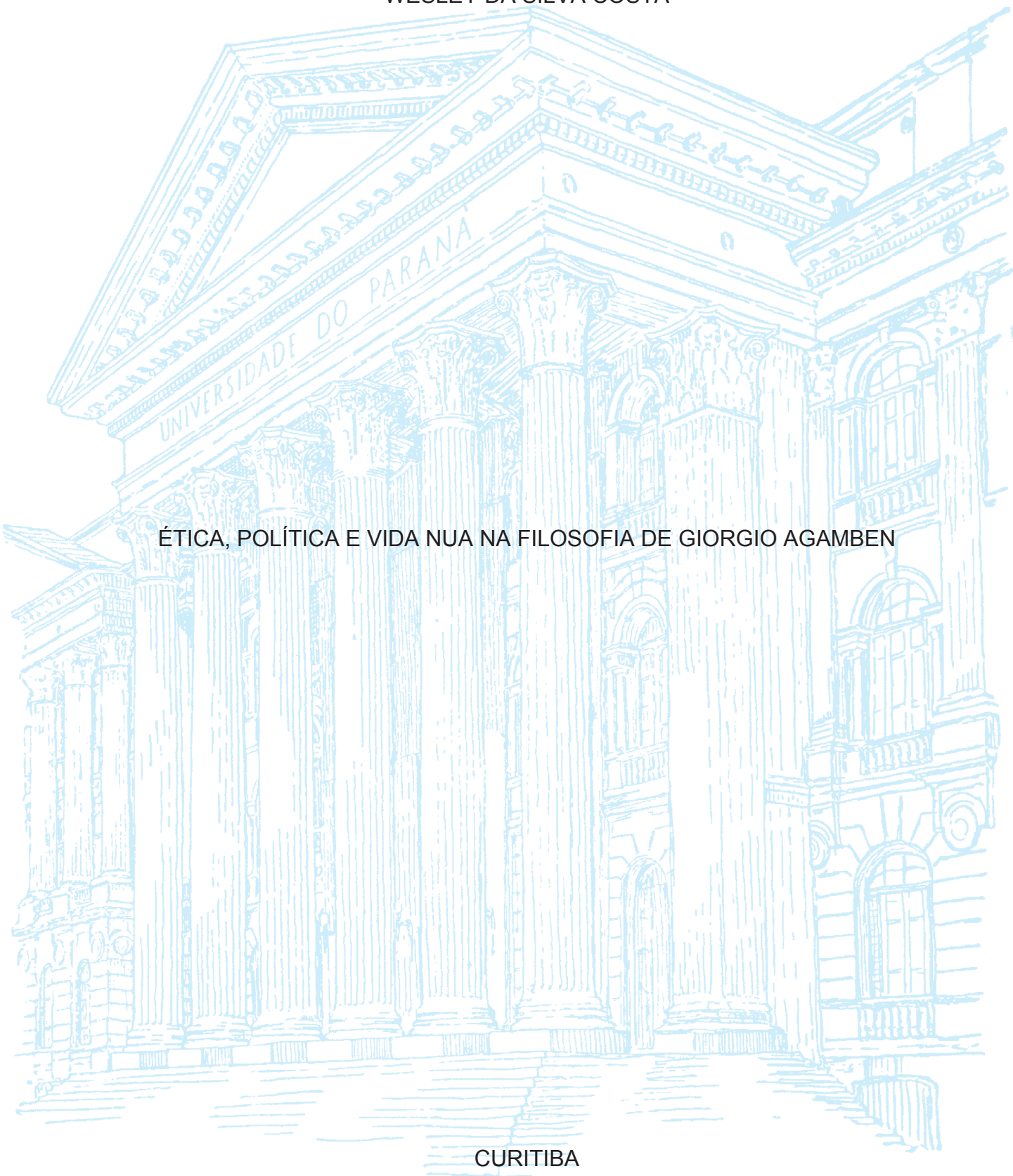
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

WESLEY DA SILVA COSTA



ÉTICA, POLÍTICA E VIDA NUA NA FILOSOFIA DE GIORGIO AGAMBEN

CURITIBA

2021

WESLEY DA SILVA COSTA

ÉTICA, POLÍTICA E VIDA NUA NA FILOSOFIA DE GIORGIO AGAMBEN

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

Orientadora: Prof. Dra. Juliana Fausto de Souza Coutinho.

