposição em retomar suas formulações precedentes, estejam elas presentes em livros, cursos ou entrevistas, sem que haja uma mudança radical em sua abordagem. Trata-se, antes, de um trabalho árduo e constante de refinamento de suas análises.

<sup>232</sup> SPECTOR, 1997, p. 69. “(...) *selon laquelle l'État, composé d'un appareil répressif et d'un appareil idéologique, est l'instrument d'oppression de la classe dominante*”.

<sup>233</sup> SPECTOR, 1997, p. 69.

<sup>234</sup> FOUCAULT, 1997, p. 28. “*Je crois que n'importe quoi peut se déduire du phénomène général de la domination de la classe bourgeoise*”.

técnicas de dominação exercidas pela classe burguesa, Foucault nos orienta a investigar a forma pela qual essas técnicas se tornaram interessantes para ela, isto é, sem ver a classe burguesa como alheia à instauração daquelas técnicas de poder. Ademais, é preciso se buscar antes os efeitos do que propriamente as causas. O raciocínio de Foucault parte da constatação da existência de mecanismos de controle que se tornaram técnicas economicamente profícuas e politicamente úteis.<sup>235</sup> A partir dessa utilidade e dessa rentabilidade das técnicas é que elas se apresentam como interessantes para a burguesia, que passa a fazer uso das técnicas.

Para resumir as cinco precauções de método previstas pelo francês, pode-se dizer que antes de orientar a pesquisa sobre o poder pela via do edifício jurídico e da soberania, pela via dos aparelhos de Estado, pela via das ideologias que o acompanham, é preciso orientar a análise do poder pela via da dominação (e não da soberania), pela via dos operadores materiais, pela via das formas de assujeitamento, pela via das conexões e utilizações dos sistemas locais desse assujeitamento, e pela via, enfim, do modelo estratégico.<sup>236</sup>

Em suma, o horizonte que confere sentido às críticas de Foucault é o do desvencilhamento do modelo do Leviatã, desse modelo de um homem artificial que englobaria todos os indivíduos reais, no qual os cidadãos seriam o corpo e a alma seria a soberania. É necessário estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado e fora da orientação da pacificação dos conflitos.<sup>237</sup> Trata-se, antes, de analisar as relações de poder a partir das técnicas e táticas de dominação.<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> FOUCAULT, 1997, p. 29.

<sup>236</sup> FOUCAULT, 1976, p. 135.

<sup>237</sup> Foucault tem uma tese muito interessante sobre a ausência de guerra em Hobbes, de modo que ele não é um filósofo do conflito, mas sim o filósofo da paz, da neutralização a partir do momento em que todo o seu raciocínio segue uma linha hipotética que visa legitimar uma certa organização que impeça a guerra civil (ESPOSITO, 2010, p. 95). « *Ce qui veut dire, au total, que cet état que Hobbes décrit n'est pas du tout un état naturel ou brutal, dans lequel les forces viendraient s'affronter directement : on n'est pas dans l'ordre des rapports directs des forces réelles. Ce que se rencontre, ce qui s'affronte, ce qui s'entrecroise, dans l'état de guerre primitive de Hobbes, ce ne sont pas des armes, ce ne sont pas des poings, ce ne sont pas de forces sauvages et déchainées. Il n'y a pas de sang, il n'y a pas de cadavres. Il y a des représentations, des manifestations, des signes, des expressions emphatiques, rusées, mensongères ; il y a des leurre, des volontés qui sont travesties en leur contraire, des inquiétudes qui sont camouflées en certitudes. On est sur le théâtre des représentations échangées, on est dans un rapport de peur qui est un rapport temporellement indéfini ; on n'est pas réellement dans la guerre* » (FOUCAULT, 1997, p. 80).

<sup>238</sup> FOUCAULT, 1976, p. 30. « *En somme, il faut se débarrasser du modèle du Léviathan, de ce modèle d'un homme artificiel, à la fois automate, fabriqué et unitaire également, qui envelopperait tous les individus réels, et dont les citoyens seraient le corps, mais dont l'âme serait la souveraineté. Il faut étudier le pouvoir hors du modèle du Léviathan, hors du champ délimité par la souveraineté juridique et l'institution de l'État ; il s'agit de l'analyser à partir des techniques et tactiques de domination* ».

Tendo em vista essas premissas metodológicas, Foucault enumera algumas contribuições da teoria jurídico-política da soberania. Primeiramente, ela teria sido um mecanismo efetivo de poder da monarquia feudal; ela também teria servido de instrumento e justificativa das grandes monarquias administrativas; entre os séculos XVI e XVII, teria sido útil como instrumento para as lutas políticas e teóricas ao redor do sistema de poder; além do mais, construiu contra as monarquias autoritárias, absolutas e administrativas, um modelo alternativo, a saber, o da democracia parlamentar.<sup>239</sup> Todavia, como já reiteramos, essa análise a partir do prisma jurídico, ou ainda, do prisma da soberania, já não seria mais capaz de nos contar toda a história em seus detalhes. A partir de sua metodologia própria, Foucault nos mostra que o poder político extrapola a teoria jurídica. Ele a ultrapassa, a transborda. A partir dos séculos XVI e XVII (que na periodização foucaultiana correspondem à época clássica), Foucault detecta a emergência de uma nova configuração de poder que não mais manifestava sua força no direito de decidir sobre a vida e a morte, mas que se manifesta na forma de medidas concretas de gestão da vida. “A morte, segundo Fonseca, que era o momento de maior manifestação do poder, passa a ser o momento que lhe escapa”.<sup>240</sup>

É nesse momento então que Foucault - provavelmente sem consciência do verdadeiro campo de estudos por ele aberto - introduziu o conceito de biopolítica<sup>241</sup> como chave de leitura da política contemporânea.<sup>242</sup> A biopolítica aparece para o grande público em 1976 no último capítulo de *A vontade de saber*, mas essa chave de compreensão da política contemporânea foi também aprofundada no curso que Foucault ministrou no mesmo ano no *Collège de France, Em defesa da sociedade*, quando serviu de suporte crítico ao modelo jurídico de análise do poder. Assim como a soberania constituiu durante séculos um conceito, mas também um campo de investigações

---

<sup>239</sup> FOUCAULT, 1976, p. 31.

<sup>240</sup> FONSECA, 2012, p. 196.

<sup>241</sup> A noção de biopolítica conta já com mais de 100 anos de forma literal (tanto Esposito quanto Lemke apontam para o sueco Rudolf Kjellén como sendo o primeiro a usar efetivamente o termo), sendo que a *Lebensphilosophie*, que segundo Lemke já continha germinalmente as tendências da biopolítica do século XX, pode ser reportada a Nietzsche e a Schopenhauer. Para a história do conceito de biopolítica antes de Foucault, Cf. LEMKE, Thomas. *Bio-politics: an advanced introduction*, New York University Press, 2011. Roberto Esposito também dedica uma parte de seu livro *Bíos* (2010) à biopolítica pré-foucaultiana, apresentando-a em três blocos diferentes e sucessivos, caracterizados respectivamente por uma abordagem de tipo organicista, antropológico e naturalístico. Cf. ESPOSITO, 2010. A primeira ocorrência do termo biopolítico em Foucault foi num texto dedica à medicina social apresentado no Rio de Janeiro em 1974.

<sup>242</sup> Na verdade essa nova forma do poder surgida a partir do século XVIII se organizou concretamente em dois eixos principais, a saber, de um lado, aquele centrado sobre o corpo dos indivíduos, o corpo como objeto de intervenção, como máquina, correspondente ao eixo das disciplinas, responsável pela “anatomopolítica do corpo humano” e, de outro lado, um eixo centrado sobre os processos biológicos – nascimento, procriação, doença, longevidade, morte – correspondente ao eixo do biopoder ou da “biopolítica das populações”. (FONSECA, 2012, p. 196).

importante – no sentido de que o estudo da soberania contribuiu para a compreensão do poder político no Ocidente de forma privilegiada – agora a biopolítica passou a ocupar esse espaço. Mas sem adentrarmos em profundidade na análise da biopolítica feita por Foucault o aspecto que contribuirá com nossa análise da biopolítica em Agamben é, em primeiro lugar, um aprofundamento da relação (ou passagem da) entre soberania e biopolítica em Foucault e em segundo lugar, a discussão das correções ou expansões pretendidas por Agamben.

No que diz respeito à relação entre soberania e biopolítica, uma das contribuições mais relevantes é a análise e o diagnóstico feito por Roberto Esposito em seu livro *Bíos: biopolítica e filosofia* (2010). Segundo Esposito, podemos formular duas teses contrárias no que diz respeito à relação entre soberania e biopolítica em Foucault. De um lado temos a tese continuísta, correspondente ao que Esposito chama de poder *sobre* a vida. De outro, temos a tese descontinuísta, correspondente ao que ele chama de poder *da* vida. Do lado desta última tese, isto é, da tese descontinuísta, temos o Foucault da *Vontade de saber*, que assim a enuncia: “Poder-se-ia dizer que ao velho direito de *fazer* morrer ou de *deixar* viver se substituiu um poder de *fazer* viver ou de *resgatar* da morte”<sup>243</sup>. Segundo Esposito<sup>244</sup>, o intuito de demarcação é aqui evidente, com destaque para o verbo ‘*substituir*’ ali empregado:

enquanto no regime soberano a vida não passa de resíduo, o resto, deixado estar, poupado ao direito de dar a morte, no biopolítico é a vida que acampa no centro de um cenário de que a morte é apenas o limite exterior ou o necessário contorno. E mais: enquanto no primeiro caso [soberania] a vida é olhada pelo ângulo de visão aberto da morte, no segundo [biopolítica] a morte só adquire relevo no feixe de luz emitido pela vida.<sup>245</sup>

Por outro lado, o Foucault de *Em defesa da sociedade* coloca a questão em outros termos:

<sup>243</sup> Trata-se de uma citação Foucault extraída da tradução portuguesa do texto de Esposito (ESPOSITO, 2010. P. 58). No original: « *On pourrait dire qu’au vieux droit de faire mourir ou de laisser vivre s’est substitué un pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort* » (FOUCAULT, 1976, p. 181).

<sup>244</sup> Vários comentadores apontam para um tensão semântica presente no conceito de biopolítica, tendo em vista que a biopolítica, enquanto uma política da vida, pode ser compreendida a partir do duplo valor genitivo da fórmula que desde o princípio traz uma ambivalência: a vida pode ser tanto o sujeito quanto o objeto da política. Nesse sentido Esposito (2010) desenvolve a contraposição entre uma biopolítica positiva e de uma biopolítica negativa, respectivamente. Lemke (2011) tem dois capítulos de seu livro chamados “*Life as the Basis of Politics*” e “*Life as an Object of politics*”.

<sup>245</sup> ESPOSITO, 2010, p. 58.

Creio que uma das mais maciças transformações do direito político no século XIX tenha consistido, se não exatamente no *substituir*, pelo menos no *completar* do velho direito da soberania [...] por um outro direito. Este outro direito não cancelará o primeiro, mas continuá-lo-á, atravessá-lo-á, modificá-lo-á.<sup>246</sup>

O foco, como bem destacado por Esposito, não residiria tanto numa substituição, mas antes numa complementação de um registro pelo outro. Nesse sentido, ele afirma:

A transição para uma diferente interpretação do nexos que as liga é apontada, no texto foucaultiano, pelo ligeiro, mas significativo deslizamento semântico entre o verbo ‘substituir’ – ainda marcado pela descontinuidade – e o verbo ‘complementar’, que alude, pelo contrário, a um processo de mutação progressiva continuada [...] Não que Foucault atenua a distinção – nem a oposição – tipológica entre os dois tipos de poder [...] Só que em vez de a dispor ao longo de uma única linha de circulação, a reconduz a uma lógica de co-presença.<sup>247</sup>

Tendo em vista essa distinção feita por Esposito, aparentemente teríamos, de um lado, Agamben, que opta por uma relação de continuidade entre poder soberano e biopolítica que enxerga o desembocar da política na modernidade numa tanatopolítica, isto é, no genocídio como paradigma da política moderna.<sup>248</sup> Por outro lado, teríamos o próprio Esposito, que irá argumentar em favor de uma biopolítica afirmativa, isto é, uma biopolítica com a capacidade de superar seu diagnóstico de conservação da vida por meio de negação que constitui o paradigma imunitário. E por fim teríamos o próprio Foucault, que não opta por nenhuma dessas soluções. Com efeito, aí reside um dos pontos que muito tem sido explorado no desenvolvimento do conceito de biopolítica. Seguindo Agamben, “a pesquisa [de Foucault], que iniciou-se com a reconstrução do *grand enfermement* nos hospitais e nas prisões, não se conclui com uma análise do campo de concentração”,<sup>249</sup> que para o italiano consiste num principal paradigma biopolítico da modernidade. Ao mesmo tempo em que Foucault contribuiu para a elaboração do horizonte biopolítico, o que permitiu a Agamben situá-lo como uma chave de leitura de toda a história política do Ocidente, a leitura do francês seria limitada e não alcançaria o mais essencial da biopolítica, que é aquele elemento que serve de fundamento da própria política Ocidental e que no campo, mais do

<sup>246</sup> FOUCAULT, apud Esposito, p. 65. [grifos na tradução de Esposito]

<sup>247</sup> ESPOSITO, 2010, p. 65.

<sup>248</sup> Isso ao menos na leitura de Esposito. Cf. ESPOSITO, 2010, p. 69.

<sup>249</sup> AGAMBEN, 2010, p. 116.

que em qualquer outro lugar, é exposto em sua máxima visibilidade. Nessa relação de dívida com Foucault, Agamben afirma:

Foucault continuou tenazmente até o fim a investigar os ‘processos de subjetivação’ que, na passagem entre o mundo antigo e o moderno, levam o indivíduo a objetivar o próprio eu e a constituir-se como sujeito, vinculando-se, ao mesmo tempo, a um poder de controle eterno, e não transferiu suas próprias escavações, como teria sido até mesmo legítimo esperar, ao que poderia apresentar-se como o local por excelência da biopolítica moderna: a política dos grandes Estados totalitários do Novecentos.<sup>250</sup>

A partir dessa citação podemos inferir que Agamben leva muito a sério a tese de que o local por excelência da biopolítica moderna são os campos de concentração, o que nos permite pensar que talvez a biopolítica moderna estaria para Agamben mais próxima da dessubjetivação dos campos de concentração do que dos modos de subjetivação neoliberais, por exemplo. Logo, a biopolítica moderna parece estar muito mais do lado de uma tanatopolítica, para Agamben, do que uma forma de biopolítica positiva, como quer Esposito. Tendo feito essas considerações, podemos agora passar para uma análise da leitura que Agamben faz de Arendt, autora que fornece muitas questões que auxiliam Agamben a expandir e reformular a tese da biopolítica foucaultiana.

### 2.3 O ANIMAL LABORANS E O TOTALITARISMO À LUZ DA BIOPOLÍTICA: CONTRIBUIÇÕES ARENDTIANAS

A noção de biopolítica, que ganhou com Foucault um nível de importância inédito no debate político contemporâneo, pode ser entendida como chave heurística para a compreensão do pensamento de Hannah Arendt, tanto no sentido de um alargamento do alcance das intuições fundamentais presentes em cada conceito e distinção elaborado pela autora, mas também para refinar suas reflexões e entendê-las como uma verdadeira chave de leitura crítica do presente. Diante desse debate nos posicionamos ao lado de André Duarte (2010)<sup>251</sup>, Quintana (2009)<sup>252</sup>,

---

<sup>250</sup> AGAMBEN, 2010, p. 116.

<sup>251</sup> DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

<sup>252</sup> QUINTANA, Laura. *Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt*. In. *Revista de ciencia política*, volumen 29, nº 1, 2009, pp. 185-200.

Alves Neto (2012)<sup>253</sup>, Braun<sup>254</sup> (2007) que não só não fazem objeção a uma leitura biopolítica de Arendt, mas que inclusive atribuem à autora o papel de precursora na compreensão de que “o paradoxo biopolítico da transformação da vida nua em bem supremo, acompanhado pela crescente desvalorização da vida humana e do próprio espaço político”,<sup>255</sup> é o traço característico da política moderna desde o século XIX, o que se deu, como veremos, com a ascensão do *animal laborans* como figura paradigmática nas democracias de massa. De outro lado, Jonnefer Barbosa (2014)<sup>256</sup> e Fuentes (2011)<sup>257</sup> se atém muito mais às limitações que a inserção do pensamento arendtiano acarreta para a compreensão do horizonte da biopolítica. Nesse sentido, Barbosa argumenta que “em nenhum momento Arendt tratará, em suas análises sobre a disseminação dos critérios do labor na vida contemporânea, da inscrição da vida biológica nos ‘cálculos do poder’, tal como proporão Foucault e Agamben”.<sup>258</sup> Fuentes, no mesmo sentido, afirma que “o central de tais leituras [biopolíticas de Arendt]<sup>259</sup> parece ser o reconhecimento de uma aparente imbricação entre vida, natalidade e política a partir de bases teóricas sustentadas pelo conceito de ‘biopoder’”. Seu argumento central será que uma leitura biopolítica limita o potencial dos conceitos arendtianos e é incompatível com sua proposta fenomenológica. O próprio conceito de natalidade, em Arendt, tão essencial para as reflexões de Agamben, não deveria, segundo Fuentes, ser reduzido a fatores biológicos. Apesar da existência e da relevância desse debate, a leitura de Agamben não pretende classificar Arendt como uma autora da biopolítica, o que fica claro quando Agamben afirma que nas análises sobre o poder totalitário em Arendt “está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica”.<sup>260</sup> Pelo contrário: de uma forma muito produtiva, Agamben se serve das análises da

<sup>253</sup> ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Hannah Arendt e a biopolítica: distinção e indistinção entre mundo e vida*. In. Revista Princípios, Natal (RN), v. 19, n. 31, Janeiro/Junho, 2012, pp. 181-207.

<sup>254</sup> BRAUN, Kathrin. *Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault*. In. Time Society, 2007, 16: 5, pp. 5-23, p.7. “Although the term ‘biopolitics’ does not appear in Arendt, I will argue that in her work we can find a rich and in-depth analysis of the specific features that constitute modern biopolitics, so that we can read Arendt as a theorist of biopolitics avant la lettre.”

<sup>255</sup> DUARTE, 2010, p. 308.

<sup>256</sup> BARBOSA, 2014.

<sup>257</sup> FUENTES, J. J. *Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt. Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano*. Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política N.º 44, enero-junio, 2011, 239-255. Fuentes ataca a leitura biopolítica de Arendt em três frentes: via uma leitura do conceito de natalidade,

<sup>258</sup> BARBOSA, 2014, p. 40. Na página seguinte de seu livro Barbosa afirma num tom conclusivo “as dificuldades de se conectar as reflexões de Foucault, Arendt e Agamben não estariam talvez apenas nos aspectos metodológicos ou nas diversas análises que cada um trará em torno do conceito de ‘vida’. Latente em cada uma dessas filosofias estão concepções conflitantes, e quiçá irredutíveis, em torno do conceito do político”.

<sup>259</sup> FUENTES, 2011, p. 242. “Lo central de dichas lecturas parece ser el reconocimiento de una aparente imbricación entre vida, natalidad y política, a partir de bases teóricas sostenidas sobre el concepto de «biopoder»”.

<sup>260</sup> AGAMBEN, 2010, p. 12.

autora - sobretudo as concernentes à relação entre os direitos do homem em sua dependência do modelo “Estado-nação” – para mostrar em que consiste a nova determinação biopolítica na modernidade, que a seu ver é perfeitamente compatível, tanto com as declarações de direitos do século XVIII, como com o nazismo e fascismo. É nessa paisagem que seguiremos o uso de Arendt por Agamben: partindo de uma aparente contradição no pensamento da autora, que faz do totalitarismo, ao mesmo tempo, uma *ruptura* com a tradição moral e política precedente, mas também uma *continuidade* no que diz respeito à concepção da vida política no Ocidente<sup>261</sup>. Num primeiro momento, nos deteremos sobre a noção de *animal laborans* em Arendt, e a perspectiva de politização da vida a partir da leitura de Agamben e Duarte. Em seguida, trataremos da leitura que Agamben faz de Arendt, e que lhe permite construir uma teoria da *política por vir* a partir do conceito-limite do refugiado.

Uma das importantes distinções feitas por Agamben já no início de *Homo sacer* (2010) encontra respaldo na oposição que Arendt faz em *A condição humana* (2007) entre *oikos* e *pólis*, âmbitos que a antiguidade via como distintos de maneira “axiomática e evidente por si mesma”<sup>262</sup>, domínios aos quais Agamben associa a *zoé* e a *bíos*<sup>263</sup> respectivamente. Conforme as análises de Arendt, a modernidade política no ocidente é marcada pela inversão dessas categorias clássicas, de modo que a *zoé*, a vida natural (biológica), se torna o objeto privilegiado do poder político. Agamben, seguindo Arendt, mostra de que forma a modernidade inverteu a relação entre vida e política tal como ela existia na antiguidade. Para os gregos antigos não fazia sentido falar numa *zoé politiké*, pois “a simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos*”.<sup>264</sup> O lugar próprio da *zoé*, da mera vida, é o *oikos* (a casa), enquanto o lugar da *bíos* era a *pólis* (cidade). O que se assiste na Modernidade é que a mera vida, e não mais a vida qualificada, passa a consistir

---

<sup>261</sup> DUARTE, 2001, p. 1.

<sup>262</sup> ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 7. Ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 37.

<sup>263</sup> Arendt em *A condição humana* fala do uso do termo *bíos* como uma referência a um modo de vida que não se confunde com a vida do escravo, nem do artesão, nem do comerciante – vida de labor, vida de trabalho e vida aquisitiva, respectivamente -, as quais não preencheriam os requisitos para serem consideradas modos de vida (*bioi*) plenamente livres (ARENDT, 1995, p. 20). “Nem o labor nem o trabalho eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bíos*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e privações humanas. Se o modo de vida político escapou a este veredicto, isto se deve ao conceito grego de vida na *polis* que, para eles, denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, bem mais que mera forma de ação necessária para manter os homens unidos e ordeiros” (ARENDT, 1995, p. 21).

<sup>264</sup> AGAMBEN, 2010, p. 10.

no objeto próprio da política. Segundo Agamben, Foucault “resume o processo através do qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em *biopolítica*”.<sup>265</sup> Nas palavras do próprio Foucault

Mas o que poderíamos chamar de “limiar da modernidade biológica” de uma sociedade se situa no momento no qual a espécie entra como questão em suas próprias estratégias políticas. O homem, por milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.<sup>266</sup>

Num sentido análogo, Arendt destacou justamente este primado da vida natural sobre a ação política que irá desembocar na transformação e na decadência do espaço público na sociedade moderna<sup>267</sup>, diagnóstico esse que ganha sua máxima força com o conceito de *animal laborans*.

Para Arendt e Foucault, portanto, o ingresso da vida biológica no centro da política, processo que Agamben denomina de politização da vida, corresponde ao evento decisivo da modernidade e é responsável por uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico, que deixam de ser caracterizadas por uma distinção clara e evidente e passam a integrar um mar de indiscernibilidade. Segundo Agamben é aí que se pode enxergar a importância da biopolítica, que ao mesmo tempo em que pressupõe essa dificuldade de distinção das esferas, abre um horizonte de inteligibilidade para o entendimento dessas questões:

Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido.<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup> AGAMBEN, 2010, p. 10-11.

<sup>266</sup> “*Mais ce qu’on pourrait appeler ‘le seuil de la modernité biologique’ d’une société se situe au moment où l’espèce entre comme enjeu dans ses propres stratégies politiques. L’homme, pendant des millénaires, est resté ce qu’il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d’une existence politique ; l’homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d’être vivant est en questions*” (FOUCAULT, 1974, p. 188).

<sup>267</sup> AGAMBEN, 2010, p. 11.

<sup>268</sup> AGAMBEN, 2010, p. 12.

As distinções que à antiguidade grega pareciam clara, se esfumaçaram. Já não se tem mais certeza do lugar adequado da *zoé* ou da *bíos*, dos limites do público e do privado. O diagnóstico contemporâneo da biopolítica é o da indeterminação, da indiferenciação das categorias clássicas, o que exige do filósofo um novo ponto de partida que, ao arripio de Arendt - conhecida por ser uma pensadora das distinções -, não se dá mais pela clara delimitação de âmbitos, mas, ao contrário, tem como ponto de partida conceitos-limite, que habitam as zonas cinzentas entre as esferas. É nesse sentido que a política visada por Agamben segue a seguinte premissa:

É a partir desse terreno incerto, zona opaca de indiferenciação, que devemos hoje reencontrar o caminho de uma outra política, de um outro corpo, de uma outra fala. Eu não saberia sob pretexto algum renunciar a essa indistinção entre o público e o privado, corpo biológico e corpo político, *zoé* e *bíos*. É aí que eu devo reencontrar meu espaço – aí, ou em nenhum outro lugar. Só uma política que parta dessa consciência pode me interessar.<sup>269</sup>

Nesse sentido, a análise do fenômeno totalitário feita por Arendt a leva a pensar a distinção entre política e violência, tendo sobretudo como pano de fundo histórico uma política que se dá necessariamente como violência. Conforme Duarte, Arendt entende que por detrás da confusão tradicional entre poder e violência - e ainda outras noções como força (*force*), autoridade (*authority*), vigor (*strength*) – esconde-se a questão crucial de quem domina quem.<sup>270</sup> O encadeamento lógico das noções poder, dominação, obediência, coerção e violência é um vício da tradição que acaba por ofuscar o “fenômeno essencial não violento da geração do poder por meio da ação coletiva concertada”.<sup>271</sup> As análises de Arendt, portanto, pretendem trazer à luz a diferença essencial entre a “política radicalmente democrática, considerada em termos da participação coletiva e do discurso persuasivo entre uma pluralidade de agentes, e a violência [...] que destrói o livre curso das relações de poder entre os cidadãos”.<sup>272</sup> Violência e poder, contrariamente ao que afirma a tradição política, são inversamente proporcionais à medida que quanto maior a legitimidade de um poder, menos violento ele será; o mesmo vale para o sentido contrário: quanto

<sup>269</sup> AGAMBEN, 2000. E Agamben ainda acrescenta: « *il n'est pas question, je crois, de revenir à l'opposition politique classique qui sépare clairement privé et public, corps politique et corps privé, etc. Mais ce terrain est aussi celui qui nous expose aux processus d'assujettissement du biopouvoir* ».

<sup>270</sup> DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. São Paulo: Forense Universitária, 2010. p. 305.

<sup>271</sup> DUARTE, 2010, p. 305.

<sup>272</sup> DUARTE, 2010, p. 305.

menor a legitimidade do poder instituído, maior dispêndio de violência será necessário para manter o poder estabelecido.<sup>273</sup> Em Agamben, ao contrário, poder, violência e até mesmo resistência já não remetem a planos nitidamente distintos, e essa promiscuidade entre os termos parece ser uma característica metodológica da abordagem biopolítica de Agamben. Não que pensar a partir da indistinção não implique em riscos, mas para o italiano o verdadeiro risco é o da identidade, da reidentificação, da produção de novos sujeitos assujeitados ao Estado. Reunindo ambos os diagnósticos, Duarte pode afirmar:

a noção de biopolítica [...] permite demonstrar que a reflexão de Arendt ilumina as principais crises políticas da modernidade tardia, nas quais experimentamos a política sob diferentes modalidades da violência, seja ela a violência extraordinária do totalitarismo, ou a violência ordinária levada a cabo por meios burocrático-policiais nas democracias realmente existentes.<sup>274</sup>

Dando continuidade à interpretação do filósofo italiano sobre Arendt, teria sido “justamente a este primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna”<sup>275</sup>. O passo não dado por Arendt, e que a impedira de enxergar essa tese posta pelo italiano, corresponde à conjugação das análises de *A condição humana* (2007) ao seu *Origens do totalitarismo* (1998), o que lhe permitiria desvelar a verdadeira natureza do campo de concentração, que não deve ser entendido exclusivamente do ponto de vista jurídico - isto é, como um local onde o direito se aplica desaplicando-se, ou ainda, onde a lei é existente (continua a vigor) mas não é aplicada (*enforced*). Isso quer dizer que o campo de concentração, para Agamben, não é apenas um lugar onde os que nele residem estão com suas garantias fundamentais suspensas, mas que ele é um espaço de produção da vida nua, vida essa que nada mais é do que o produto por excelência da promíscua relação entre poder soberano e biopolítica.<sup>276</sup>

---

<sup>273</sup> DUARTE, 2010, p. 305.

<sup>274</sup> DUARTE, 2010, p. 308.

<sup>275</sup> AGAMBEN, 2010, p. 11.

<sup>276</sup> Segundo Agamben, o campo é um ilocalizável que habita virtualmente todo ordenamento jurídico localizado. Vale também lembrar que Agamben defende a tese segundo a qual o campo, e não a cidade, é o paradigma biopolítico do Ocidente. Cf. “Na sua forma arquetípica, o estado de exceção exprime, portanto, o princípio de toda localização jurídica, posto que somente ele abre o espaço em que a fixação de um certo ordenamento e de um determinado território se torna pela primeira vez possível. Como tal, ele mesmo é, porém, essencialmente ilocalizável (ainda que se possa de quando em quando atribuir-lhe limites espaço-temporais definidos). O nexo entre localização (*Ortung*) e ordenamento (*Ordnung*), que constitui o “*nómos da terra*” (Schmitt, 1974, p. 70) é, portanto, ainda mais complexo do que Schmitt

Com relação às diferenças fenomênicas existentes entre o Estado democrático de direito e o Estado totalitário, tema caro ao pensamento de Arendt, não se trata de afirmar que entre as democracias liberais e o totalitarismo haja uma identidade, uma natureza comum. Antes, o que Agamben parece indicar é que haveria uma possibilidade de, senão “corrigir, ao menos integrar” o trabalho de Arendt por meio da ideia de que há um “vínculo biopolítico entre a violência política contemporânea, em suas formas totalitárias, e a glorificação das ideias e valores do *animal laborans*”.<sup>277</sup> Com efeito, Duarte afirma que “tanto no totalitarismo quanto nas democracias liberais de massa e mercado, ainda sobre graus e modalidades totalmente distintos, o que vemos é a redução do homem como agente político à figura do *animal laborans* e do *homo sacer*”.<sup>278</sup> Por meio dessas figuras, tanto Arendt quanto Agamben estariam se referindo ao primado da vida biológica frente à vida política na modernidade, ou, como Agamben descreve, a entrada da *zoé* na *pólis*, o que revela parcialmente, como veremos mais adiante, um ponto de reversibilidade possível entre democracia de massas e totalitarismo.

Se para Agamben o campo de concentração é o paradigma político da modernidade, para Arendt o totalitarismo - fenômeno que inaugurou a técnica do campo tal como o concebemos hoje - é visto ao mesmo tempo como uma ruptura e como cristalização dos fenômenos políticos precedentes. Segundo Duarte, trata-se, de um lado, de uma ruptura, pois Arendt “o considerou como fenômeno político sem precedentes históricos, irreduzível às formas de dominação políticas previamente registradas pela tradição do pensamento político, tais como as ditaduras, tiranias e despotismos”.<sup>279</sup> Por outro lado, Arendt jamais fez do totalitarismo e de suas técnicas um evento supra-histórico. O totalitarismo não é um “acidente no percurso da realização crescente da liberdade”;<sup>280</sup> antes, ele é “a resultante de uma série de condições históricas e sociais que dizem

---

o descreve e contém em seu interior uma ambiguidade fundamental, uma zona ilocalizável de indiferença ou de exceção que, em última análise, acabava necessariamente por agir contra ele como um princípio de deslocamento infinito” (AGAMBEN, 2010, p. 26).

<sup>277</sup> DUARTE, 2010, p. 311. Em *A condição humana*, Arendt “argumenta que a Revolução industrial, ao trazer a ampliação sem precedentes do âmbito das necessidades naturais e do trabalho e do consumo, trouxe consigo a transformação do *homo faber*, o tipo de homem moderno concebido como fabricante artesanal de obras duráveis, no *animal laborans*, o homem contemporâneo concebido como trabalhador constantemente empenhado na manutenção do ciclo vital da espécie e da própria sociedade em que vive”. Cf. DUARTE, 2010, p. 315-316.

<sup>278</sup> DUARTE, 2010, p. 309.

<sup>279</sup> DUARTE, 2010, p. 310.

<sup>280</sup> DUARTE, 2010, p. 311.

respeito ao coração mesmo da política na modernidade, as quais tornaram possível a conjugação da ciência, da tecnologia e da burocracia administrativa”.<sup>281</sup>

É a partir dessa historicidade do fenômeno totalitário que surge o dever de se atentar à presença de elementos políticos que funcionam como radicais-livres, que a depender da conjuntura podem reagir e desencadear novos fenômenos totalitários. Já ao final de suas reflexões sobre o totalitarismo, Arendt nos adverte sobre a insuficiência da derrota do nazismo e do stalinismo, posto que isto, por si só, “não eliminaria a tentação de recorrer a soluções totalitárias enquanto ainda estivermos diante de massas humanas desprovidas de voz e de um lugar próprio no mundo”.<sup>282</sup>

O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços do esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuamos a pensar em nosso mundo em termos utilitários. Os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de toda parte conspiram silenciosamente com os instrumentos totalitários inventados para tornar os homens supérfluos. (...) Os nazistas e bolchevistas podem estar certos de que as suas fábricas de extermínio, que demonstram a solução mais rápida do problema do excesso de população, das massas economicamente supérfluas e socialmente sem raízes, são ao mesmo tempo uma atração e uma advertência. As soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem.<sup>283</sup>

Quando se pretende conectar o pensamento de Arendt à biopolítica, o percurso necessário é aquele por meio do qual a autora elucida a transformação histórico-ontológica do agente político em *animal laborans*. O que Agamben chama de politização da vida tem, para Arendt, seus germes num processo que ela detecta a partir do século XIX e que diz respeito a uma mutação no plano política, que passa então a comprometer-se com o “crescimento não natural do natural” (*unnatural growth of the natural*). A partir dessa enigmática fórmula, Arendt parece estar se referindo à redução do homem ao ciclo repetitivo do seu próprio funcionamento vital, que se deu, sobretudo, nas modernas sociedades industriais de massa, nas quais o trabalho contínuo garante a

<sup>281</sup> DUARTE, 2010, p. 311.

<sup>282</sup> DUARTE, 2010, p. 311-312.

<sup>283</sup> ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 510-511. Vale notar que a vida nua, que se caracteriza por sua matabilidade, como expusemos sobretudo no capítulo sobre Hobbes e na leitura que Agamben faz do instituto do *vita necisque potestas*, não é um conceito plenamente compatível com o produto das fábricas de morte de Arendt. A vida nua, enquanto conceito metafísico fundamental, produto do poder soberano por excelência, portanto, além de ser aquilo sobre o que se funda a cidade dos homens, é diferente do modo de vida produzido pelas fábricas de morte, que estão desvinculados (fora) das categorias vida e morte, “*outside of life and death*” (NORRIS, 2005, p. 263).

sobrevivência do trabalhador e da espécie mediante a produção voltada ao consumo imediato, para o “reino da necessidade”. A partir desse modo de produção que transforma a vida num ciclo infernal de trabalho e consumo, os indivíduos passam a ter cada vez menos espaço, disponibilidade e disposição para interagir no espaço público (onde a política de fato tem lugar). É dessa forma que se deve compreender o processo por meio do qual o espaço público foi gradualmente convertido no espaço privado das trocas econômicas. Em tal sociedade, o direito ao trabalho converte-se em necessidade de trabalhar, pois é um pressuposto da própria existência. De acordo com Arendt,

A era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho e resultou na transformação efetiva de toda sociedade em uma sociedade operária. Assim, a realização do desejo, como sucede nos contos de fadas, chega num instante em que só pode ser contraproducente. A sociedade de trabalhadores é uma sociedade que já não conhece aquelas outras atividades superiores e mais significativas em benefício das quais valeria a pena conquistar essa liberdade. (...) O que se nos depara, portanto, é a possibilidade de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente, nada poderia ser pior<sup>284</sup>

Essa leitura que Agamben realiza de Arendt aparece também, sem referência literal à autora, e no entanto em plena comunhão temática com ela, na palestra realizada por Agamben no Instituto Nicos Poulantzas em 2013, na Grécia, intitulada *Por uma teoria do poder destituente*. Uma das etapas do percurso realizado por Agamben em seu diagnóstico das técnicas governamentais atuais consiste na compreensão das condições que implicaram a mutação do paradigma da cidadania na Grécia antiga, que se deu pelo que o italiano, na esteira de Christian Meier, chama de “politização da cidadania”, para o fenômeno da “politização da vida” na modernidade. Segundo Agamben, Christian Meier mostrou que ao longo da Grécia clássica as categorias políticas gregas sofreram, sobretudo em Atenas, uma profunda reformulação. Até então, o pertencimento à *pólis* se dava em função de condições e status sociais, como fazer parte da nobreza, de uma determinada comunidade cultural, ser camponês ou comerciante, etc, até o momento em que se criou a ideia de cidadania, que passou a ser o critério autônomo de identidade social. A citação de Meier nesse caso é valiosa:

O resultado foi uma concepção de cidadania especificamente grega, na qual o facto de os homens se terem de comportar enquanto cidadãos encontrou uma forma institucional. A pertença a comunidade económicas ou religiosas era remetida para um lugar secundário.

---

<sup>284</sup> ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 7. Ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 12-13.

Os cidadãos de uma democracia consideravam-se membros da *polis* na medida em que se dedicavam à vida política. *Polis* e *politeia*, cidade e cidadania constituíam-se, definiam-se mutuamente. A cidadania tornou-se assim uma forma de vida, através da qual a *polis* se constituía enquanto domínio claramente distinto da *oikos*, a casa. A política tornou-se então um espaço público livre, oposto ao espaço privado, que era o reino da necessidade.<sup>285</sup>

Há vários elementos interessantes nessa citação, a começar pelo fato de que Agamben, na esteira de Meier, localiza precisamente nesse processo de politização grego da cidadania o momento no qual a cidadania foi colocada como critério político fundamental da política Ocidental. Mas o mais essencial dessa citação se dá no contraste com a modernidade feita por Agamben. A partir da grade de inteligibilidade conferida pela noção de biopolítica, podemos ver que a modernidade, apesar de indicar a cidadania como o fundamento da política, em verdade oculta com ela seu verdadeiro fundamento, que nada mais é que aquilo que a ela justamente escapa. Tendo em vista o paradigma de segurança e da sociedade de controle – a partir do diagnóstico de Foucault e Deleuze –, Agamben argumenta que agora é a politização da vida biológica - e não mais da cidadania - aquilo que está no centro da nossa política. É nesse sentido que a politização da cidadania entrou num processo que podemos apenas definir como um processo de despolitização crescente. “O que era no início um modo de vida, uma condição activa e irreductível, tornou-se agora um estatuto jurídico exclusivamente passivo, no qual a acção e a inacção, o privado e público, são progressivamente obscurecidos e se tornam indistinguíveis”.<sup>286</sup> É nesse sentido que não mais a vida política em sua plena liberdade e participação na tomada de decisões da *polis*, mas a vida biológica do *animal laborans*, do homem que vive no reino da necessidade, torna-se aquilo que constitui o alvo da máquina governamental.