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Costa, Wesley da Silva
Ética, política e vida nua na filosofia de Giorgio Agamben. / Wesley da Silva Costa. – Curitiba, 2021.

Dissertação (Mestrado Profissional em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.
Orientadora : Profª. Drª Juliana Fausto de Souza Coutinho

1. Agamben, Giorgi, 1942 – Crítica e interpretação. 2. Ética. 3. Ciência política. 4. Poder (Filosofia). 5. Soberania. I. Coutinho, Juliana Fausto de Souza. II. Título.

CDD – 195

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA - 40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **WESLEY DA SILVA COSTA** intitulada: **Ética, politica e vida nua na filosofia de Giorgio Agamben**, sob orientação da Profa. Dra. JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 31 de Agosto de 2021.

Assinatura Eletrônica
16/09/2021 09:24:45.0
JULIANA FAUSTO DE SOUZA COUTINHO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
17/09/2021 08:37:51.0
ANDRESSA LEWANDOWSKI
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA)

Assinatura Eletrônica
16/09/2021 12:07:31.0
MÁRCIO JARDIM
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA UFPR, com o seguinte identificação única: 109710
Para autenticar este documento/assinatura, acesse https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp
e insira o codigo 109710

Dedico este trabalho ao meu pai, Francisco Costa, *in memoriam*. Uma ausência sempre presente razão do meu esforço quotidiano a recordar a voz que jamais ouvirei novamente.

AGRADECIMENTOS

Intui-se que toda tradução é uma traição. Sempre que se busca transpor algo de uma linguagem a outra algo acontece, ou se perde ou se acrescenta. Não poderia ser diferente em relação à tradução dos meus sentimentos de gratidão.

À minha mãe, Ivonete, por me carregar, no sentido ambivalente da palavra, e tornar possível o meu ponto de partida e a minha linha de chegada. Amor incondicional;

Ao meu pai, Francisco, *in memoriam*, o qual celebrará mais essa conquista comigo, só que dessa vez em meu espírito;

Aos meus irmãos, Rhian e Weverton, por acreditarem em mim, mistura de admiração mútua, inexplicável;

À minha Isabele, pois tem sido e sempre será você;

À minha orientadora, Juliana Fausto, pela confiança dispensada no desenvolvimento deste trabalho, além das numerosas e valiosas considerações;

Ao professor e amigo, Márcio Jarek, pela iniciação nos meandros da filosofia, mostrando-me que filosofar envolve sempre desvio, digressão, um hábito de passear com atenção pelo caminho das ideias e da vida.

Começo a conhecer-me. Não existo.
Sou o intervalo entre o que desejo ser e que os outros me fizeram,
ou metade desse intervalo, porque também há vida...
Sou isso, enfim...

Fernando Pessoa

Que as “coisas continuem assim” – eis a catástrofe.

Walter Benjamin

RESUMO:

O objetivo da presente pesquisa é analisar como se desenvolvem as relações entre soberania e vida nua na filosofia de Giorgio Agamben. Mais especificamente, dedicar-se-á à análise do ponto confluência entre poder e vida que torna possível o estabelecimento de relações conforme à lei, na mesma medida em que torna possível relações frequentes de exceção. Não obstante, diante do diagnóstico aterrador – aquele referente à falência progressiva das instituições jurídico-políticas – o qual acompanhou o desenvolvimento do presente escrito, inquirimo-nos acerca da existência de determinado elemento, pensamento, ideia ou ação que pudesse dar-nos alguma alternativa ao cenário caótico estabelecido. É neste sentido que recorremos às categorias éticas e de profanação da filosofia de Giorgio Agamben, compondo a tríade conceitual ética-vida nua-política, a qual serve de título ao presente texto. O primeiro capítulo parte da concepção de político para Agamben. Nesta parte do trabalho, buscamos apresentar como Agamben organiza suas categorias políticas, especialmente, para o desenvolvimento do projeto intitulado *Homo sacer*, bem como de onde efluem as influxos mais marcantes ao seu pensamento. O segundo capítulo, por sua vez, visa constituir uma espécie de constelação do conceito da vida nua, a qual se apresenta como forma negativa da noção mais ampla de vida. Nesta parte, dedicamo-nos a defender a hipótese de que, para além de um conceito, "vida nua" constitui uma ideia, no sentido benjaminiano do termo. Vida nua, para nós, apresenta-se como ideia configuradora de diversos conceitos, estando apta a iluminar diversos fatos ao longo da história. Por fim, no terceiro capítulo, buscamos realizar uma diagnose do presente, perpassando por questões jurídicas e éticas que operam ativamente no cotidiano da contemporaneidade. Ao término, notar-se-á que ética e política, para Agamben, repousam em uma preocupação intensa com a vida. Nossa hipótese é que o conceito vida seja precisamente o que impulsiona o autor italiano a elaborar tantos questionamentos, hipóteses e ideias; em suma, o impulso dado pela necessidade de afirmar a potência da vida é o que move toda a filosofia agambeniana.

Palavras-chave: Ética; Vida nua; Política; Soberania; Giorgio Agamben.

ABSTRACT:

The aim of this research is to analyze how the relationship between sovereignty and bare life develops in Giorgio Agamben's philosophy. More specifically, it will focus on the analysis of the point of confluence between power and life that makes possible the establishment of relations in accordance with the law, in the same way that it makes possible frequent relations of exception. However, given the terrifying diagnosis - that referring to the progressive bankruptcy of legal and political institutions - which accompanied the development of this writing, we asked ourselves about the existence of a certain element, thought, idea or action that could give us some alternative to the established chaotic scenario. It is in this sense that we resort to the ethical and profanation categories of Giorgio Agamben's philosophy, composing the ethical-bare-political conceptual triad, which serves as the title of this text. The first chapter starts from the conception of politics for Agamben. In this part of the work, we seek to present how Agamben organizes his political categories, especially for the development of the project entitled Homo sacer, as well as where the most striking influences to his thought flow from. The second chapter, in turn, aims to constitute a kind of constellation of the concept of bare life, which presents itself as a negative form of the broader notion of life. In this part, we are dedicated to defending the hypothesis that, in addition to a concept, “bare life” is an idea, in the Benjamin’s sense of the term. Naked life, for us, presents itself as an idea that configures several concepts, being able to illuminate several facts throughout history. Finally, in the third chapter, we seek to carry out a diagnosis of the present, passing through legal and ethical issues that actively operate in contemporary daily life. At the end, it will be noted that ethics and politics, for Agamben, rest on an intense preoccupation with life. Our hypothesis is that the concept of life is precisely what drives the Italian author to elaborate so many questions, hypotheses and ideas; in short, the impulse given by the need to affirm the potency of life is what drives Agamben's entire philosophy.

Keywords: Ethic; Naked life; Politics; Sovereignty; Giorgio Agamben.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 8