É justamente nessa dimensão, portanto, que podemos conferir ao trabalho de Arendt um aspecto biopolítico, isto é, por pensar as condições desse ciclo vicioso de uma política que tem como objetivo o incremento da vida e da felicidade do *animal laborans*. Como Foucault já observara, no entanto, essa preocupação, esse cuidado com a vida do *animal laborans*, vem acompanhada da multiplicação dos genocídios, que não se dão necessariamente em suas formas directas, como bem anuncia a fórmula biopolítica “fazer viver e deixar morrer”. Como afirma Duarte, “a tese arendtiana a respeito de nossa atual experiência da política, que a assume em termos

<sup>285</sup> MEIER, apud. AGAMBEN, *Por uma teoria do poder destituente*, 2013, Disponível em: <https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/>

<sup>286</sup> AGAMBEN, 2013.

do controle administrativo e do constante incentivo das necessidades vitais do *animal laborans*, tem como correlato o assassinato em pequena, média ou larga escala”.<sup>287</sup>

A partir de uma reflexão sobre aqueles que foram abandonados à própria sorte, isto é, sobre a experiência dos internos dos campos de concentração, dos refugiados e dos apátridas, Arendt conclui pela impossibilidade de se fundar uma verdadeira política sobre a mera vida ou mesmo sobre a natureza humana. Fundar a política na nudez da natureza humana é uma atitude perigosa e que tem como correlato contemporâneo a redução do *animal laborans* à condição de vida nua do *homo sacer*. A concepção de política para Arendt, portanto, é apartada de qualquer substrato natural ou qualquer coisa que já se conceba misteriosamente dada de antemão; a política para Arendt tem a ver com a construção de um “mundo comum”, artificial, e tem por pressuposto uma pluralidade humana, uma pluralidade de agentes. Um bom exemplo dessa ideia de artificialidade contra natureza encontra-se na explicação que Arendt propõe sobre sua concepção de igualdade:

A igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo, por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais. A nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir a igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com os seus iguais e somente com os seus iguais.<sup>288</sup>

Mas para além da análise de como o *animal laborans* e, com este, a vida biológica como tal, [passa] a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno”<sup>289</sup>, as reflexões de Arendt concernentes à relação entre os direitos do homem e o Estado-nação, também são importantes e inspiram a reflexão inovadora do próprio Agamben a este respeito. Eis o que passaremos a investigar agora.

Além da politização da vida, a leitura que Agamben faz de Arendt tem um outro objetivo bastante específico: a partir das considerações que a autora estabelece no capítulo “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, de *Origens do totalitarismo* (1988), trata-se de mostrar o nexos oculto da política moderna, que serve de ponto comum – e até de reversibilidade –

---

<sup>287</sup> DUARTE, 2010, p. 323.

<sup>288</sup> ARENDT, 1998, p. 335.

<sup>289</sup> AGAMBEN, 2010, p. 11.

entre democracias de massa e regimes totalitários. Divergindo das leituras democrático-liberais, Agamben enxerga na *Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789* não uma forma de proteção e segurança dos direitos, mas uma forma de consolidação da inscrição da vida nua como fundamento do poder soberano. Jamais, segundo Agamben, a vida nua adquirira um sentido político tão fundamental como nessa declaração, aspecto que somente por meio de uma leitura biopolítica seria possível se enxergar. É precisamente a vida nua aquilo que serve de fundamento, tanto aos direitos do homem quanto à soberania nacional, o que por sua vez comprova a estrutura simétrica de ambos. Por essa razão é que Agamben pode chancelar a tese de Arendt de que há um vínculo “que liga indissolavelmente os destinos do direito do homem e o destino do Estado nacional moderno, de modo que o declínio deste implique necessariamente o devir obsoleto daqueles”.<sup>290</sup> É preciso, segundo o autor,

cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquela que é a sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação.<sup>291</sup>

Agamben faz uma crítica às leituras das declarações que deixam de lado a “função histórica real”, seu espírito, isto é, que as compreendem apenas segundo a chave de leitura do progresso da história<sup>292</sup> – como um ganho democrático – isto é, como uma forma mais consolidada de garantia dos direitos de todos os homens. Sob um pano de fundo biopolítico é possível compreender o que se esconde por trás das declarações. Não que se trate de uma finalidade proposital de seus artífices, mas como um nexos oculto que pertence à natureza mesma do poder soberano no Ocidente. A real função histórica das declarações seria a de instaurar uma “nova determinação biopolítica da soberania”<sup>293</sup> na qual não apenas o nexos *homem-cidadão* é colocado no centro, mas também o nexos *nascimento-nação* ocupa posição de destaque. É precisamente nessa nova configuração do poder

---

<sup>290</sup> AGAMBEN, 2015, p. 27.

<sup>291</sup> AGAMBEN, 2010, p. 124.

<sup>292</sup> Podemos nesse sentido também situar a crítica de Benjamin na oitava tese sobre o conceito de história aos que “se espantam com o fato de que o fascismo “ainda” seja possível no século XX, cegos pela ilusão de que o progresso científico, industrial e técnico seja incompatível com a barbárie social e política” (LÖWY, 2014, p. 85). Pelo contrário, segundo Löwy, “somente uma concepção sem ilusões progressistas pode dar conta de um fenômeno como o fascismo, profundamente enraizado no ‘progresso’ industrial e técnico moderno que, em última análise, não era possível *senão* no século XX” (LÖWY, 2014, p. 85).

<sup>293</sup> Agamben, 2010, p. 127.

soberano, que não estava presente no *ancien régime*, que Agamben pretende destacar, pois é justamente com ela que a biopolítica moderna se alçou a um patamar sem precedentes. Assim, através das declarações, que fizeram do súdito o cidadão, podemos compreender que “o nascimento – isto é, a vida nua natural como tal – torna-se aqui pela primeira vez (com uma transformação cujas consequências biopolíticas somente hoje podemos começar a mensurar) o portador imediato da soberania”.<sup>294</sup> Com efeito, Agamben se sente autorizado a corrigir uma das teses de Arendt. Enquanto a filósofa afirmava que “o totalitarismo (...) tem como objetivo último a dominação total do homem”<sup>295</sup>, Agamben contra-argumenta afirmando: “mas o que ela deixou escapar é que o processo é, de alguma maneira, inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total”.<sup>296</sup> Já então está claro para Agamben que o fenômeno de politização da vida – primeiramente notado por Karl Löwith<sup>297</sup> – corresponde àquele fenômeno que faz com que a vida nua passe a ocupar o centro da significação política e jurídica da modernidade, e que em última instância cria as condições de contiguidade e reversibilidade entre regimes democráticos e regimes totalitários:

O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares.<sup>298</sup>

Seguindo as análises sobre a real função das declarações, Agamben mostra que esse fundamento oculto da vida nua na verdade não se encontra tão escondido assim, pois traveste-se desde sua proclamação na ambiguidade entre homem e cidadão. Como afirma o italiano, na *Declaração universal dos direitos do homem e do cidadão de 1789* “não está claro se os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o

---

<sup>294</sup> AGAMBEN, 2010, p. 125.

<sup>295</sup> ARENDT, apud AGAMBEN, 2010, p. 117.

<sup>296</sup> AGAMBEN, 2010, p. 117.

<sup>297</sup> AGAMBEN, 2010, p. 117.

<sup>298</sup> AGAMBEN, 2010, p. 118.

primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo”.<sup>299</sup> A posição de Agamben a respeito dessa ambiguidade logo se esclarece graças ao horizonte biopolítico, que o leva a afirmar que os direitos do homem nesse contexto apenas fazem sentido como pressuposto dos direitos dos cidadãos<sup>300</sup>. Os critérios e as linhas de demarcação dos limiares do que está dentro e do que está fora na vida constituem uma das características biopolíticas mais essenciais que já durante a revolução francesa, se pôde constatar a partir da multiplicação de disposições normativas que visavam precisar qual homem poderia ser cidadão, sobretudo, a partir da articulação restritiva dos critérios jurídicos do *ius soli* e do *ius sanguinis*. A cidadania, afirma Agamben, “não identifica agora simplesmente uma genérica sujeição à autoridade real ou a um determinado sistema de leis, nem encarna simplesmente (...) o novo princípio igualitário”<sup>301</sup>, mas nomeia antes de tudo aquilo que serve de origem e fundamento do poder soberano, que nada mais é do que a vida nua dos cidadãos que assim compõem os membros do soberano. Logo, para Agamben,

Fascismo e nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isto possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações dos direitos.<sup>302</sup>

O argumento de Agamben é bastante lógico, na medida em que a ideia do nacional-socialismo de que o Germânico é constituído por uma articulação entre solo e sangue<sup>303</sup> é essencialmente compatível com os critérios das declarações à base das democracias modernas Ocidentais. Os critérios do nacional-socialismo não são diferentes dos critérios inscritos na ordem jurídica do direito romano para a determinação da cidadania, que são também os critérios presentes em qualquer ordenamento jurídico Ocidental até os dias de hoje. É por essa razão que nazismo e fascismo, para Agamben, só podem ser compreendidos à luz desse pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações de direitos.<sup>304</sup> Há um ganho de sentido

<sup>299</sup> AGAMBEN, 2010, p. 123; AGAMBEN, 2015, 27.

<sup>300</sup> AGAMBEN, 2010, p. 129.

<sup>301</sup> AGAMBEN, 2010, p. 126.

<sup>302</sup> AGAMBEN, 2010, p. 127.

<sup>303</sup> Agamben recorda neste momento uma citação de Alfred Rosenberg, um dos principais teóricos do nacional-socialismo, que afirmava que “[a] visão do mundo nacional-socialista”, ele escreve, ‘parte da convicção de que solo e sangue constituem o essencial do Germânico, e que é, portanto, em referência a estes dois datismos que uma política cultural e estadual deve ser orientada’ (ROSENBERG apud AGAMBEN, 2010, p. 126).

<sup>304</sup> A reversibilidade e os critérios comuns entre democracia e totalitarismo, entre vida nua e cidadão, fica bastante clara, como veremos no próximo capítulo, quando Agamben explora o paradigma da *sacratio*, que mostra que o

político essencial com as declarações de direitos que fazem dos critérios *ius soli* e *ius sanguinis* muito mais do que meros institutos jurídicos.

Esta é a força e, ao mesmo, tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, com um curioso oxímoro, como o novo sujeito soberano (*subiectus superaneus*, isto é, aquilo que está embaixo e, simultaneamente, mais ao alto) pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua.<sup>305</sup>

No entanto, se, por um lado, ao longo da construção da democracia moderna, encontramos nas declarações dos direitos do homem uma vinculação dos direitos do homem aos direitos do cidadão, já a partir da primeira guerra mundial pode-se observar um movimento de separação deles. Isso se deve ao fato de que até o início do século XX o Estado-nação correspondia ao modelo hegemônico político por excelência, e era no interior dele próprio que estava em questão a discriminação da vida autêntica daquela desprovida de todo valor político. Por outro lado, num determinado momento do século XX, observou-se que a discriminação intestina ao Estado-nação não era mais a forma de separação da vida mais urgente, tendo em vista a existência de um grande contingente humano que se encontravam às margens do Estado-nação. O imperativo político do século XX passou a ser aquele da proteção do cidadão por parte dos Estados-nação, restando às organizações humanitárias e supranacionais a proteção dos homens. Com efeito, foi com o suposto fim de proteger e representar essas vidas desprovidas de uma identidade nacional que os direitos do homem passaram a ter uma autonomia própria em relação aos direitos dos cidadãos, o que levou

---

horizonte biopolítico torna todos, malgrado inclusive o estatuto de cidadão, *homines sacri*, isto é, vida matável e insacriável de acordo com os interesses biopolíticos do dia: “A sacralidade, afirma Agamben, é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri* (AGAMBEN, 2010, p. 113).

<sup>305</sup> AGAMBEN, 2010, p. 121. Vale lembrar que antes de adentrar à questão específica das declarações de direitos do século XVIII, Agamben destaca outros dois documentos precedentes que tiveram um papel essencial nesse período de transição política e densificação biopolítica. Agamben mostra que no bojo da democracia moderna já encontramos uma referência à vida nua por meio do conceito de *corpus*. Esse *corpus* já teria uma formulação no século XIII – em referência à “Grande carta das liberdades” concedida por João Sem-Terra no ano de 1215 -, mas foi sobretudo o *writ* do *Habeas corpus* que trouxe esse corpo para o centro da questão político-jurídica. Conforme Agamben, já não se tratava de uma referência ao sujeito das relações e liberdades feudais, nem ainda do futuro *citoyen* das declarações de direitos do homem, mas do puro e simples *corpus* no centro da relação jurídica. Ao ler o nascimento da democracia moderna em sua convergência com a posição do *corpus*, à base daquilo que é objeto de proteção do direito, Agamben entende que se tratava precisamente de colocar no centro da nossa política a *zoé*, e não a *bíos*. Aí residiria a contradição da democracia moderna.

a uma progressiva desvinculação de ambos e, por consequência, contribuiu para uma despolitização dos direitos do homem.<sup>306</sup> Agamben resume esse ponto em *Meios sem fim* (2015) de forma categórica: “quando seus direitos não são mais direitos do cidadão, então o homem é realmente *sagrado*, no sentido que esse termo tem no direito romano arcaico: votado à morte”.<sup>307</sup>

É nesse contexto que Agamben, na esteira de Arendt, elege a figura do refugiado como paradigma a partir do qual a política e o direito por vir devem ser pensados.<sup>308</sup> Tanto um quanto outro pensam que o modelo Estado-nação se fundamenta numa ficção que cada vez mais vem sendo colocada à prova pela figura do refugiado. Essa ficção diz respeito à ideia de que entre o homem e o cidadão ou entre o nascimento e a nação não há resíduo algum, isto é, que há uma relação de imediatidade entre a vida natural e a vida detentora de direitos. É dessa forma que o refugiado faz surgir em pleno apogeu do Estado-nação a vida nua que constitui o seu pressuposto secreto:

Se os refugiados (cujo número nunca parou de crescer no nosso século [século XX], até incluir hoje uma porção não desprezível da humanidade) representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a continuidade entre homem e cidadão, entre *nascimento e nacionalidade*, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna.<sup>309</sup>

Agamben mostra que a partir da Primeira Guerra Mundial começou um descolamento dos termos dessa ficção, e isso se tornou ainda mais evidente quando os países passaram a introduzir o novo critério para ser cidadão, que seria o pressuposto da dignidade de tal cidadania, o que fez com que, mesmo na presença do *ius soli* e do *ius sanguinis* alguém pudesse ter sua cidadania questionada e eventualmente ser desnaturalizado ou desnacionalizado<sup>310</sup>. “Essas leis, argumenta o autor de

---

<sup>306</sup> AGAMBEN, 2010, p. 129.

<sup>307</sup> AGAMBEN, 2015, p. 30.

<sup>308</sup> Agamben lembra do paradoxo introduzido por Arendt pela noção de refugiado que abre seus questionamento: “A concepção dos direitos do homem - ela escreve -, baseada na suposta existência de um ser humano como tal, arruína-se não só frente àqueles que a professavam e que se encontraram pela primeira vez diante de homens que perderam verdadeiramente qualquer outra qualidade e relação específica - exceto a puro fato de serem humanos” (ARENDRT apud AGAMBEN, 2015, p.27; 2010, p. 123; 1996, pp. 3-4).

<sup>309</sup> AGAMBEN, 2010, p. 128.

<sup>310</sup> Agamben lembra de alguns dados históricos nesse sentido: “em primeiro lugar, a França, em 1915, em relação aos cidadãos naturalizados de origem ‘inimiga’; em 1922, o exemplo foi seguido pela Bélgica, que revogou a naturalização dos cidadãos que haviam cometido atos ‘antinacionais’ durante a guerra; em 1926, o regime fascista emanou uma lei análoga no que diz respeito aos cidadãos que se mostraram ‘indignos da cidadania italiana’; em 1933, foi a vez da Áustria, e assim por diante, até que em 1935 as leis de Nuremberg dividiram os cidadãos alemães em cidadãos em sentido pleno e cidadãos sem direitos políticos” (AGAMBEN, 2015, pp. 25-26; 2010, pp. 128-129). Basta lembrarmos, ainda mais recentemente, o projeto de reforma da Constituição Francesa que propõe a revogação da nacionalidade

*Meios sem fim* (2015), - e a massa de apátridas resultante delas – marcam uma virada decisiva na vida do Estado-nação moderno e sua definitiva emancipação das noções ingênuas de povo e cidadão”.<sup>311</sup> O efeito desse descolamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão implica, segundo Agamben, uma separação entre humanitário e político, e a perda da qualidade de político é o que determina “a falência dos esforços de vários comitês e organismos (...) [em tentar] fazer frente ao problema dos refugiados e da salvaguarda dos direitos do homem”,<sup>312</sup> afinal, tais instituições não podem desempenhar atividades políticas, mas unicamente humanitárias e sociais. A separação entre humanitário e político torna ineficaz qualquer ação que pretenda resolver os problemas relativos aos refugiados, pois até mesmo os organismos não nacionais ou supra-estatais, por serem desprovidos do caráter político, estariam, mesmo que a contragosto, em secreta solidariedade com o fundamento da política nacional sobre a vida nua. É por isso que Agamben é categórico ao afirmar que:

O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexó nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos.<sup>313</sup>

O essencial dessa leitura de Agamben, portanto, reside na constatação, primeiro, da ineficácia da proteção dos organismos humanitários na proteção da vida humana em função do seu déficit político, o que fica evidente quando os refugiados deixam de representar casos individuais e se tornam um fenômeno de massa. No sistema Estado-nação os chamados direitos sagrados e inalienáveis do homem aparecem desprovidos de toda tutela e realidade precisamente na medida em que não estão sendo protegidos como cidadãos de um Estado.<sup>314</sup> Em segundo lugar, revela-se

---

de terroristas com dupla cidadania nascidos na França. Ainda a respeito desse tema da desnacionalização, Agamben lembra que “uma das poucas regras às quais os nazistas se ativeram constantemente no curso da ‘solução final’, era a de que somente depois de terem sido completamente desnacionalizados (até a cidadania residual que lhes cabia após as leis de Nuremberg), os hebreus [judeus e ciganos] podiam ser enviados aos campos de extermínio” (AGAMBEN, 2010, p. 129; 2015, pp. 29-30).

<sup>311</sup> AGAMBEN, 2015, p. 26.

<sup>312</sup> AGAMBEN, 2010, p. 129.

<sup>313</sup> AGAMBEN, 2010, p. 130.

<sup>314</sup> “*En el sistema de la Nación-Estado los llamados derechos sagrados e inalienables del hombre aparecen desprovistos de toda tutela y realidad precisamente en el momento en que no es posible configurarlos como derechos de los ciudadanos de un estado*” (AGAMBEN, 1996, p. 4).

a cumplicidade e reforço que a lógica dos direitos do homem mantém com o fundamento secreto da política soberana, que é a vida sacra, a vida nua, pois só afirmando-a é possível torná-la digna de proteção e ajuda.

Agamben sugere então que levemos a sério a tese de Arendt e pensemos os conceitos de refugiados, de exilado, de apátrida<sup>315</sup> à revelia dos direitos humanos.<sup>316</sup> Nesse sentido, é ao final do ensaio *Para além dos direitos do homem*, em *Meios sem fim* (2015) que Agamben, opondo-se à proposta de Ágnes Heller no texto *Teses sobre o direito de asilo*, chega o mais próximo de uma formulação concreta de sua proposta de uma política por vir. É preciso, segundo Agamben, eliminar da política tanto a trindade Estado-nação-território, quanto o princípio de natividade que inscreve a vida nua no centro da ordem jurídico-política que tem seu ápice na forma do poder soberano nacional. Para o filósofo, isso seria plenamente possível por meio da instauração de um novo paradigma nas relações internacionais, que Agamben chama de extraterritorialidade ou ateritorialidade. Esse novo paradigma, por sua vez, tendo se libertado das amarras territoriais, permitiria pensarmos para além da noção de cidadania:

Em vez de dois Estados nacionais separados por incertos e ameaçadores confins, seria possível imaginar duas comunidades políticas insistentes numa mesma região e em êxodo uma em relação à outra, articuladas entre si por uma série de extraterritorialidades recíprocas, em que o conceito-guia não seria mais o *ius* do cidadão, mas o *refugium* do indivíduo.<sup>317</sup>

---

<sup>315</sup> Agamben é consciente das distinções técnico-jurídicas entre apátridas, refugiados e exilados, e até mesmo do direito de asilo, mas ele lança mão de todos eles de uma forma estratégica e paradigmática, razão pela qual por vezes tratam-se de noção intercambiáveis. “Estamos habituados a distinguir apátridas de refugiados, mas nem naquela época, nem hoje, a distinção é simples como pode parecer à primeira vista” (AGAMBEN, 2015, p. 25). “*El refugiado y el exiliado deben considerarse por lo que son, es decir, ni más ni menos que un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales de la Nación–Estado*” (AGAMBEN, 1996, p. 11). Trata-se de um movimento semelhante ao que acontece com a noção de “estado de exceção” em relação às noções de *Ausnahmezustand*, *Notstand*, *état de siège*, *martial law*, *emergency powers*, etc.).

<sup>316</sup> “*Es preciso separar netamente los conceptos de refugiado, exiliado, apátrida del de «derechos humanos» y tomar en serio las tesis de H. Arendt, quien ligaba la suerte de los derechos a la de la Nación–Estado, de modo que el ocaso de ésta supone el decaimiento de aquéllos. El refugiado y el exiliado deben considerarse por lo que son, es decir, ni más ni menos que un concepto límite que pone en crisis radical las categorías fundamentales de la Nación–Estado, desde el nexo nacimiento–nación hasta el de hombre–ciudadano, y que por lo tanto permite despejar el camino hacia una renovación de categorías ya improrrogable, que cuestiona la misma adscripción de la vida al ordenamiento jurídico*” (AGAMBEN, 1996, pp. 10-11).

<sup>317</sup> AGAMBEN, 2015, p. 32.

É precisamente esse modelo, o paradigma do refugiado, que Agamben defende como a política por vir e que deve servir de norte para se pensar um novo estatuto para o europeu. É por meio de uma política que tem por fundamento a separação irreduzível entre o nascimento e a nação que os europeus poderão se definir como “estar-em-êxodo”, de forma a se interditar que se reabram na Europa os campos de extermínio. Também por meio disso Agamben sugere a possibilidade de um resgate do velho conceito de povo, que teria sido suplantado pela nação no auge da biopolítica do direito dos homens. É, concluindo, “somente numa terra na qual os espaços dos Estados tiverem sido, desse modo, perfurados e topologicamente deformados, e nos quais o cidadão terá sabido reconhecer o refugiado que ele mesmo é, que é pensável hoje a sobrevivência política dos homens”.<sup>318</sup>

Toda essa leitura, seja a relativa à condição do *animal laborans* seja aquela acerca da necessidade de pensar o conceito-limite do refugiado, só faz sentido segundo Agamben num horizonte biopolítico, razão pela qual ele se apropria do conceito foucaultiano, o reformula e o projeta sobre o trabalho de Arendt a fim de alcançar sua maior produtividade possível. O que esperávamos, ao longo desse capítulo dedicado à biopolítica, era antes de tudo mostrar a pertinência do conceito para lermos vários eventos contemporâneos e conquistarmos sua inteligibilidade.

---

<sup>318</sup> AGAMBEN, 2015, p. 33.

### 3. A MODERNIDADE POLÍTICA SEGUNDO GIORGIO AGAMBEN

Finalmente, após esse percurso de estudo das principais fontes de Agamben para a construção de sua teoria sobre a biopolítica, estamos aptos a explorar mais detidamente alguns conceitos centrais de que o filósofo lança mão para compreender o nosso cenário bio-jurídico-político. Até o momento, pretendemos ter esclarecido as razões pelas quais o conceito de soberania e de exceção são tão caros a Agamben, bem como ter mostrado de que forma a exceção cria a complexa figura topológica da soberania, na qual direito e violência, interior e exterior, natureza e cultura, entram em uma zona de indistinção. Pretendemos também ter elucidado a pertinência de algumas noções de Foucault e de Arendt para a construção da noção de biopolítica por Agamben, sobretudo no que diz respeito à *tarefa* biopolítica da política Ocidental, de colocar a vida biológica no centro da questão do poder. Agamben vai muito além dos limites cronológicos da genealogia foucaultiana, pois entende os eventos políticos hodiernos como consumação de uma tradição milenar, de modo que eles tampouco não representariam um rompimento com a tradição política, tal como defendera Arendt. A partir de agora, discutiremos a questão do paradoxo da soberania e abordaremos a noção de soberania como *bando*. Por fim, discutiremos a noção de *homo sacer*, essa figura enigmática da qual Agamben lança mão como paradigma para a compreensão da modernidade. Importante aqui será a distinção entre *homo sacer* e vida nua.

#### 3.1 O PARTICULAR VIGOR DA LEI

A primeira parte de *Homo sacer* (2010) é dedicada ao que o autor chama de “lógica da soberania”. Até mais elucidativo do que o termo “lógica”, talvez Agamben devesse ter chamado o capítulo de “mistério” ou “enigma” da soberania, tendo em vista de que não se trata de um problema lógico propriamente dito a ser formulado e, então, resolvido.<sup>319</sup> A formulação do paradoxo da soberania, que parte da teorização de Schmitt sobre a relação entre o soberano e a exceção e chega ao problema ontológico do abandono do ente pelo ser do último Heidegger, visa mostrar antes de

---

<sup>319</sup> “o desatamento do *bando*, como aquele do nó górdio, não se assemelha tanto à solução de um problema lógico ou matemático quanto à de um enigma. A aporia metafísica mostra aqui a sua natureza política” (AGAMBEN, 2010, p. 54).

tudo um problema relacional de natureza ontológica que perpassa toda a tradição do pensamento Ocidental. Agamben olha para a história do pensamento não apenas como alguém que enxerga continuidades, mas sobretudo tentando mostrar como alguns problemas ontológicos e metafísicos fundamentais – que para o espanto dos leitores acarretam consequências políticas – são apreendidos e reformulados por grandes pensadores, de modo que em detrimento de sua primeira formulação permanecem tão contemporâneos quanto suas últimas reformulações. Como já mostramos, esse portal entre passado e presente é um ganho da arqueologia filosófica de Agamben, e, portanto, não deixa de ser algo que o autor aprendeu com Foucault e Arendt. A elucidação desses problemas é fruto de uma abordagem paradigmática, que visa justamente mostrar o parentesco das questões que aos olhos do historiador poderiam passar despercebidas.<sup>320</sup> É nesse sentido que o percurso de Agamben nesse primeiro capítulo de sua obra tem como verdadeiro ponto de partida a definição pindárica do *nómos basileús* como aquela expressão que detém o sentido (*Sinn*) fundamental que será legado a toda a tradição Ocidental e a sua formulação mais recente na modernidade sendo a *pura forma de lei* em Kant e o conto *Diante da lei* de Kafka.

Segundo Agamben, o paradoxo da soberania se anuncia na frase “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”<sup>321</sup>. Essa afirmação ganha sua máxima significação se aliada à ideia de Schmitt de que o soberano é aquele que declara o estado de exceção e, portanto, detém a capacidade de suspender o ordenamento jurídico sem ser dele excluído.<sup>322</sup> Refletir sobre o paradoxo da soberania nada mais é do que refletir sobre o conceito de soberania e sua relação com a instituição da ordem, isto é, o âmbito de referência do direito. Se por um lado a soberania é, seguindo Schmitt, a capacidade de instituir o estado de exceção, logo, de modo inverso, o ordenamento jurídico nada mais é do que o estado de normalidade no qual as leis são válidas e aplicáveis. O soberano, no entanto, justamente por poder instaurar o estado de exceção, detém a capacidade de suspender a validade do ordenamento jurídico, o que revela a complexa relação entre soberano, ordenamento e validade. O paradoxo, portanto, se revela na constatação de que o ordenamento jurídico contém dentro de si a previsão (essa sim, sempre válida de forma independente do ordenamento, o que é condição *sine qua non* da instituição do ordenamento

---

<sup>320</sup> AGAMBEN, 2009, p. 35.

<sup>321</sup> AGAMBEN, 2010, p. 22.

<sup>322</sup> AGAMBEN, 2010, p. 22.

jurídico) que autoriza o soberano a suspender sua validade, inclusive *in toto*. Uma topologia<sup>323</sup> dessa complexa estrutura permite visualizar, então, que o soberano se localiza, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Todas as normas do ordenamento jurídico são válidas e aplicáveis apenas durante o período em que normalidade é regra, com exceção da norma que prevê a possibilidade de suspensão da validade e aplicabilidade de todos os demais dispositivos legais, o qual reside no interior do ordenamento jurídico de forma sempre válida (é inderrogável em qualquer hipótese), embora tenha sua aplicação condicionada à atuação do soberano. Logo, pode-se dizer que o que confere validade a esse dispositivo excepcional – responsável por permitir a instauração do estado de exceção – é diverso do que aquilo que confere validade a todos os demais dispositivos legais. Isto é, assim como o soberano não pode estar inteiramente no interior do ordenamento jurídico para que seja possível suspendê-lo, também o dispositivo da exceção não pode estar inteiramente presente no ordenamento jurídico. Há, portanto, uma analogia entre o dispositivo da exceção e o soberano, tendo em vista que não mais apenas o soberano está dentro e fora, ao mesmo tempo, do ordenamento, mas que esse limite, ao que tudo indica, é também característico do dispositivo da exceção. É justamente por se situar nessa zona de indeterminação - entre o jurídico e o político, entre o ordenamento jurídico e a vida concreta – a partir da qual o soberano pode decidir sobre o estado de exceção que o *topos* do soberano se mostra um conceito-limite privilegiado a ser investigado.

Além da já citada formulação do paradoxo da soberania, Agamben ainda formula de duas outras formas igualmente elucidativas esse paradoxo da soberania: “a lei está fora dela mesma” e “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei”. Com essas formulações Agamben pretende mostrar que a soberania é o limite (no sentido de fim e de princípio) do ordenamento jurídico. Mas há algo ainda mais fundamental a ser compreendido, que subjaz a esse paradoxo da soberania, e a primeira forma de investigação dessa “topologia implícita no paradoxo” se dá por uma análise de uma longa citação sobre a exceção (*Ausnahme*), proposta por Schmitt em sua *Teologia Política*. Dessa citação podemos destacar alguns pontos: a exceção é aquilo que não se pode reportar, pois subtrai-se à hipótese geral; a exceção, subtraindo-se à hipótese geral, torna

---

<sup>323</sup> Assim como para descrever a relação entre o estado de natureza e o estado civil, Agamben lança mão da fita de Moebis ou ainda da garrafa de Klein – ele também se refere à garrafa de Leyden - para explicar essa complexa estrutura topológica. Conforme as notas dos tradutores de *Meios sem fim* (2015), p. 32, a “garrafa de Klein é uma superfície não orientável, na qual não há distinção entre interno e externo. Ela foi descrita pela primeira vez em 1882, pelo matemático alemão Félix Klein. A garrafa de Klein é um espaço topológico obtido pela união de duas fitas de Moebius, no entanto, diferentemente da fita de Moebius, que tem uma superfície com borda, a garrafa de Klein não possui borda”.

evidente com absoluta pureza o elemento formal especificamente jurídico que é a decisão; o caso de exceção em sua forma absoluta corresponde ao evento de criação da situação na qual possam ter eficácia as normas jurídicas; toda norma requer (i.e., pressupõe) uma estruturação normal das relações de vida sobre as quais elas poderão ser aplicadas e que poderão regular; essa normalidade de fato diz respeito à eficácia imanente da norma; decidir sobre essa normalidade (de modo análogo à decisão sobre a exceção, portanto) é prerrogativa do soberano; a essência da soberania estatal não é o monopólio da sanção – como o define Weber –, mas o monopólio da decisão.<sup>324</sup>

Tendo em vista a complexidade da relação entretida entre norma e exceção, Agamben lança mão da *exclusão* como uma primeira figura a fim de explicar como se dá essa relação. A exceção pode ser analogicamente comparada a uma exclusão, mas apenas na medida em que consideramos a exclusão num sentido bastante peculiar. Em vez da exclusão estabelecer um corte com a norma, uma ruptura para com esta, ela deve entreter com a norma uma *relação na forma de suspensão*. É por isso que em vez de a exceção ser aquilo que incide sobre a norma desaplicando-a, ou ainda, aquilo que barra a aplicação da norma, é “a norma [que] se aplica à exceção desaplicando-se desta”.<sup>325</sup> Essa arguta constatação de Agamben é coerente com a ideia de que a exceção é antes de tudo aquilo que instaura o âmbito de referência e validade da norma. O que está em questão desde essa primeira caracterização da exceção pela noção de exclusão é a busca pela melhor formulação do que Agamben chama de “particular vigor da lei” ou “pura forma da lei”. Insatisfeito com a figura da exclusão, Agamben recorre à chamada *relação de exceção*, que descreve a capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade e, mais particularmente, a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão, sem deixar de se relacionar com ela ao modo da suspensão – o que Agamben chamará de exclusão-inclusiva. Além de melhor caracterizar a exceção, a figura da *relação de exceção* permite a Agamben realizar um distanciamento da figura do excesso.<sup>326</sup> Tanto a figura de exclusão quanto a da relação de exceção, portanto, visam mostrar a especificidade da exceção referida por Agamben, que reside na criação

<sup>324</sup> AGAMBEN, 2010, p. 22-23.

<sup>325</sup> AGAMBEN, 2010, p. 24.

<sup>326</sup> Agamben afirma que a estrutura que ele está investigando não pode ser reduzida àquela destacada sobretudo pelo comentário de Blanchot a Foucault. Segundo Agamben, “na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, nesse sentido, localização (*Ortung*) fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas 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, p. 25-26).

de uma *zona de indistinção* entre externo e interno, caos e situação normal, o que torna possível tanto a validade do ordenamento quanto o particular vigor da lei. É nesse sentido preciso que a relação de exceção é comparada por Agamben à relação jurídica originária.

Mas a investigação da relação originária e fundamental que subjaz ao paradoxo da soberania e que confere validade ao ordenamento só pode ser apreendida em seu nível ontológico a partir de uma analogia com a *estrutura pressuponente da linguagem*.<sup>327</sup> Isso se deve ao fato de que a estrutura particular do direito tem seu fundamento nesta estrutura pressuponente da linguagem humana que exprime o vínculo de exclusão inclusiva de algo apenas por se encontrar nominada na linguagem. Ser falante e falar o direito são para Agamben correlatos necessários,<sup>328</sup> de modo que “à estratégia onto-teo-lógica, destinada a capturar o ser puro nas malhas do *logos*, responde a estratégia da exceção, que deve assegurar a relação entre violência anômica e direito”.<sup>329</sup> Dentre os aspectos comuns à linguagem e ao direito que tornam plenamente legítima a analogia feita por Agamben temos a independência entre a aplicação e a validade, tanto das normas, quanto dos signos linguísticos. Segundo Agamben:

A validade de uma norma jurídica não coincide com sua aplicação ao caso particular, por exemplo, em um processo ou em um ato executivo; ao contrário, a norma, justamente por ser geral, deve valer independentemente do caso particular. Aqui a esfera do direito mostra a sua essencial proximidade com aquela da linguagem.<sup>330</sup>

---

<sup>327</sup> Essa estrutura pressuponente da linguagem é um tema que perpassa praticamente todas as obras de Agamben, mesmo sem que ela seja literalmente citada. Trata-se de uma advertência linguística desenvolvida sobretudo no livro *A linguagem e a morte* (2006), mas que tem uma formulação concisa no ensaio “A coisa mesma”, em *A potência do pensamento* (2015). Nesse ensaio afirma Agamben: “A linguagem – a nossa linguagem – é necessariamente pressuponente e objetivante, no sentido em que, em seu acontecer, decompõe a coisa mesma, que nela e só nela se anuncia, em um ser *sobre o qual se diz* e um *poion*, uma qualidade e uma determinação *que ele se diz*. Ela su-põe e esconde o que traz à luz no próprio ato em que o traz à luz. A linguagem é, assim, sempre, segundo a definição retomada por Aristóteles (já enunciada por Platão, no Sofista, 262 e 6-7, e ainda implicitamente na distinção moderna entre sentido e denotação), *legein ti kata tinos*, dizer algo-sobre-algo; é sempre, portanto, linguagem pre-su-ponente e objetivante. A pressuposição é a própria forma da significação linguística: o dizer *kath’ hypocheimenou*, sobre um sujeito” (AGAMBEN, Giorgio. *A coisa mesma*. In. *A potência do pensamento*, Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 16).

<sup>328</sup> “Dizer, neste sentido, é sempre *ius dicere*” (AGAMBEN, 2010, p. 28) e “É por ser falante que o homem já se encontra, mesmo que de forma inconsciente, em relação de bando com a linguagem. Tanto a lei quanto a linguagem se mostram como aquele aberto imobilizante, afinal de contas, não se pode entrar no já aberto” (AGAMBEN, 2010, p. 59).

<sup>329</sup> AGAMBEN, 2004, p. 93.

<sup>330</sup> AGAMBEN, 2010, p. 27.