1. AGAMBEN E O POLÍTICO 12

1.1 Soberania em Carl Schmitt 15

1.2 A tarefa de uma revisão sem reservas 19

1.3 Exceção 23

1.4 Soberania em Giorgio Agamben 25

1.5 Píndaro, o precursor do debate sobre soberania, *nomos* e *phýsis* 30

1.6 Soberania: o desenvolvimento de um conceito 34

1.7 O *nomos* da Terra 37

2. CONSTELAÇÃO VIDA NUA 44

2.1 Vida nua 46

2.2 Sacralidade 52

2.3 *Vitae necisque potestas* 58

2.4 Um corpo, duas vidas 65

2.5 *Wargus*, *Friedlos* e o exilado 74

2.6 A vida natural 78

2.7 A pressuposição da linguagem 82

3. DIAGNOSE DO PRESENTE 86

3.1 Corpus e os direitos do homem 86

3.2 O estado de exceção como regra e o campo como paradigma biopolítico 93

3.3 O que resta de Auschwitz 104

3.4 Vergonha e testemunho 111

3.5 Estatuto do sujeito ético e Biopolítica menor 119

3.6 Ética 125

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: PROFANAÇÕES 131

REFERÊNCIAS 139

INTRODUÇÃO

Ser contemporâneo de seu próprio tempo é uma tarefa árdua. A princípio, pode-se entender que contemporâneo de si mesmo é aquele que atinge uma relação de coincidência perfeita com todos os aspectos da época em que se encontra. Todavia, trata-se aqui de algo diametralmente oposto. Contemporâneo é aquele que está em posição de incoincidência com seu tempo. Neste sentido, ser contemporâneo é tomar distância do seu próprio tempo e, simultaneamente, manter-se em relação com ele: "*é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo*" (AGAMBEN, 2009, p. 59, grifos no original).

Trata-se de uma tarefa paradoxal e pouco prazerosa. Paradoxal, pois, ao que parece, irrealizável. Não é simples manter-se em relação com algo à distância e, a despeito disso, compartilhar com este algo certa intimidade. Infimamente prazerosa, pois não se trata de fixar o olhar sobre o presente para contemplar as luzes, mas pensar as trevas, perceber a escuridão que nos assola. Perceber a escuridão é uma atividade e não o contrário. Agamben recorre à neurofisiologia que provê uma explicação científica acerca do funcionamento ocular em ambientes privados de luz. Quando fechamos os olhos ou adentramos um ambiente escasso de luminosidade, ocorre um fenômeno de desinibição de células da retina, chamadas *off-cells*, as quais passam a agir para produzir o escuro particular que vivenciamos. O escuro não seria simples privação, mas produção da nossa retina; tal como o escuro é produzido, perceber a escuridão de nossa época consiste na tarefa peculiar de conseguir tornar inativas as luzes que dela provém, a fim de que sejam percebidas suas trevas – da qual não é dissociada, no entanto, mas que pertencem a ela intimamente. Ser contemporâneo é um ato de coragem. De acordo com a astrofísica contemporânea (OLIVEIRA, 2020), o escuro que percebemos no firmamento à noite é algo que precisa de explicação, pois, a despeito de o universo contar com inúmeros astros e corpos luminosos, notamos um incontável número de estrelas circundadas por nada mais que escuridão. O escuro decorre da expansão do universo. As galáxias se distanciam de nós tão rapidamente – em uma velocidade superior à da luz –, devido a essa expansão e sua luminosidade não nos alcança. O escuro, portanto, é a luz que viaja em nossa direção e não consegue nos alcançar.

O ato de coragem decorre da capacidade de se manter atento ao escuro da época, que provém de uma luz que nos é direcionada, porém afasta-se infinitamente

de nós – isto é, destinada a nós, porém sem jamais nos alcançar. O contemporâneo é aquele que não se deixa cegar pelas luzes de seu tempo: “é aquele que recebe em pleno rosto o facho das trevas que provém de seu tempo” (AGAMBEN, 2009, p. 64).

Perceber a escuridão facilmente esquecida é uma tarefa que diz respeito à exigência constante de contemplar de algum modo aquilo que exige ser inesquecível. A despeito de não ocupar um lugar destacado na história da filosofia, o conceito de exigência possui tratamento distinto na filosofia de Agamben. Para ele, exigência “se refere a tudo aquilo que, tanto na vida coletiva quanto na individual, é a todo instante esquecido, à massa exterminada de tudo o que é nelas perdido” (AGAMBEN, 2016b, p. 53). Exigência, nesse sentido, deveria ser colocada ao lado das demais categorias modais (possibilidade, impossibilidade, necessidade, contingência).