Assim como uma norma jurídica pressupõe uma exceção que é a sua condição de possibilidade – caso em que a validade da norma jurídica é assegurada, sem, no entanto, que ela esteja sendo aplicada – a *parole* pressupõe uma *langue* que é a sua condição de possibilidade – i.e., onde as palavras, os jogos gramaticais, existem e tem validade, com sua denotação, no entanto, restando suspensa. Nesse sentido, se por um lado, o lugar da potência – como aquilo que ainda não passou ao ato -, no âmbito do direito, é ocupado pela lei, por outro lado na linguagem, de forma análoga, o lugar da potência é ocupado pela *langue*. Se o funcionamento do direito exige que toda norma pressuponha uma exceção, lugar em que encontramos a figura pura e não sancionável da conduta prescrita, o funcionamento da linguagem exige que haja algo como uma *langue*, lugar em que encontramos a figura pura e sem denotação do signo linguístico que se tem em mente. A exceção soberana tem seu lugar no direito pela pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão; a exceção soberana tem seu lugar na linguagem pela pressuposição da referência denotativa na forma de sua suspensão. Logo, a exceção soberana, em Agamben, é muito mais do que uma estrutura do direito: trata-se, antes, de uma estrutura da própria linguagem, uma estrutura autenticamente ontológica, que mostra que a validade, tanto do sistema linguístico quanto do sistema jurídico, independe da efetiva aplicação ao caso concreto. A validade deles está ligada antes à criação do próprio âmbito de referência real. Tanto o direito quanto a linguagem, portanto, obedecem à “estrutura pressupponente da linguagem”, de modo a existirem e funcionarem (isto é, poderem passar ao ato) a partir da existência de um imediato (irrelato), não jurídico ou não linguístico, respectivamente<sup>331</sup>. “Tudo acontece, segundo Agamben, como se o direito e o *logos* tivessem necessidade de uma zona anômica (ou alógica) de suspensão para poder fundar sua referência ao mundo da vida”.<sup>332</sup>

Desenvolvendo algo que já estava bastante marcado em sua obra *A linguagem e a morte* (2006), Agamben afirma que essa estrutura pressupponente da linguagem foi primeiramente

---

<sup>331</sup> Nas palavras do próprio autor: “Como uma palavra adquire o poder de denotar, em uma instância de discurso em ato, um segmento da realidade, somente porque ela tem sentido até mesmo no próprio não denotar (isto é, como *langue* distinta de *parole*: é o termo na sua mera consistência lexical, independentemente de seu emprego concreto no discurso, assim a norma pode referir-se ao caso particular somente porque, na exceção soberana, ela vigora como pura potência, na suspensão de toda referência atual. E como a linguagem pressupõe o não linguístico como aquilo com o qual deve poder manter-se em relação virtual (na forma de uma *langue*, ou, mais precisamente, de um jogo gramatical, ou seja, de um discurso cuja denotação atual é mantida indefinidamente em suspenso), para poder depois denotá-lo no discurso em ato, assim a lei pressupõe o não jurídico (por exemplo, a mera violência enquanto estado de natureza) como aquilo com o qual se mantém em relação potencial no estado de exceção” (AGAMBEN, 2010, p. 27)

<sup>332</sup> AGAMBEN, 2004, p. 93.

percebida por Hegel, que afirmou que “o elemento perfeito – ele escreveu na *Fenomenologia do Espírito* - em que a interioridade é tão exterior quanto a exterioridade é interna, é a linguagem”.<sup>333</sup> Direito e linguagem têm, portanto, em comum essa estrutura, que antes de mais nada surge da relação entre a linguagem e o fato, entre o direito e o fato, relação essa fundada em suas zonas de indistinções. A conclusão de Agamben a respeito disso é que “em qualquer âmbito o pensamento do nosso tempo se encontra confrontado com a estrutura de exceção”<sup>334</sup>, de modo que não seria diferente com relação a nossa reflexão sobre a linguagem e sobre o direito. Tanto direito quanto linguagem são soberanos, o que equivale a dizer que tanto linguagem quanto o direito vivem em permanente estado de exceção, seja ele linguístico, seja ele jurídico. Isso, por sua vez, implica que, rigorosamente falando, não só “não existe um fora da língua”, como também “não existe um fora da lei”,<sup>335</sup> mas que, pelo contrário, tanto o direito quanto a linguagem têm na captura do não-direito e do não-linguístico sua condição de existência.

A relação entre norma e realidade implica a suspensão da norma, assim como, na ontologia, a relação entre linguagem e mundo implica a suspensão da denotação sob a forma de uma *langue*. Mas o que é igualmente essencial para a ordem jurídica é que essa zona – onde se situa uma ação humana sem relação com a norma – coincide com a figura extrema e espectral do direito, em que ele se divide em uma pura vigência sem aplicação (a forma da lei) e em uma aplicação sem vigência: a força de ~~lei~~.<sup>336</sup>

É a partir da constatação dessa estrutura pressuponente da linguagem que é também comum ao direito, que Saussure, Benveniste e outros linguistas puderam se dedicar a pensar algo como uma *langue* e que Kant pôde pensar algo como uma pura forma de lei.<sup>337</sup> É nesse momento que Agamben resolve aderir à sugestão de Jean-Luc Nancy e chamar de *bando* (do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano) a esta potência (no sentido próprio da *dýnamis* aristotélica, que é sempre também

---

<sup>333</sup> AGAMBEN, 2010, p. 28.

<sup>334</sup> AGAMBEN, 2010, p. 32.

<sup>335</sup> AGAMBEN, 2010, p. 35.

<sup>336</sup> AGAMBEN, 2004, p. 93.

<sup>337</sup> Edgardo Castro, nesse sentido, afirma que essa relação de bando, que equivale à relação de exceção, é um conceito que transcende a problemática da qual se ocupam especificamente as páginas de *Homo sacer* (2010). Essa mesma estrutura perpassa todos os âmbitos do pensamento do nosso tempo, com destaque para o caso da linguagem: “também ela [a linguagem] funciona como um mecanismo de exclusão-inclusiva. Como a lei pode ser aplicada na medida em que está em relação com um não aplicável; na língua (*langue*), distinta da fala (*parole*), os termos têm sentido independentemente de sua denotação e podem aplicar-se aos casos singulares na medida em que mantêm-se com eles em uma relação de pura potência” (CASTRO, 2012, p. 61).

*dýnamis mè energeîn*, isto é, potência de não passar ao ato) da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é, portanto, uma relação de bando.<sup>338</sup>

Agamben lança mão da sugestão de Jean-Luc Nancy para mostrar como se dá essa relação ininterrupta entre algo que é “entregado a uma separação” e o seu pressuposto. A noção de bando é usada por Agamben como uma estrutura histórico-ontológica que ilustra a operação realizada pela exceção soberana. É um termo que guarda em si uma aporeticidade semântica capaz de expressar a *dupla vinculação da exceção*. O que está em jogo no bando é a *captura* e a *exclusão* da vida, uma exclusão-inclusiva da vida. Mas essa exclusão não é um simples “retirar da relação com algo”, mas um “entregar à separação”, mantendo a relação na forma da suspensão. Chamamos de *Bando*,

(do antigo termo germânico que indica tanto a exclusão da comunidade como a insígnia do soberano) a essa estrutura original da lei, através da qual ela se conserva mesmo em sua suspensão e se aplica também ao que excluiu de si, que abandonou, isto é, baniu. O bando é, nesse sentido, a estrutura fundamental da lei, que exprime seu caráter soberano, o poder de incluir excluindo.<sup>339</sup>

Por isso, abandonada, e não mais “excluída”, será a melhor definição para o status dessa vida capturada pela soberania. O que Agamben chama de bando, portanto, é a potência da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. O banido não é apenas posto fora da lei, como se essa lhe fosse indiferente, mas é o *abandonado* e colocado em risco num umbral de indistinção entre interior e exterior, direito e fato, *bíos* e *zoé*.

É a partir da noção de bando que Agamben parece expor em sua forma mais explícita o paradoxo da soberania segundo o qual “não há um fora da lei”.<sup>340</sup> Isto é, uma vez que consideramos que a exceção é a estrutura da soberania, esta já não pode mais ser concebida exclusivamente numa acepção puramente política, nem mesmo puramente jurídica. A soberania, tendo sua estrutura pensada a partir da exceção, não pode ser pensada como o resultado de uma potência externa ao direito (Schmitt), nem como uma norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen). *A soberania é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria*

---

<sup>338</sup> AGAMBEN, 2010, p. 35.

<sup>339</sup> AGAMBEN, 2015, P. 225.

<sup>340</sup> AGAMBEN, 2010, p. 35.

*suspensão*. A relação originária da lei para com a vida a partir dessa caracterização da soberania em função da exceção não é a de aplicação, mas a de *a-bandono*, o que quer dizer que a lei só pode ser aplicada porque ela também é válida quando está suspensa e, em última instância, a vida resta à mercê do poder, é abandonada a ele. Nas palavras do autor:

É nesse sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: não existe um fora da lei'. *A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*. A potência insuperável do *nómos*, a sua originária 'força de lei', é que ele mantém a vida em seu bando abandonando-a.<sup>341</sup>

Disso podemos reter que é a capacidade da regra de suspender a si mesma o que a constitui como regra. Ao se autosuspender, a regra entraria num estado que Agamben, na esteira de Scholem e sua interpretação sobre a o processo kafkiano<sup>342</sup>, afirma como sendo o da “vigência sem significado”. É em vista desse particular “vigor” da lei, dessa sua capacidade de continuar vigente, embora sem produzir seus efeitos, que a lei é constituída como lei. “Vigência sem significado”, “pura forma de lei” e “forma vazia da relação”: são essas as outras formas pelas quais Agamben se refere a essa relação de exceção, ou ainda, de bando. Em *Estado de exceção* (2004), o italiano também acrescenta nesse sentido que “o gesto mais singular de Kafka não consiste em ter conservado, como pensa Scholem, uma lei que não tem mais significado, mas em ter mostrado que ela deixa de ser lei para confundir-se inteiramente com a vida”.<sup>343</sup>

<sup>341</sup> AGAMBEN, 2010, p. 35.

<sup>342</sup> Agamben retoma essa estrutura da linguagem, comum também à estrutura da lei, a partir do conto *Diante da lei*, de Kafka. A interpretação de Agamben destaca a entrega do camponês - que se vê diante da porta aberta para si – como uma entrega à potência própria e máxima da lei. A lenda narrada por Kafka mostra nada menos que a estrutura de bando da lei, que corresponde ao modelo da exceção soberana. O intuito de Kafka, segundo Agamben, é o de denunciar que justamente no ponto em que a lei não prescreve mais nada, isto é, no momento em que a lei se mostra em sua forma pura, como potência pura, é que ela se afirma com mais força (AGAMBEN, 2010, p. 55). Não deixamos de encontrar novamente uma analogia com a linguagem que mantém o homem em seu bando. É por ser falante que o homem já se encontra, mesmo que de forma inconsciente, em relação de bando com a linguagem. Tanto a lei quanto a linguagem sem mostram como aquele aberto imobilizante, pois afinal de contas, não se pode entrar no já aberto. Nesse sentido, conclui Agamben que “o nosso tempo está, de fato, defronte da linguagem como, na parábola, o camponês está diante da porta da lei” (AGAMBEN, 2010, p. 59).

<sup>343</sup> AGAMBEN, 2004, p. 97. Vale notar que Agamben faz essa observação enquanto comenta o sintagma “força de lei”, o qual também deve ser compreendido como uma das formulações referentes a esse particular vigor da lei que comentamos. A expressão “força de lei”, que remete à Conferência feita em 1989 na Cardozo School of Law, em Nova York, por Jacques Derrida, intitulada *Força de lei: o fundamento místico da autoridade* define “um ‘estado da lei’ em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem ‘força’) e em que, de outro lado, atos que não tem valor de lei adquirem sua ‘força’” (AGAMBEN, 2004, p. 61).

Além de Kafka, outro autor que teria compreendido e formulado de forma precisa a estrutura do *bando* teria sido Kant.<sup>344</sup> Segundo Agamben, Kant foi o autor que primeiro introduziu na modernidade essa estrutura de *bando*, o que se deu a partir da elaboração da *simples forma da lei* (*die bloß Form des Gesetzes*) na *Crítica da razão prática*. Trata-se nada menos que a formulação da “lei reduzida ao ponto zero do seu significado e que, todavia, vigora como tal”<sup>345</sup>, e com a qual nos deparamos novamente com a descrição de Scholem a “vigência sem significado”. A ética kantiana, portanto, apesar de uma formulação brilhante do problema ontológico que diz respeito à validade das normas morais, independentemente de sua real aplicação<sup>346</sup> (com abstração, inclusive, de toda matéria), teria ao mesmo tempo o limite do reconhecimento dessa estrutura, que diz respeito à estrutura soberana que Agamben pretende superar. O que interessa a Agamben é justamente a superação do reconhecimento dessa estrutura de *bando*<sup>347</sup>, enquanto pura forma da relação, da colocação de uma relação com o irrelato. E é aqui que podemos compreender o *bando* como forma limite da relação<sup>348</sup>, razão pela qual Agamben busca um pensamento para além da relação, isto é, um pensamento que leve ao extremo o pensamento sobre o abandono, sobre a potência sem relação ao ato, sobre o *factum* político-social, para além da forma de um relacionamento. Nesse sentido, afirma Agamben:

---

<sup>344</sup> A respeito da sintonia entre o pensamento de Kafka e o de Kant, além da crítica à forma de lei, tal como formulada pelo segundo e denunciada pelo primeiro, afirma Agamben: “É assombroso que Kant tenha descrito deste modo, com quase dois séculos de antecedência e nos termos de um sublime ‘sentimento moral’, uma condição que, a partir da Primeira Guerra Mundial, se tornaria familiar nas sociedades de massa e nos grandes estados totalitários de nosso tempo. Dado que a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção (...). Assim como o caráter puramente formal da lei moral fundamenta para Kant a sua pretensão universal de aplicação prática em qualquer circunstância, do mesmo modo, na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida. A existência e o próprio corpo de Josef K. coincidem, no fim, com o Processo, *são* o Processo” (AGAMBEN, 2010, p. 58).

<sup>345</sup> AGAMBEN, 2010, p. 57.

<sup>346</sup> Em *Opus dei* (2013) Agamben explora bastante a ética kantiana em termos de “ontologia do comando”.

<sup>347</sup> Num texto dedicado ao conceito de exilado, Agamben, seguindo o que parece ser uma de suas principais táticas, reformula a noção de *bando* a partir da peculiaridade da condição do exilado. “*Si esto es verdad, el exilio no es, pues, una relación jurídico-política marginal, sino la figura que la vida humana adopta en el estado de excepción, es la figura de la vida en su inmediata y originaria relación con el poder soberano. Por eso no es ni derecho ni pena, no está ni dentro ni fuera del ordenamiento jurídico y constituye un umbral de indiferencia entre lo externo y lo interno, entre exclusión e inclusión. Esta zona de indiferencia, en la que el exiliado y el soberano comunican mediante la relación de bando, constituye la relación jurídico-política originaria, más original que la oposición entre amigo y enemigo que, según Schmitt, define la política. El sentimiento de extrañamiento de quien está en el bando del soberano es más extraño que toda enemistad y todo sentimiento de extrañamiento y, al mismo tiempo, más íntimo que toda interioridad y toda ciudadanía*” (AGAMBEN, 1996, pp. 13-14).

<sup>348</sup> AGAMBEN, 2010, p. 36.

Ler esta relação como vigência sem significado, ou seja, como o ser abandonado *a e por* uma lei que não prescreve nada além de si mesma, significa permanecer dentro do nihilismo, ou seja, não levar ao extremo a experiência do abandono. Somente onde este se desata de toda ideia de lei e de destino (aqui compreendidas a kantiana forma de lei e a vigência sem significado), o abandono é verdadeiramente experimentado como tal. É necessário, por isso, manter-se aberto à ideia de que a relação de abandono não seja uma relação, *que o ser conjunto do ser e do ente não tenha a forma da relação*. Isto não significa que eles agora flutuem cada um por sua conta: mas antes, que se constituam, agora, sem relação. Mas isto implica nada menos que tentar pensar o *factum* político-social não mais na forma de um relacionamento.<sup>349</sup>

É justamente por tentar pensar uma política a partir de sua matriz ontológica que Agamben recorre a Heidegger ao final da primeira parte de *Homo sacer* (2010), a fim de inscrever o seu projeto político também numa linha de superação da metafísica<sup>350</sup>, e, portanto, de uma política comprometida com a captura da vida pela noção de biopolítica. Agamben quer pensar uma política para além da relação, concentrando-se especificamente na condição de abandonado, mas sem se reportar à lei e à sua estrutura de captura. A soberania é justamente aquele conceito que devemos superar, pois é ela que descreve a *relação* que existe entre potência e ato, ser e ente, linguagem e referência. A soberania é esse dispositivo constituído por nossa tradição metafísica a partir de uma estrutura pressuponente, em que o ato, a lei e a linguagem sempre se relacionam a um irrelato, à potência, ao não jurídico, ao não linguístico (ou inefável). Agamben indica que o pensamento de Heidegger a respeito da *Ereignis*<sup>351</sup> se propôs a pensar mais à frente dessa estrutura relacional, mas ele teria sido insuficiente. A proposta de Agamben para pensar a superação dessa relação deve partir, como veremos na próxima seção, de suas categorias e conceitos ontológicos, isto é, exige uma reformulação da ontologia e da política pensando-se um horizonte de superação da estrutura de bando.<sup>352</sup> É nesse contexto que Agamben anuncia uma temática que lhe será muito cara nos próximos volumes da série *Homo sacer*:

---

<sup>349</sup> AGAMBEN, 2010, p. 65.

<sup>350</sup> “O problema aqui é o mesmo que Heidegger, nos *Beiträge zur Philosophie*, enfrenta sob a rubrica da *Seinverlassenheit*, do abandono do ente pelo ser, ou seja, nada menos que o problema da unidade-diferença entre ser e ente na idade da consumação da metafísica” (AGAMBEN, 2010, p. 64).

<sup>351</sup> “Por isto Heidegger pode escrever que, na *Ereignis*, ele procura pensar o ‘ser sem referência ao ente’, o que equivale a nada menos que tentar pensar a diferença ontológica não mais como uma relação – ser e ente além de todo possível relacionamento” (AGAMBEN, 2010, p. 66).

<sup>352</sup> Segundo Agamben, mesmo após a deposição do direito que se relaciona à violência mítica há uma figura possível do direito: “porém, trata-se de um direito que não tem mais força nem aplicação, como aquele em cujo estudo mergulha o ‘novo advogado’ folheando ‘os nossos velhos códigos’; ou como aquele que Foucault talvez tivesse em mente quando falava de um ‘novo direito’, livre de toda disciplina e de toda relação com a soberania” (AGAMBEN, 2004, p. 97).

O tema do *désœuvrement*, da inoperância como figura da plenitude do homem ao fim da história, que aparece pela primeira vez na crítica de Kojève sobre Queneau, foi retomado por Blanchot e por Jean-Luc Nancy, que o colocou como centro de seu livro sobre a *Comunidade inoperante*. Tudo depende aqui do que se entende por ‘inoperância’. Esta não pode ser nem a simples ausência de obra (como em Bataille) nem uma forma soberana e sem emprego da negatividade. O único modo coerente de compreender a inoperância seria o de pensá-la como um modo de existência genérica da potência, que não se esgota (como ação individual ou aquela coletiva, compreendida como a soma das ações individuais) em um *transitus de potentia ad actum*.<sup>353</sup>

Por caracterizar o estado de exceção a partir da estrutura ontológico-política do bando é que o problema jurídico-político da exceção soberana se torna um problema estritamente biopolítico. Para o italiano, o bando consiste num dispositivo biopolítico que inclui a vida no ordenamento jurídico, mas o faz apenas na forma de uma exclusão. Isso significa que para Agamben a exceção é o segredo mais íntimo da soberania, sua forma mais originária. Isso também significa que Agamben apenas toma a definição de soberania de Schmitt como ponto de partida, colocando agora a soberania não mais como a capacidade daquele que se diz soberano em decidir o estado de exceção, mas como uma estrutura originária pertencente ao direito, por meio da qual ele próprio é capaz de capturar a vida, ou mesmo de fazer da vida sua essência<sup>354</sup>. Com efeito, deixa-se de contar com a existência de um sujeito que realiza as operações que Schmitt atribui ao soberano<sup>355</sup> – seja ele um indivíduo, um grupo de indivíduos ou o povo -, como a da decisão sobre o estado de exceção, isto é, da aplicação ou não da lei. A soberania em Agamben, assim como a relação de exceção, aparecem como uma qualidade do direito – apesar de não exclusiva a ele.

A partir dessa cumplicidade entre política e biopolítica no ocidente, isto é, dessa relação intrínseca e necessária entre poder soberano e vida nua, Agamben se vê autorizado a enunciar uma de suas grandes teses que tem um caráter conclusivo na primeira parte de *Homo sacer* (2010): a relação política originária é o *bando*, relação essa que foi desnudada sobretudo na modernidade com o fenômeno do campo de concentração.<sup>356</sup> Nesse sentido é que a biopolítica ocupa o lugar de

<sup>353</sup> AGAMBEN, 2010, p. 67. Discutir o tema da inoperatividade foge à pretensão do presente trabalho, restando-nos apenas a menção de que Agamben em *O tempo que resta* (2016) defende, a partir de um comentário à *Carta de São Paulo aos Romanos* que a crítica de Paulo não deve ser entendida (como defende Badiou) como um ato de abolição ou substituição da lei, porém mais como uma suspensão da lei. Isto é, *a lei se torna inoperante (katargêsis)*.

<sup>354</sup> Basta lembrar da epígrafe de Savigny em *Homo sacer* (2010): “*Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen*”.

<sup>355</sup> “A decisão não é aqui a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido” (AGAMBEN, 2010, p. 32).

<sup>356</sup> AGAMBEN, 2010, p. 176.

matriz originária sobre a qual se funda a política no ocidente. A partir dessa constatação Agamben lança mão de uma das grandes contribuições das análises feitas por Foucault, que diz respeito ao aspecto eminentemente produtivo do poder, a fim de elucidar sua segunda grande tese: “o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*”.<sup>357</sup> Dessa forma, a vida nua não é concebida como um dado natural, mas um produto do poder soberano. Assim, não há que se falar - ao menos para Agamben - numa vida isenta às malhas do poder (uma conclusão que compartilha com Foucault), numa vida pré-estatal, pré-contratual, tal como os mitologemas liberais costumam propor. A vida na reflexão agambeniana está sempre já capturada, já inscrita no registro, nos códigos e nos dispositivos do biopoder e do *nómos*.

### 3.2 DÝNAMIS E NÓMOS

Uma das demonstrações mais fascinantes no interior de *Homo sacer* (2010) do que podemos chamar de princípio de soberania está no traslado da estrutura de *bando* que a caracteriza para a relação entre poder constituinte e poder constituído, que no ensaio de Benjamin ganha as formas de violência que põe o direito e violência que conserva o direito. Essa relação consiste no lugar privilegiado em que o paradoxo da soberania adquire sua máxima problematidade – seu sentido polêmico. Essa formulação é feita pelo próprio Agamben na seguinte passagem: “como o poder soberano se pressupõe como estado de natureza, que é assim mantido em relação de *bando* com o estado de direito, assim ele se divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em seu relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença”<sup>358</sup>. Como podemos observar, a mesma estrutura do paradoxo da soberania, que coloca em articulação e indistinção exterior e interior, antes e depois, fato e direito, jurídico e político, *phýsis* e *nómos*, pode aqui ser reconhecida.

No que diz respeito à relação entre poder constituinte e poder constituído, Agamben destaca duas tendências opostas de sua interpretação na teoria jurídica. De um lado temos a tese que afirma “o caráter originário e irreduzível do poder constituinte, que não pode ser de modo algum

---

<sup>357</sup> AGAMBEN, 2010, p. 176.

<sup>358</sup> AGAMBEN, 2010, p. 47.

condicionado e constringido por um ordenamento jurídico determinado e se mantém necessariamente externo a todo poder constituído”<sup>359</sup>; de outro lado, temos a tese “que desejaria reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na constituição e põe de lado como pré-jurídico ou meramente factual o poder do qual nasceu a constituição”.<sup>360</sup> Além disso, as doutrinas de direito público e manuais de ciência política encontram grande dificuldade na distinção e harmonização de ambos, como no caso do cientista político francês Georges Burdeau citado por Agamben, e que ingenuamente, parece detectar a razão da dificuldade da distinção:

A razão disto [a dificuldade em formular e manter a distinção entre poder constituinte e poder constituído]- lê-se em um tratado de ciência política – é que, se se pretende dar o seu verdadeiro sentido à distinção entre poder constituinte e poder constituído, é preciso necessariamente colocá-los em dois planos diversos. Os poderes constituídos existem somente *no* Estado: inseparáveis de uma ordem constitucional preestabelecida, eles necessitam de uma moldura estatal na qual manifestam a realidade. O poder constituinte, ao contrário, situa-se *fora* do Estado; não lhe deve nada, existe sem ele, é fonte cujo uso que se faz de sua corrente não pode jamais exaurir.<sup>361</sup>

Indo além dessas possibilidades previstas pela doutrina positivista, Agamben afirma como ponto de partida justamente aquilo que é visto como um obstáculo pelos comentadores do direito. O italiano passa longe de distinções analíticas e esquematizadas como as de Burdeau, cuja distinção pressupõe um *fora* e um *dentro* do Estado. Poder constituinte e poder constituído entretém, segundo Agamben, uma relação de insuprimível ambiguidade,<sup>362</sup> e isso se deve, como veremos, à estrutura de *bando* que dá forma à soberania. O verdadeiro problema para Agamben, portanto, seguindo uma intuição schmittiana, não é o da distinção entre poder constituinte e poder constituído, mas a estrutura que subjaz a essa distinção e, mais precisamente, a distinção entre poder constituinte e poder soberano.<sup>363</sup> Em *O nómos da Terra* (2014) podemos encontrar um posicionamento de

<sup>359</sup> AGAMBEN, 2010, p. 46.

<sup>360</sup> AGAMBEN, 2010, p. 46.

<sup>361</sup> (Burdeau, apud. AGAMBEN, 2010, p. 46).

<sup>362</sup> Segundo o filósofo, “Pois ainda que o poder constituinte, como violência que põe o direito, seja certamente mais nobre que a violência que o conserva, ele não possui, porém, em si nenhum título que possa legitimar a sua alteridade, e mantém, aliás, com o poder constituído um relacionamento ambíguo e insuprimível” (AGAMBEN, 2010, p. 47).

<sup>363</sup> Segundo Agamben: “O problema fundamental não é, aqui, tanto aquele (não fácil, no entanto teoricamente solúvel) de como conceber um poder constituinte que não se esgote jamais em poder constituído, quanto aquele, muito mais árduo, de distinguir claramente o poder constituinte do poder soberano” (AGAMBEN, 2010, p. 48). Dentre as soluções para a conservação do poder constituinte numa ordem constituída Agamben cita a “revolução permanente” trotskista e “revolução ininterrupta” maoísta.

Schmitt que pode ser perfeitamente trasladado para a compreensão da relação de Agamben com a doutrina e legislação positivista da qual ambos se afastam:

É fácil compreender, em princípio, esse típico contraste entre constituinte e constituído. A diferenciação entre os atos constituintes e instituições constituídas, a contraposição entre *ordo ordinans* [ordem ordenante] e *ordo ordinatus* [ordem ordenada], entre *pouvoir constituant* [poder constituinte] e *pouvoir constitué* [poder constituído], é, em geral, conhecida e corrente. Mas, em todas as épocas, os juristas do direito positivo, isto é, do direito constituído e posto, habituaram-se a ter em vista apenas a ordem existente e os eventos no interior dessa ordem, ou seja, apenas o âmbito do firmemente ordenado, do já constituído e, em particular, somente o sistema de uma determinada legalidade estatal. Eles rejeitam de bom grado a questão referente aos eventos que fundam uma ordem, qualificando-a de não jurídica. Consideram razoável remeter toda legalidade à constituição ou à vontade do Estado, concebido como pessoa. Quanto à questão ulterior sobre a origem dessa constituição ou sobre o surgimento de um Estado, aceitam ambos – o surgimento de uma constituição e o surgimento de um Estado – como um mero dado, como um fato. Em tempos de uma segurança não problemática, tal perspectiva tem certo significado prático, especialmente considerando-se que a moderna legalidade é, acima de tudo, o modo de funcionamento da burocracia estatal, a qual não se interessa pelo direito de sua origem, mas apenas pela lei de seu funcionamento. A despeito disso, a teoria dos eventos constituintes e das formas de manifestação de um poder constituinte faz parte da discussão no âmbito da ciência jurídica. Existem muitos tipos de direito. Não existe apenas a legalidade estatal, mas também um direito pré, extra e interestatal.<sup>364</sup>

Seguindo ainda a leitura das intuições de Schmitt, Agamben afirma que para o jurista alemão o poder constituinte é uma vontade política capaz de “tomar a decisão concreta fundamental sobre a espécie e a forma da própria existência política (...) [existindo] antes e acima de qualquer procedimento legislativo constitucional”,<sup>365</sup> de modo que não se confunde nem com o plano da norma nem, *ao menos teoricamente*, com o poder soberano.<sup>366</sup> Apesar disso, Agamben afirma que em função dessa simetria de excesso com relação ao poder constituído, poder constituinte e poder soberano tendem a convergir.

É nesse contexto que Agamben tece uma crítica e um elogio à obra *O poder constituinte* de Negri. Segundo Agamben, Negri pretende pensar o poder constituinte em sua irreduzibilidade a qualquer forma de ordem constituída, o que implicaria, juntamente a isso, a interdição de sua recondução ao princípio de soberania. Segundo Negri:

<sup>364</sup> SCHMITT, 2014, p. 82.

<sup>365</sup> SCHMITT, apud AGAMBEN, 2010, p. 49.

<sup>366</sup> Agamben lembra, também junto a Schmitt, que Sieyès identifica poder constituinte e nação, de modo a eliminar um critério de distinção entre os dois (AGAMBEN, 2010, p. 47 e 49).

A verdade do poder constituinte – ele escreve – não é aquela que (seja de que modo for) lhe pode ser atribuída pelo conceito de soberania. Não é esta, porque o poder constituinte não só não é (como é óbvio) uma emanção daquele constituído, mas nem ao menos a instituição do poder constituído: ele é o ato da escolha, a determinação pontual que abre um horizonte, o dispositivo radical de algo que não existe ainda e cujas condições de existência preveem que o ato criativo não perca na criação as suas características. Quando o poder constituinte coloca em ação o processo constituinte, toda determinação é livre e permanece livre. A soberania ao contrário se apresenta como fixação do poder constituinte, portanto como fim deste, como esgotamento da liberdade de que este é portador.<sup>367</sup>

A crítica de Agamben é que tal definição de poder constituinte enquanto *praxe livre*, incondicionada pela ordem constituída, é ainda insuficiente para demarcar sua alteridade em relação ao poder soberano a partir da análise da estrutura original da soberania como *bando*. Isso se deve ao fato de que para Agamben, também o poder soberano, na esteira de Schmitt, é incondicionado pela ordem constituída. Basta lembrarmos das formulações do paradoxo da soberania, que afirmam o *topos* privilegiado e acima da lei ocupado pelo poder soberano para a instituição do ordenamento jurídico.

Por outro lado, Agamben se interessa pelo deslocamento da questão política para as categorias ontológicas feito por Negri,<sup>368</sup> de modo que a “dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação entre potência e ato, o que exige nada menos que repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto”.<sup>369</sup> É preciso, no entanto, ir além de Negri, e pensarmos não apenas a relação entre ato e potência, mas o para além da relação ela mesma. Segundo Agamben, o problema de uma formulação para além da estrutura de *bando* exige antes de tudo um pensamento para além da *relação*, sobretudo, além daquela relação entre os modos de ser anunciados por Aristóteles, que parece ter penetrado tão profundamente nosso vocabulário que talvez nem sejamos mais tão conscientes dela.<sup>370</sup> Ao que tudo indica, o problema enfrentado por Agamben nesse sentido não é o fato do poder político no Ocidente estar relacionado às categorias de ato e potência, mas, antes, o problema seria a própria

<sup>367</sup> NEGRI, apud. AGAMBEN, 2010, P. 50.

<sup>368</sup> “O interesse do livro de Negri reside, sobretudo, na perspectiva última que ele abre, ao mostrar como o poder constituinte, uma vez pensado em toda a sua radicalidade, cesse de ser um conceito político em sentido estrito e se apresente necessariamente como uma categoria da ontologia” (AGAMBEN, 2010, p. 50).

<sup>369</sup> AGAMBEN, 2010, p. 50.

<sup>370</sup> Ao menos no que diz respeito à potência, Agamben afirma: “o vocabulário da potência penetrou tão profundamente em nós que não percebemos que, nessas linhas, surge pela primeira vez um problema fundamental, que, como tal, vem à luz na história do pensamento ocidental só em alguns momentos decisivos” (AGAMBEN, *A potência do pensamento* In. *A potência do pensamento*, Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 244).

*forma da relação* entre os modos “em que o ser se diz”, que Agamben sugere ser a fórmula mais acabada da aporia metafísica que constitui o paradoxo da soberania. A “forma de lei” trabalhada na seção anterior, equivale à estrutura do *bando*, a qual, por sua vez, consiste numa reformulação da relação de exceção e, como constatamos agora, diz respeito à concepção prevalecente da relação entre potência e ato, tratando-se sempre de uma relação que se articula por meio de uma suspensão. Com efeito, por mais que Agamben afirme que um dos méritos de Negri tenha sido o de transportar o problema sugerido pelas categorias políticas em questão para a ontologia, o verdadeiro problema, que é a estrutura do *bando*, continua intocado. Com efeito, o anúncio do problema de Negri como sendo o da “constituição da potência” deve nos conduzir ao pensamento de uma nova e coerente ontologia da potência, que não atribua uma primazia ontológica ao ato e sua relação com a potência.<sup>371</sup>

Segundo Agamben, o problema da autonomia do poder constituinte é análogo ao problema da autonomia da potência. A relação de cada um, respectivamente, com o poder constituído e com o ato é eivada de ambiguidade. “No pensamento de Aristóteles, segundo o italiano, de fato, por um lado, a potência precede o ato e o condiciona e, por outro, parece permanecer essencialmente subordinada a ele”.<sup>372</sup> Contra aqueles, no entanto, que pretendem reduzir a potência ao ato – o que serve também para aqueles que pretendem reduzir o poder constituinte ao poder constituído -, Agamben segue Aristóteles e reitera a existência autônoma da potência, isto é, reafirma a existência da potência como detentora de consistência própria, para além de uma mera possibilidade lógica – condição de possibilidade – do ato. É decisivo nesse sentido que Agamben destaque a “doutrina da natureza anfíbia de toda potência”,<sup>373</sup> que diz respeito à possibilidade da potência poder, ou não, passar ao ato,<sup>374</sup> de modo a assegurar que na eventual passagem ao ato a potência não se esvaneça

---

<sup>371</sup> “Somente uma conjugação inteiramente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade e dos outros *páthe toû óntos*, poderá, de fato, permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do bando soberano. Até que uma nova e coerente ontologia da potência (mais além dos passos que nesta direção moveram Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável” (AGAMBEN, 2010, p. 50-51).

<sup>372</sup> AGAMBEN, 2010, p. 51.

<sup>373</sup> AGAMBEN, *Potência do pensamento*, 2015, p. 250.

<sup>374</sup> Seguem as passagens citadas por Agamben de Aristóteles que corroboram sua leitura: “A impotência [*adynamia*] [e uma privação contrária à potência [*dynamei*]]. Toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo [do qual é potência; *tou autou kai kata to auto passa dynamis adynamia*]” (AGAMBEN, *Potência do pensamento*, 2015, p. 249); “O que é potente [*to dynaton*] pode [*endecheitaí*] não ser em ato [*me energein*]. O que tem a potência de ser tanto poder ser como não ser. Um mesmo tem de fato a potência de ser e de não ser [*to auto ara dynaton kai me einai*]”

imediatamente. O essencial destacado por Agamben é que “*Adynamia*, ‘impotência’, não significa aqui ausência de toda potência, mas potência de não (passar ao ato), *dynamis me energein*”.<sup>375</sup> Por conseguinte, é a partir da consideração da potência perfeita<sup>376</sup> ou anfíbia (que é, ao mesmo tempo, potência de ser e de não-ser, de fazer e não-fazer), que Agamben pode compreender como se dá a passagem da potência ao ato em Aristóteles: “O potente pode passar ao ato somente no ponto em que depõe a sua potência de não ser (a sua *adynamía*). Esta deposição da impotência não significa a sua destruição, mas é, ao contrário, a sua realização, o voltar-se da potência sobre si mesma para doar-se a si mesma”.<sup>377</sup> É interpretando as condições dessa “deposição”, que não dizem respeito a uma alteração, nem a uma destruição, mas a um conservar-se, a um “doar-se a si mesma”, que Agamben pode afirmar a relação entre ato e potência como a relação arquetípica da soberania:

Descrevendo deste modo a natureza mais autêntica da potência, Aristóteles legou, na realidade, à filosofia ocidental o paradigma da soberania. Dado que, à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do *bando* soberano, que aplica-se à exceção desapplicando-se. A potência (no seu dúplice aspecto de potência de e potência de não) é o modo através do qual o ser se funda *soberanamente*, ou seja, sem nada que o preceda e determine (*superiorem non recognoscens*), senão o próprio poder não ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si.<sup>378</sup>

E prossegue:

Daí a constitutiva ambiguidade da teoria aristotélica da *dynamis-energeia*: se para um leitor, o qual percorra o livro *Theta* da *Metafísica* com olhar desimpedido dos preconceitos da tradição, jamais fica claro se o primado pertença efetivamente ao ato, ou antes à potência, isto não é por causa de uma indecisão ou, pior, de uma contradição do

---

(AGAMBEN, *Potência do pensamento*, 2015, p. 250); “é potente aquilo, para o qual, quando se realiza o ato do qual se disse ter a potência, nada será de potente não ser” (ARISTÓTELES, apud AGAMBEN, 2010, p. 52).

<sup>375</sup> AGAMBEN, *Potência do pensamento*, 2015, p. 249. Vale notar a interessante reflexão feita por Agamben da relação entre “potência” e “faculdade”, que o leva a afirmar que “ter uma potência, ter uma faculdade significa: ter uma privação” (AGAMBEN, *Potência do pensamento*, 2015, p.245). Em última instância, conduzindo essa reflexão até o que ele chama de uma “arqueologia da subjetividade”, Agamben afirma: “A ambivalência específica de toda potência humana, que, em sua estrutura originária, mantém-se em relação com sua privação, é sempre – e em relação à mesma coisa – potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer. É essa relação que constitui, para Aristóteles, a essência da potência. O vivente, que existe no modo da potência, pode sua própria impotência, e só desse modo possui sua potência. Ele pode ser e fazer porque se mantém em relação com seu não-ser e não-fazer” (AGAMBEN, *Potência do pensamento*, 2015, p. 250).

<sup>376</sup> Nome dado por Avicena à potência que pode não passar ao ato. Cf. AGAMBEN, 2010, p. 51.

<sup>377</sup> AGAMBEN, 2010, P. 52.

<sup>378</sup> AGAMBEN, 2010, p. 53.

pensamento do filósofo, mas porque potência e ato não são mais que dois aspectos do processo de autofundação soberana do ser. A soberania é sempre dúplice, porque o ser se autossuspende mantendo-se, como potência, em relação de *bando* (ou abandono) consigo, para realizar-se então como ato absoluto (que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência). No limite potência pura e ato puro são indiscerníveis, e esta zona de indistinção é, justamente, o soberano (na *Metafísica* de Aristóteles, isto corresponde à figura do ‘pensamento do pensamento’, ou seja, de um pensamento que pensa em ato somente a própria potência de pensar).<sup>379</sup>

Está aí demonstrada a dificuldade de se pensar o problema fundamental político do Ocidente, que, sendo muito mais complexo do que a reflexão sobre o esgotamento do poder constituinte no poder constituído, diz respeito à relação do poder constituinte com o poder soberano que se dá na forma da estrutura de *bando*. O verdadeiro desafio, portanto, está em pensarmos a existência da potência não como meramente autônoma, mas como independente do ato, o que implicaria pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação, seja até mesmo daquela relação limite que é o *bando* soberano.

### 3.3 SACRATIO E EXCEÇÃO

Até agora ocupamo-nos da análise da estrutura enigmática e topológica da soberania, destacando sua estrutura de exceção ou de *bando*. Já sabemos que é a vida nua o verdadeiro portador do *bando* soberano, isto é, aquele resíduo que ao mesmo tempo em que é produto, é também fundamento do poder soberano e que serve, em última instância, denexo entre direito e violência. Na presente seção, o que buscaremos elucidar é justamente o aspecto de sacralidade da vida de que a vida nua fora investida num certo momento da história do Ocidente, conscientes de que se trata de algo bastante estranho às raízes gregas do nosso pensamento jurídico-político. A pista dessa pesquisa foi encontrada por Agamben já no ensaio de 1921, *Para uma crítica da violência* (2011), de Walter Benjamin, que intuiu a necessidade de se indagar sobre o dogma da sacralidade da vida, sobretudo a partir do conceito de *bloß Leben*, que Agamben traduz por vida nua.<sup>380</sup> A vida nua ou mera vida aparece no ensaio benjaminiano como um dos elementos-chave

---

<sup>379</sup> AGAMBEN, 2010, p. 53.