Não obstante os esforços incalculáveis de inúmeros escritores, arquivistas, historiadores etc., ao longo da história da humanidade, sabe-se que aquilo que foi registrado de todo acontecimento histórico é parte muito menor em relação àquilo que se perdeu (isto é, que foi esquecido). O que foi esquecido não reivindica ser meramente recordado, quer “permanecer em nós e conosco enquanto esquecido, enquanto perdido – e unicamente por isso, inesquecível” (AGAMBEN, 2016b, p. 54). O amontoado de acontecimentos históricos traz consigo uma massa de “inesquecíveis”, os quais exigem permanecer conosco para que de algum modo sejam mais uma vez possíveis para nós. Este trabalho pretende estar à altura da tarefa proposta por Agamben em 1970, correspondendo à exigência filosófica de contemporaneidade: “somente na casa em chamas que se torna visível pela primeira vez o problema arquitetônico fundamental” (AGAMBEN, 2012, p. 25-26); até hoje, as chamas de nossa casa não cessaram de arder.

O objetivo da presente pesquisa é analisar como se desenvolvem as relações entre soberania e vida nua na filosofia de Agamben. Mais especificamente, dedicar-se-á à análise do ponto confluência entre poder e vida que torna possível o estabelecimento de relações conforme à lei, na mesma medida em que torna possível relações frequentes de exceção. Não obstante, diante do diagnóstico aterrador que acompanhou o desenvolvimento de nossa dissertação, inquirimo-nos acerca da existência daquilo que pudesse nos oferecer alguma alternativa ao caótico cenário estabelecido. É neste sentido que recorremos às categorias éticas e de profanação da filosofia de Agamben, compondo a tríade conceitual ética-vida nua-política, a qual serve de título ao texto.

O primeiro capítulo parte da concepção de político para Agamben. Nesta parte, buscamos apresentar como Agamben organiza suas categorias políticas, especialmente o desenvolvimento do projeto intitulado *Homo sacer*, além de apresentar de onde efluem as influxos mais marcantes ao seu pensamento. Será possível perceber que Agamben parte da concepção de soberania de Carl Schmitt – à qual dedicamos um tópico especial, dada sua importância – para revisá-la e desenvolvê-la a partir da leitura de Hannah Arendt, Michel Foucault e, sobretudo, Walter Benjamin.

A proposta de uma revisão sem reservas de todas as categorias políticas do ocidente (AGAMBEN, 2010) decorre do diagnóstico de um eclipse permanente da política, o que levou o autor italiano a se voltar aos gregos, passar pelos romanos e modernos, até chegar a autores contemporâneos. O trabalho de Agamben é extenso e constitui uma espécie de método que o próprio filósofo qualifica como arqueológico-paradigmático:

> Meu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente. (AGAMBEN, 2006b, *on-line*)

Para compreender essa tarefa de revisão da política, contemplando neste trabalho apenas alguns desses conceitos, foi necessário acompanhar como se desenvolvem no pensamento agambeniano os conceitos de exceção, soberania e direito, além de buscar compreender como eles se relacionam. Nesse trajeto, percebemos que tais conceitos se encontram em relação constante com um referente comum: a vida em sua face mais obscura, a vida nua.

O segundo capítulo, por sua vez, visa compor uma espécie de constelação da noção de vida nua. Nesta parte, dedicamo-nos a defender a hipótese de que, para além de um conceito, “vida nua” constitui uma ideia, no sentido benjaminiano do termo. De acordo com essa teoria, formulada no “Prólogo Epistemológico-crítico” da obra *A origem do drama trágico alemão* (BENJAMIN, 2011b), as ideias formam configurações de pensamento e os fatos servem como suas bases constitutivas. Ocorre que as ideias não se relacionam diretamente com os fatos: para tanto são necessários os conceitos, que agem como mediadores da relação. As ideias abarcam os conceitos que as comunicam com os fatos. Os fatos só adquirem inteligibilidade em razão desta

configuração dada pela ideia, mediada pelo conceito, sem a qual permaneceriam obscuros e incompreensíveis.