<sup>380</sup> Jeanne-Marie Gagnebin faz um breve apontamento crítico quanto ao uso de *vida nua*, considerado como uma tradução “apressada”, da “mera vida” (*bloß Leben*) benjaminiana (Cf. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Limiar, aura e rememoração*, p. 55-56).

que nos permite pensar de que forma o direito é, desde o princípio, violento, pois se encontra sempre numa relação com a soberania. Benjamin formulou o conceito de *bloß Leben* para se referir à vida culpada, cujo modo de ser sobrevivente se dá por um estreito vínculo que une violência e direito. Segundo o filósofo alemão, é essa vida que costuma ser proclamada como sagrada.<sup>381</sup> Por sua vez, se antes falávamos em *zoé* e *bíos* enquanto termos decisivos para a origem da política Ocidental, algo acontece na instituição do direito romano de modo que a palavra *vita* passa a reunir a complexidade das esferas semânticas dos dois conceitos gregos que antes eram claramente distintos.<sup>382</sup> Com efeito, Agamben detecta nessa unificação conceitual do termo vida muito mais do que um mero rearranjo semântico. A partir dessa intuição, Agamben investiga a partir do direito romano – conforme visto quando tratamos da fórmula *vita necisque potestas* - o que pode ser considerado uma nova reformulação do problema da exclusão, o que tem como resultado a figura do *homo sacer* enquanto um conceito simétrico à noção do soberano.

Nesse cenário, o *homo sacer* permite a Agamben colocar em questão um outro problema já presente também no ensaio de 1921. Verificamos que é no horizonte de desconstrução do problema jurídico-político da soberania que Benjamin chega à questão da sacralidade da vida, o que faz desta, por si só, uma de suas intuições políticas centrais a ser desvendadas. O objetivo de Benjamin, assim como o de Agamben, será o de desmistificar a ideia de que a superação da soberania se dê pela defesa da vida amparada em sua sacralidade. Assim, o que está em questão nessa investigação é a avaliação da pertinência ou da utilidade do dogma da sacralidade da vida para se contestar o

---

<sup>381</sup> “Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente; a derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável” (BENJAMIN, 2011, p. 154).

<sup>382</sup> Na verdade, essa distinção não é tão clara e segura assim, conforme afirma Derrida. Assim, ao menos, pode-se compreender a crítica de Jacques Derrida à interpretação agambeniana do “*vivente que possui a linguagem*”, que, amparada nessa distinção, funda nela todo o seu edifício teórico, mas que ao mesmo tempo permanece facilmente questionável. “Toda a estratégia demonstrativa de Agamben, aqui e além, colocada sobre uma distinção ou uma exclusão radical, clara, unívoca, nos Gregos, e em Aristóteles em particular, entre a vida nua (*zōē*), comum a todos os viventes (animais, homens e deuses), e a vida qualificada como vida individual ou vida de grupo (*bios*: *bios theōrētikos*, por exemplo, vida contemplativa, *bios apolaustikos*: vida de prazer, *bios politikos*: vida política). O infortúnio é que essa distinção não é jamais tão clara e assegurada, e que Agamben deva ele mesmo admitir que há exceções, por exemplo, no caso do Deus que leva, diz a *Metafísica* de Aristóteles, uma ‘*zōē aristē kei aidios*’, uma vida nobre e eterna; uma distinção semântica tão pouco segura não poderia ser utilizada para determinar uma periodização histórica (DERRIDA, 2016, p. 446). “O que é difícil de sustentar, nessa tese, é a ideia de uma entrada (moderna, então) em uma zona de indiferenciação irreduzível, lá onde a diferenciação nunca chegou a ser assegurada” (DERRIDA, 2016, p. 447). Derrida ainda afirma na sequência que a disjunção da vida nos Gregos entre *bíos* e *zōē* é um efeito de projeção da interpretação de um Aristóteles matizado de Heidegger muito agambeniano. Com efeito, essas considerações não excluem a relevância e a consistência da reflexão de Agamben como filósofo, mas critica sua atuação filológico-hermenêutica.

domínio do direito sobre o vivente, seja ele humano, seja ele animal. Uma das intuições básicas que levam Benjamin a essa suspeita do dogma da sacralidade é que aquele que é proclamado sagrado, na verdade corresponde àquele que é destinado a portar a culpa, que não é senão a vida nua.<sup>383</sup> Benjamin, ao ver de Agamben, colocou a questão sobre o dogma da sacralidade da vida de uma forma privilegiada, isto é, sem incorrer no prejuízo da tradição europeia das pesquisas etnológicas e antropológicas. Como veremos, Agamben atribui aos textos fundadores da antropologia moderna um papel de desvio da verdadeira questão em jogo no tratamento da questão do *sacer*, o que tornou as interpretações dos séculos XIX e XX muito parciais e insuficientes para a compreensão da figura do *homo sacer*. Essa tradição teria incorrido num equívoco que Agamben afirma ser muito comum e comprometedor de muitos trabalhos importantes contemporâneos, que diz respeito ao relacionamento de fenômenos jurídico-políticos a fenômenos genuinamente religiosos.<sup>384</sup> Para Agamben, então, antes de avançar a sua própria hipótese de que a *sacratio* seria uma categoria autônoma e alheia ao fenômeno religioso, trata-se de delimitar o desvio sofrido pelas ciências humanas no trato do *sacer*, para depois restituir o conceito ao seu *topos* privilegiado, o que habilitará o italiano a compreender o sentido inaugural elucidado pelo paradigma do *homo sacer*, que marca uma dupla forma de exclusão, uma dupla forma de exceção e uma dupla forma de violência.

Passemos à definição de *homo sacer*, cuja formulação inicial em *Homo sacer* (2010)<sup>385</sup> é extraída do gramático romano Sesto Pompeu Festo (século II d.C.),<sup>386</sup> de seu *Sobre o significado das palavras* onde encontramos:

---

<sup>383</sup> AGAMBEN, 2010, p. 70.

<sup>384</sup> Basta lembrarmos o que Agamben comenta sobre Bataille e Benveniste: “depois de ter comprometido as pesquisas de Bataille sobre a soberania, ele está ainda presente naquela obra-prima da linguística do século XX que é o *vocabulaire des institutions indo-européennes* de Emile Benveniste” (AGAMBEN, 2010, p. 77).

<sup>385</sup> Na verdade, a primeira menção ao *homo sacer* foi feita em *A linguagem e a morte* (2006), na seguinte passagem: “*homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium; neque faz est eum immolari, sed qui occidit parricidi damnatur*”.

<sup>386</sup> Mais recente, mas também bastante interessante é a definição de *homo sacer* pelo grande historiador do direito romano Rudolf von Jhering: “O *homo sacer* vivia em um estado de proscricção religiosa e civil. Sujeito à vingança da divindade a quem havia ultrajado com a sua má ação (*sacer*), e excluído por consequência da comunidade humana, era privado de todos os seus bens em proveito dos deuses, podendo até ser morto pelo primeiro que assim o quisesse. Certamente se se entende por pena um mal que se segue à perpetração de um delito, tonar-se *sacer* era a pena mais grave que imaginar se pode porque não há mal que esta situação não fizesse suportar; ela de fato constituía o último grau da perseguição e da humilhação. Ao inimigo também se privava do direito; mas o que agravava a posição do *homo sacer* era o elemento psicológico, ou seja a convicção de ser para os deuses e para os homens objeto de maldição, de execração e de aversão; um ser nocivo, a que se arremessava da comunidade dos homens às bestas feras, evitado por todos, podendo julgar-se feliz se se encontrava com algum que não considerasse como um ato meritório tirar-lhe

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribúncia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.<sup>387</sup>

Já nesse trecho é possível extrair os dois aspectos que, não obstante em aparência contraditórios, descrevem a totalidade da condição do *homo sacer*: ao mesmo tempo matável e insacrificável. Como mostrará o filósofo italiano, a ideia por detrás da expressão *homo sacer* é confusa e ambígua, não somente para os olhos de um moderno, mas também para os próprios autores da antiguidade.<sup>388</sup> Diante dessa dificuldade, Agamben observa que há pelo menos duas correntes de interpretação da *sacratio* na modernidade, cada uma capaz de apreender apenas um dos aspectos caracterizadores do *homo sacer*, ou seja, insuficientes para a compreensão do conceito em sua complexidade. Uma análise adequada da *sacratio* exige um afastamento dos equívocos da tradição. De um lado, temos Mommsen, Lange, Bennett e Stachan-Davidson, que “veem na *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual o direito religioso e o penal não eram ainda distintos, e a condenação à morte se apresentava como um sacrifício à divindade”,<sup>389</sup> o que era capaz de explicar o *impune occidi* do *homo sacer*, mas incapaz, no entanto, de justificar sua insacrificabilidade. De outro lado, Agamben situa Kerény e Fowler que

---

a vida; em uma palavra, era o sentimento da maldição que sobre ele pesava, e o estigma da proscrição que tornava a sua posição tão miserável quanto possível. A pena, segundo a ideia originária anteriormente indicada, não somente era um simples mal, mas tinha por objeto purificar o delinquento para reconciliá-lo com os deuses e os homens. No *homo sacer*, ao contrário, ainda que durasse sua horrível situação toda a vida, não conseguia nunca semelhante fim expiatório. Quem assim era maltratado morria tal como vivia, *homo sacer*, irreconciliado com Deus e com os homens; a espada da justiça manchar-se-ia ao contato de seu sangue, e como estava fora do direito, a lei penal não tinha que se ocupar dele. O estado do *homo sacer* não pode ser definido de outro modo, ao nosso ver, senão como o de um facínora, de um sacrílego privado de toda esperança de entrar na comunidade dos homens e da religião.

Mas não era qualquer espécie de culpa considerada como um ultraje aos deuses que tinha como consequência converter em *sacer* a quem a cometia. O delito em geral ultrajava os deuses; mas só certos delitos, segundo textos que nos foram legados, imprimiam esse caráter a seus autores; por exemplo: a sevícia cometida pelos filhos contra seus pais, a traição do cliente para com seu patrão, o desrespeito às lindes. Quando os historiadores posteriores atribuem esses casos às leis romanas, é sabido que equivale a designar os costumes da mais remota antiguidade. A República acrescentou outros casos nas *leges sacratae*; a ameaça de converter em *sacer* foi empregada nesta época como simples meio de obter um fim político e, particularmente para evitar pelo temor que devia produzir, violação das concessões outorgadas aos plebeus (JHERING, apud. TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*. São Paulo: Liberarts, 2015, p. 27-28).

<sup>387</sup> FESTO, apud. AGAMBEN, 2010, p. 186.

<sup>388</sup> Agamben cita como confirmação dessa observação um trecho das *Saturnais* (III, 7, 3-8) de Macróbio, onde se afirma: “neste ponto não parece fora de lugar tratar da condição daqueles homens que a lei comanda serem sagrados a uma determinada divindade, pois que não ignoro que a alguns pareça estranho (*mirum videri*) que, enquanto é vetado violar qualquer coisa sacra, seja em vez disso lícito matar o homem sacro”.

<sup>389</sup> AGAMBEN, 2010, p. 75.

“reconhecem nessa figura arquetípica do sacro a consagração aos deuses íferos, análoga, na sua ambiguidade, à noção etnológica de tabu: augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror”<sup>390</sup>, definição essa capaz de explicar porque o *homo sacer* não pode ser objeto de sacrifício, mas falha na explicação de como ele pode ser morto por qualquer um sem que se cometa homicídio. É em razão da parcialidade dessas duas leituras que Agamben considera que “ambas as posições não conseguem explicar econômica e simultaneamente os dois traços característicos cuja justaposição constitui (...) a especificidade do *homo sacer*: a impunidade da sua morte e o veto de sacrifício”.<sup>391</sup> Situando-se no limite entre o direito divino e o direito profano, o *homo sacer* é, portanto, um conceito-limite.

O capítulo intitulado “A ambivalência do sacro” de *Homo sacer* (2010) pretende mostrar mais de perto de que forma o conceito de *sacer* passou por um processo de irrevogável dessemantização e tornou-se um termo vazio, processo esse que tem o seu auge com o nascimento da antropologia moderna. Isso se deve, segundo o italiano, à prevalência e disseminação da teoria da ambiguidade do sacro, “cuja ambivalência tem orientado tão tenazmente não só os estudos modernos sobre a fenomenologia religiosa, mas até mesmo as mais recentes investigações sobre a soberania”.<sup>392</sup> A crítica de Agamben é que a história da recepção do conceito de *sacer* fez com que o fenômeno religioso e político por detrás do conceito de *homo sacer* do direito romano fosse substituído pelo mitologema pretensamente científico dessa “teoria da ambiguidade do sacro”. O prejuízo da tradição europeia do século XIX e XX – espaço temporal no qual podemos situar as obras de Robertson Smith, Freud, Bataille, Calliois, Benveniste, Hubert e Mauss, Wundt, Durkheim – é o de ter obscurecido o problema da origem da soberania pela associação do conceito de *sacer* do direito romano ao conceito etnológico de tabu das sociedades primitivas, isto é, trata-se do problema de compreender o *sacer* como um conceito que diz respeito à uma categoria religiosa genérica. Segundo Agamben, para se resgatar a noção originária de *sacer* é preciso “uma atenta e prejudicial delimitação das respectivas esferas do político e do religioso”<sup>393</sup>, pois apenas isso pode permitir compreender a história de sua trama e de suas complexas relações. Em todo caso o importante é que a dimensão jurídico-política originária exposta no paradigma do *homo sacer*

---

<sup>390</sup> AGAMBEN, 2010, p. 75.

<sup>391</sup> AGAMBEN, 2010, p. 76.

<sup>392</sup> AGAMBEN, 2010, p. 86.

<sup>393</sup> AGAMBEN, 2010, p. 82.

não deve ser recoberta por um mitologema científico carente de explicação.<sup>394</sup> Nesse sentido, deve-se ter muita cautela ao se trabalhar nos limiares entre a esfera da soberania e a esfera do sagrado, pois segundo o italiano não devemos incorrer no erro de pensarmos que todo poder político nada mais é do que um resíduo secularizado de algo originariamente religioso.<sup>395</sup> A partir desse diagnóstico de recepção do termo *sacer*, Agamben sugere tentar interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma, que precede a própria distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico.

Essa ressalva é bastante clara na crítica que Agamben faz a Bataille<sup>396</sup> e à ideologia sacrificial. Já no ensaio *Bataille e o paradoxo da soberania* (2005) Agamben afirma um limite do pensamento bataillano: “procurando pensar além do sujeito, procurando pensar o *êxtase* do sujeito, ele pensou, na verdade, somente o seu limite interno, a sua antinomia constitutiva: a *soberania do sujeito*, o estar *sobre* o que está *sob*”.<sup>397</sup> Constatando esse limite essencial, Agamben inscreve as contribuições de Bataille no interior da tradição metafísica que, incapaz de ir além do ser e do sujeito, isto é, incapaz de superar o pensamento da potência senão numa relação com o ato, se mantém preso àquela metafísica da relação que caracteriza o paradoxo da soberania. Com efeito, Agamben parece concluir pela impossibilidade de pensarmos uma comunidade verdadeiramente sem pressupostos, uma comunidade negativa, como era o projeto de Bataille. É em função desse primeiro limite detectado por Agamben no pensamento de Bataille que o italiano parece tentar interpretar o comentário “*Vous travaillez pour le fascisme!*” de Benjamin em relação ao grupo *Acéphale*, e mais precisamente em relação ao texto *Notion de dépense* de Bataille. No mesmo sentido, tentando compreender a acusação de Benjamin, após constatar que a vida nua é também vida sacra, Agamben encontra na obra de Bataille um grande esforço que parece caminhar no mesmo sentido que o seu: “o que Bataille procura pensar aqui é, com toda evidência, aquela mesma vida nua (ou vida sacra) que, na relação de *bando*, constitui o referente imediato da soberania, e

---

<sup>394</sup> AGAMBEN, 2010, p. 82.

<sup>395</sup> Reforçamos, nesse sentido, nossa crítica a Safatle, que, inscrevendo Agamben numa tradição da qual seriam membros Benjamin, Schmitt e Bataille, além de ignorar as peculiaridades dos diagnósticos de cada autor a respeito da noção de secularização, enxerga nessa suposta tradição o aspecto comum de que a “modernidade, longe de ser um campo marcado pelo desencantamento, é espaço próprio a construções teológico-políticas” (SAFATLE, 2007, p. 101). Como acabamos de ver, primeiro, misturar a esfera do sagrado com a esfera política é o equívoco de uma tradição de que Agamben quer se afastar; e segundo, Agamben enxerga em Benjamin um gesto que já se desvia dessa tradição. Esses são apenas dois dos argumentos que invalidam a afirmação de Safatle.

<sup>396</sup> Agamben tem um extenso debate com Bataille, Nancy e Blanchot a respeito da noção de comunidade, cujo tema não faz parte do escopo deste trabalho. A respeito da leitura de Agamben e o problema moderno da comunidade, Cf. BARBOSA, 2014, p. 67-90.

<sup>397</sup> AGAMBEN, 2005, p. 93.

haver reivindicado a sua experiência radical é precisamente o que torna, malgrado tudo, exemplar a sua tentativa”.<sup>398</sup> Infelizmente, marcado pelas experiências intelectuais dos esquemas dominantes na antropologia do seu tempo, sobretudo em função da influência de seu amigo Caillois, Bataille apenas pensou a vida sacra a partir do mito da ambivalência do sacro, de modo que, inscrevendo a vida sacra na esfera do sagrado, pensou-a como originalmente ambivalente, isto é, pura e imunda, repugnante e fascinante, sem reconhecer o caráter eminentemente político (e sobretudo biopolítico) da vida sacra. Logo, o limite do pensamento de Bataille é o de não ter articulado a vida sacra ao poder soberano<sup>399</sup>, de ter pensado não o corpo político do homem sacro, ao mesmo tempo matável e insacrificável, mas o seu corpo propriamente sacrificial. “Se o mérito de Bataille, afirma Agamben, é ter trazido novamente, ainda que inconscientemente, à luz o nexos entre vida nua e soberania, a vida para ele permanece inteiramente enfeitada no círculo ambíguo do sacro”.<sup>400</sup> Se a hipótese de Agamben estiver correta e a *sacratio* corresponder, de fato, a uma esfera autônoma e prévia à religião, ela também deve ser situada como prévia à própria dicotomia sacrificável/insacrificável, o que torna o conceito de sacrifício insuficiente para a compreensão da violência biopolítica moderna. Além disso, Agamben se afasta da noção de transgressão, tão cara a Bataille, por entender que ela mantém referência a uma norma, de modo a interditar o pensamento da exceção originária a partir da qual a vida humana vem a ser incluída na ordem política e exposta a uma matabilidade incondicionada.<sup>401</sup>

Insatisfeito com seu diagnóstico da recepção do termo *sacer*, Agamben sugere tentar interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma, de forma a preceder a própria distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico. Ao retirar a *sacratio* do desvio por ela sofrido nas ciências humanas e assim libertá-la das limitações impostas pelo mitologema da ambiguidade do sacro, Agamben está apto a reestabelecer as conexões semânticas do conceito com a sua acepção originária. Retomando as fórmulas romanas que falavam do *homo sacer*, Agamben descreve a conjunção de dois aspectos: de um lado, o *homo sacer* era caracterizado pela impunidade de sua morte (*impune occidi*), o que Agamben interpreta como uma exceção ao *ius humanum*, tendo em

---

<sup>398</sup> AGAMBEN, 2010, p. 111.

<sup>399</sup> Agamben lembra a frase de Bataille: « *La souveraineté dont je parle a peu de choses à voir avec celles des États* » Apud AGAMBEN, 2010, p. 111.

<sup>400</sup> AGAMBEN, 2010, p. 111-112.

<sup>401</sup> Apesar de uma recusa explícita de Agamben em filiar o pensamento da relação originária da vida nua ao poder soberano à ideia de transgressão de Bataille, Safatle não deixa de mostrar a sintonia de algumas intuições de Bataille com o trabalho de Agamben. Cf. SAFATLE, 2007, p. 102-104.

vista a suspensão da lei sobre o homicídio; de outro, o *homo sacer* se caracteriza pela exclusão do sacrifício, o que consiste numa exceção ao *ius divinum* bem como de toda e qualquer morte por ritual. Agamben é bastante perspicaz em notar que se por um lado a *consecratio* em Roma era entendida como um retirar do direito profano e passar ao direito divino, de outro, a *sacratio* da qual o *homo sacer* era investido o retirava do direito profano sem passá-lo ao direito divino. Portanto, uma dupla exclusão, dupla exceção e dupla violência é a condição originária do *homo sacer*.

Não é de se espantar que essa investigação inaugurada por Agamben sobre o *homo sacer* nos conduza a uma estrutura análoga, ou ainda melhor, simétrica àquela da decisão soberana. Tendo em mente a perda de inteligibilidade que a *sacratio* teve com o esvaziamento do significante graças ao mitologema da ambiguidade do sacro, Agamben agora questiona:

Nós já encontramos uma esfera-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção. Esta esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua. Devemos perguntar-nos, então, se as estruturas da soberania e da *sacratio* não sejam de algum modo conexas e possam, nesta conexão, iluminar-se reciprocamente.<sup>402</sup>

Restituindo o *homo sacer* ao seu âmbito mais próprio, e por isso mais elucidativo quanto à sua própria condição, Agamben o situa numa posição de simetria e até de articulação com o soberano<sup>403</sup>, pois ambos estão simultaneamente numa dupla exceção: “assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade”.<sup>404</sup> Com efeito, a análise de Agamben, em íntima conexão com o espírito do texto de 1921 de Benjamin, nos permite enxergar que o dogma da sacralidade da vida, cujo auge podemos remeter às próprias declarações de direitos, não serve de resistência e proteção face ao poder soberano, mas, pelo contrário, “exprime em sua origem justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono”.<sup>405</sup>

---

<sup>402</sup> AGAMBEN, 2010, p. 84.

<sup>403</sup> “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2010, p. 85, grifos no original).

<sup>404</sup> AGAMBEN, 2010, p. 84.

<sup>405</sup> AGAMBEN, 2010, p. 85.

Nesse sentido, Agamben defende uma interpretação da sacralidade de forma bastante inovadora em relação à tradição. Ele pretende mostrar, ao mesmo tempo, que a relação entre a esfera da soberania e do sagrado não se deve simplesmente à secularização do caráter originariamente religioso do poder político, nem somente à ideia de que a legitimidade do soberano só pode decorrer de uma sanção teológica. Para Agamben, a sacralidade descreve pura e simplesmente a “forma originária de implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação ‘política’ originária”<sup>406</sup>, que nada mais é do que a vida como referente da decisão soberana. Essa leitura está em pleno acordo com o que parece ser uma orientação geral das investigações de Agamben, que prescreve o cuidado de não tomar fenômenos originariamente jurídico-políticos por fenômenos genuinamente religiosos. Tendo em vista esse cuidado, é possível compreender a afirmação do autor que elucida a pertinência da categoria da sacralidade para a inteligibilidade de fenômenos da modernidade, sem incorrer na ideologia do sacrifício: “Na modernidade, o princípio da sacralidade da vida se viu, assim, completamente emancipado da ideologia sacrificial, e o significado do termo sacro na nossa cultura dá continuidade à história semântica do *homo sacer* e não à do sacrifício”. É portanto, num horizonte biopolítico - e não sacrificial -, isto é, num horizonte que visa a vida nua (vida sacra) enquanto referente mais imediato do poder soberano, que a sacralidade se torna uma categoria ainda pertinente à compreensão da modernidade, tanto em seus eventos ordinários democráticos, quanto em seus eventos máximos, como o campo de concentração do totalitarismo. É por essa razão que se por um lado Agamben pode afirmar que enquanto cidadãos somos todos virtualmente *homines sacri*, ele também pode afirmar, a partir do mesmo paradigma do *homo sacer* que “a dimensão na qual o extermínio teve lugar é nem a religião nem o direito, mas a biopolítica”<sup>407</sup>.

---

<sup>406</sup> AGAMBEN, 2010, p. 86.

<sup>407</sup> AGAMBEN, 2010, p. 113.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que pretendemos discutir na presente pesquisa foram os fundamentos teóricos da noção de soberania e de biopolítica a partir de Giorgio Agamben, dando destaque para as reflexões do primeiro volume do projeto *Homo sacer*. Ao longo de nossa investigação pretendemos ter esclarecido em que sentido a categoria da biopolítica, aliada à construção teórica milenar sobre o poder soberano, pode contribuir para a compreensão de problemas contemporâneos, mas sem deixar de contemplar as tensões que perpassam nossa reflexão política Ocidental. Longe de pretendermos esgotar o potencial crítico da reflexão de Agamben, entendemos que as noções, os contrastes e os deslocamentos aqui trabalhados são essenciais para quem pretende refletir sobre a política contemporânea. Sobretudo no que diz respeito aos direitos humanos, Agamben parece nos fornecer instrumentos críticos extremamente pertinentes e radicais, de modo que seu leitor se sente de fato impelido a recolocar em questão aquilo que nos aparece como evidente, como é o caso do verdadeiro fundamento do dogma da sacralidade da vida. Também podemos citar como exemplo a advertência que Agamben faz em *Estado de exceção* (2004), de que não é por acaso que os direitos humanos, enquanto resultado de políticas liberais, surjam num contexto em que cada vez mais vidas são colocadas em risco e expostas à morte, diagnóstico esse que não está longe daquele anunciado por Benjamin em *Para a crítica da violência* (2011), a respeito da artilosa lógica jurídica de concessão do direito de greve como técnica de governo para evitar embates violentos com a resistência política.<sup>408</sup> Mais sintomático ainda é o fato de que os Estados, que são os instituidores e deveriam ser os garantidores dos direitos humanos, passaram a ser os maiores violadores de direitos humanos no século XX. Agamben nos leva, portanto, a desacreditar que haja algo como uma democracia propriamente dita ou um Estado totalitário puro, nos incitando a exercer um pensamento crítico constante.

A partir dos teóricos estudados, o que se depreende é que há dispositivos e técnicas políticas que ganharam força no Ocidente e que se tornaram úteis à manutenção da lógica perversa da soberania e que estão presentes em praticamente todos os estados ditos democráticos. Nesse

---

<sup>408</sup> BENJAMIN, 2011, p. 140.

sentido, vemos que o fundamento da ordem política do Ocidente, que serve igualmente de ponto de eventual reversibilidade de um regime democrático a um regime totalitário, é a vida nua.

No primeiro capítulo, pretendemos ter abordado as teorias jusfilosóficas que auxiliaram Agamben na formulação da aporia que constitui o paradoxo da soberania. O que quisemos deixar claro com percurso de Píndaro, passando por Bodin, Hobbes, Kelsen e Schmitt é que no início da modernidade política temos formulações que mascaram as aporias do direito e que foram apropriadas pela lógica liberal da qual Agamben é um contumaz crítico. A leitura de Agamben não se furta às aporias constitutivas do direito e da política, o que o leva a uma reformulação da constituição da soberania cujo modelo não pode mais corresponder ao contrato, mas à estrutura do bando, também em termos paradoxais. Não se trata, para o italiano, apenas de “criticar o sistema” ou de não reconhecer “avanços” nas democracias contemporâneas. Trata-se de resgatar a importância da reflexão sobre o ser e o agir políticos, que não devem jamais se conformar com as ilusões dos discursos que prevalecem. A noção de exceção nesse sentido se mostra privilegiada. Ao que tudo indica, ao pensar a exceção como dispositivo central da racionalidade jurídica, Agamben parece denunciar a *ilusão de normalidade* em que vivemos, a ilusão de que toda lei existente é aplicada, a ilusão de que a ordem que temos é a única ordem possível e a única ordem que desejamos. Contrapondo-se a isso Agamben mostra na esteira de Schmitt, que a vida real, a vida concreta, não é pura repetição, pura aplicação da norma.

No segundo capítulo, dedicado à biopolítica, pretendemos ter mostrado num paralelo com Foucault como se dá a abordagem metodológica de Agamben acerca dos paradigmas sobre os quais ele se debruça, o que nos permitiu introduzir ainda na primeira seção algumas questões de mérito no contraste com a abordagem foucaultiana da biopolítica. Na segunda seção, nosso objetivo era mostrar em que condições Foucault confeccionou seu conceito de biopolítica, que pode ser resumido na ideia de que a análise do poder foucaultiana detectara a introdução de novas técnicas de governo que se tornaram úteis ao cuidado da população e que já escapavam à grade de inteligibilidade proposta pelas tradicionais concepções de poder. Nesse sentido, mostramos que o pensamento a partir do edifício da soberania é limitado e que é necessária uma reflexão a partir do poder em sua diversidade de manifestação. Disso decorre a “descoberta” da biopolítica que, junto à disciplina, passa a constituir novos paradigmas de compreensão da realidade atual. Mas se Foucault lapidou exemplarmente a noção de biopolítica, coube, como vimos na terceira seção, a

Hannah Arendt avançar algumas questões relativas ao fenômeno da politização da vida, por ela teorizada a partir do paradigma do *animal laborans*. Disso seguimos nossa reflexão sobre o local da vida biológica do homem na modernidade, o que nos permitiu compreender tanto o problema da indistinção entre as oposições clássicas do pensamento político a partir do diagnóstico biopolítico, quanto uma reflexão a respeito da questão dos direitos humanos e da situação dos refugiados.

Por fim, o que se procurou discutir no terceiro capítulo foram alguns dos principais argumentos e conceitos propostos por Agamben no início de sua obra propriamente política, notadamente: primeiro, o problema do paradoxo da soberania até sua reformulação com a noção de *bando*; segundo, a questão da relação entre potência e ato como relação arquetípica da estrutura de *bando*; e, por fim, o caráter enigmático do *homo sacer* como paradigma da política contemporânea para Agamben que, em posição simétrica ao lugar-tenente do soberano, torna inteligível as exclusões e as violências sofridas pela vida nua.

Portanto, de modo geral, o aspecto mais importante que a presente investigação pretendeu destacar só pôde ser compreendido a partir da articulação entre soberania e biopolítica, pois a violência originária do direito, pela produção da vida nua, só pode ser reconhecida como fundamento da política a partir dessa leitura conjunta. Ao longo do trabalho, apresentando os principais momentos dos argumentos de Agamben, e reconstituindo o debate com algumas de suas fontes, procuramos resgatar a história dessa violência originária que não cessa de atuar no presente, pois, seguindo Benjamin, entendemos que a única forma de criticar a violência contemporânea é por meio de um olhar a partir de seu ponto de partida, razão pela qual “a crítica da violência é a filosofia de sua história”.<sup>409</sup>

---

<sup>409</sup> BENJAMIN, 2011, p. 155.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. A coisa mesma. In. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. *Bataille e o Paradoxo da Soberania*. In: Outra Travessia: A exceção e o Excesso (Agamben & Bataille). Revista de Literatura, nº5. Ilha de Santa Catarina, 2º Semestre de 2005.

\_\_\_\_\_; Flavia Costa (Entrevista). *Entrevista com Giorgio Agamben*. In: Revista do Departamento de Psicologia – UFF. v. 18, n. 1. Niterói: Eduff, Jan./Jun. 2006. p. 132.

\_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. Tradução Iraci. D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. *Le Messie et le souverain : Le problème de la loi chez Walter Benjamin*. In. *La puissance de la pensée : essais et conférences*. Paris: Payot & Rivages, 2011.

\_\_\_\_\_. *Meios sem fins: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Paris: Payot & Rivages, 2002.

\_\_\_\_\_. Note liminaire sur le concept de démocratie. In. *Démocratie, dans quel état?*, Paris : La fabrique, 2009, pp. 9-13.

\_\_\_\_\_. *Opus dei: arqueologia do ofício*. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Santa Catarina: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. *O Reino e a Glória: uma arqueologia teológica da economia e do governo*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. O messias e o soberano: o problema da lei em W. Benjamin. In. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. *Para uma teoria do poder destituente*. Palestra pública em Atenas, 16.11.2013. (Convite e organização pelo instituto Nicos Poulantzas e pela juventude do SYRIZA). Disponível em: <https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/>. Último acesso: 20/11/2016.

\_\_\_\_\_. Potência do pensamento. In. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. *Profanações*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Signatura rerum: sur la méthode*. Paris: Vrin, 2008.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Hannah Arendt e a biopolítica: distinção e indistinção entre mundo e vida*. In. Revista Princípios, Natal (RN), v. 19, n. 31, Janeiro/Junho, 2012, pp. 181-207

ARENDR, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 7. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ASSMANN, Selvino. *Apresentação*. In. AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

BARBOSA, Jonnefer. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: Educ, 2014.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Para uma crítica da violência*. In. \_\_\_\_\_. Escritos sobre mito e linguagem. Organização Jeanne Marie Gagnebin. Tradução Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.

BODIN, Jean. *Les six livres de la République*. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583. Édition et présentation de Gérard Mairet. Paris : Librairie générale française, 1993, 607 pp. Le livre de poche, LP17, n° 4619. Classiques de la philosophie.

BIGNOTTO, Newton. *A gênese de um conceito*. In. KRITSCH, Raquel. Soberania: a construção de um conceito. São Paulo : Humanitas, 2002.

BOLTON, Rodrigo Karmy. *La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Res Publica: Revista de Filosofía Política, Bogotá, n.28, p.159-193, 2012.

BRAUN, Kathrin. *Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault*. In. Time Society, 2007, 16: 5, pp. 5-23.

CÂMARA, Heloisa Fernandes. *Estado de exceção entre o direito e a vida: soberania, biopolítica e campos*. Dissertação (Mestrado em Direito do Estado), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 104.

\_\_\_\_\_. *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE, 2011.

DEBORD, Guy. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard, *Œuvres*, 2006.

DECAROLI, S. *Boudary Stones: Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty*. In. Giorgio Agamben: sovereignty and life, Matthew Callarco and Steven DeCaroli (ed.), Stanford, California: Stanford University Press, 2007

DERRIDA, Jacques. *A besta e o soberano*. (Seminário) Vol. I (2001-2002), Rio de Janeiro: Via verita, 1ª edição, 2016.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

DUARTE, André. *Biopolítica e soberania em Foucault: uma resposta às críticas de Agamben e Esposito*. Disponível em: [https://www.academia.edu/12760292/Biopol%C3%ADtica\\_e\\_Soberania\\_em\\_Foucault\\_uma\\_resposta\\_%C3%A0s\\_cr%C3%ADticas\\_de\\_Agamben\\_e\\_Esposito](https://www.academia.edu/12760292/Biopol%C3%ADtica_e_Soberania_em_Foucault_uma_resposta_%C3%A0s_cr%C3%ADticas_de_Agamben_e_Esposito). Acesso em: 13 set.2015.

\_\_\_\_\_. *Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem da política*. From the Selected Works of Andre de Macedo Duarte, available at: [http://works.bepress.com/andre\\_duarte/22/](http://works.bepress.com/andre_duarte/22/), 2001

\_\_\_\_\_. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

DYZENHAUS, David. *Why Carl Schmitt?* In. DYZENHAUS, D. (Editor) *Law as politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham and London: Duke University Press, 1998.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *Pensiero vivente : Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi, 2010.

FONSECA, Marcio Alves. *Michel Foucault e o direito*. São Paulo: Saraiva, 2012

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité : la volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *Il faut défendre la société*. Paris : Gallimard, 1997.

\_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique*. Paris : Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. « *Omnes et singulatim* » : *vers une critique de la raison politique*. In Dits et Écrits, Paris : Gallimard, 2001, pp. 953-980.

\_\_\_\_\_. *Rituals of Exclusion (an interview with John Simon)*, in Foucault Live (New York: Semiotext[e], 1989)

\_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire et population*. Paris : Seuil/Gallimard, 2004.

FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas: São Paulo, Editora Unicamp, 2008.

FUENTES, J, J. *Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt. Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano*. Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política N.º 44, enero-junio, 2011, 239-255.

GIACÓIA, Oswaldo. *Notas sobre direito, violência e sacrifício*. Revista dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n.2, p. 33-47, out.2008.

\_\_\_\_\_. *Violência e racionalidade jurídica*. In. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 108, pp. 243-291, jan./jun. 2014.

HERVÁS, Alfonso. *La actualidad de la crítica de Schmitt al liberalismo*. Revista de Filosofía: Rosario, n. 27, p.151-162, 2002.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1974.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

HONESKO, Vinícius Nicastro. *Ao fundo do abismo em busca da exposição do vazio fundamental do político-jurídico e da onto-teo-logia*. Dissertação (Mestrado em Direito do Estado), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

\_\_\_\_\_. *Da esquizofrenia à antropofagia: leituras da história*. Confluente, Vol. 1, No. 2, pp. 244-266, 2009.

KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução Modesto Carone. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

KARAM CHUEIRI, Vera. *Desconstrução e a possibilidade da justiça: to “enforce” Derrida*. Gazeta do povo, Curitiba, 6 ago.2015. Justiça e direito.

KELSEN, H. *Teoria Pura do Direito*. Tradução de João Baptista Machado, São Paulo: Martins Fontes, 1985

KERVÉGAN, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: o político entre a especulação e a positividade*. Barueri: Manole, 2006

\_\_\_\_\_. “*Pourquoi Que faire de Carl Schmitt?*”. *Commentaire*: Paris, n. 147, p. 561-568, 2014.

LAZZARATO, Maurizio. *Signos, máquinas, subjetividades*. Tradução Paulo Domenech Oneto. São Paulo : n-1, 2014.

LEMKE, Thomas. *Bio-politics: an advanced introduction*. New York University Press, 2011

MILLS, Catherine. *The philosophy of Agamben*. Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2008.

NORRIS, Andrew. *The exemplary exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben’s Homo sacer*. In. *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben’s Homo sacer*. Durham and London: Duke University Press, 2005

OJAKANGAS, Mika. *Impossible dialogue on bio-power*. Foucault Studies, No 2, May 2005. Pp. 5-28

OLIVEIRA, Claudio. *A herança foucaultiana de Agamben*. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/a-heranca-foucaultiana-de-agamben/>. Último acesso em 11/11/2016.

PETER, Pal Pélbart. *Posfácio*. In. BARBOSA, J. Política e tempo em Giorgio Agamben. São Paulo: Educ, 2014.

QUINTANA, Laura. *Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt*. In. Revista de ciencia política, volumen 29, nº 1, 2009 , pp. 185-200.

SAFATLE, Vladimir. *Materialismo, imanência e política: sobre a teoria da ação de Giorgio Agamben*. In. GUIMARÃES, C.; OTTE, G.; SEDLMAYER, S. (Org.). O Comum e a Experiência da Linguagem. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHMITT, Carl. *Théologie politique*. Tradução Jean-Louis Schlegel. Paris: Gallimard, 1988.

\_\_\_\_\_. *O conceito do político*. Petrópoles: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *O nómos da terra no jus publicum europeum*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o Político e o Estético*. Florianópolis: Outra travessia, nº 5, 2005, p.37

SPECTOR, Céline. *Le pouvoir*. Paris: Flammarion, 1997.

TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*. São Paulo: Liberarts, 2015.