Vida nua, para nós, apresenta-se como ideia configuradora de diversos fatos, estando apta a iluminá-los ao longo da história. Essa "iluminação" é dada pela mediação de alguns conceitos, entre eles: *homo sacer*, *Vitae necisque potestas*, corpo soberano, *devotus*, vida sacra, *wargus*, *friedloss*, exilado, vida natural e *haplôs*. A vida nua, para nós, constitui uma espécie peculiar de constelação conceitual: mesmo que na forma de representação invertida da ideia de vida. É neste sentido que serão desenvolvidas as análises da segunda parte desta obra, tendo como princípio unificador a "vida nua".

Por fim, no terceiro capítulo, buscamos realizar um diagnóstico do presente, mais especificamente sobre alguns aspectos jurídicos e éticos que operam ativamente no cotidiano da contemporaneidade. Aqui, o foco será, em um primeiro momento, demonstrar como se dá a articulação entre poder soberano (1º capítulo) e vida nua (2º capítulo) em institutos jurídicos modernos como o *habeas corpus* e as declarações de direitos humanos. Em seguida, será abordada a instituição do estado de exceção como paradigma biopolítico contemporâneo, a qual faz aproximar os regimes democráticos das práticas tipicamente totalitárias.

Mais adiante, nesse mesmo capítulo, a constituição do sujeito de testemunho será analisada, bem como sua implicação nos processos de subjetivação e dessubjetivação. Será possível notar, a partir da compreensão da constituição do sujeito, como se apresentam, na filosofia de Giorgio Agamben, traços incipientes de uma biopolítica menor – isto é, uma biopolítica de resistência. Ademais, notar-se-á que a constituição do sujeito ético a partir do testemunho demonstra como a ética agambeniana está imbricada em questões político-ontológicas que se relacionam com conceitos messiânicos – primordialmente, com o conceito de resto.

Ao término, notar-se-á que ética e política, para Agamben, repousam em uma preocupação intensa com a vida. Nossa hipótese é que é precisamente *a vida* o que impulsiona o autor italiano a elaborar tantos questionamentos, hipóteses e ideias; em suma, que é o impulso dado pela necessidade de *afirmar a potência da vida* o que move toda a filosofia agambeniana.

1. AGAMBEN E O POLÍTICO

O ponto de partida de Giorgio Agamben acerca do *político* é de difícil identificação (FILHO, 2011, p. 7), dificuldade semelhante que se estende a qualquer tentativa de sistematização de sua obra. Leland de La Durantaye[1] (2009) compara o método de escrita e produção da obra de Agamben ao do sistema organizacional da biblioteca do Instituto Warburg, em Londres, local que Agamben frequentou para realização de pesquisas no outono de 1974. Nessa biblioteca, os livros não foram organizados por autor, data de publicação e nem mesmo por título ou assunto, mas pelo que fora chamado pelo fundador da biblioteca, Aby Warburg, de "lei da boa vizinhança". A organização complexa envolveu a união de livros sob temas gerais, tais como antropologia, história ou arte, organizados de modo que cada livro tivesse a capacidade interagir com ambos os livros aos seus lados. "Uma linha de especulação aberta em um volume foi atestada ou atacada, continuada ou contradita, refinada ou refutada em seu vizinho. Cada livro deveria responder ou fazer uma pergunta ao seu lado"[2] (LE DURANTAYE, 2009, p. XVIII, tradução nossa).

Essa organização propiciava aos visitantes confrontos enigmáticos e incessantes acerca das conexões ocultas entre as obras ali encontradas. La Durantaye, em analogia, afirma que os leitores de Agamben veem-se confrontados e impelidos, mesmo que em escala menor, por não se tratar da extensão de uma biblioteca, a desvendarem os enigmas e conexões ocultas entre as obras do autor: "embora Agamben tenha frequentemente observado que o que não foi dito em um de seus trabalhos fornece o ponto de partida para o que é dito em outro, ele não traçou essas linhas nem, de maneira mais geral, enfatizou o que liga seus diversos escritos"[3] (LE DURANTAYE, 2009, p. XVIII, tradução nossa). O filósofo Antonio Negri defende que existem duas faces de Agamben que coexistem em meio a obra do autor:

> Existem, com efeito, dois Agamben. Há aquele que se detém em um fundo existencial, fatal e terrífico, e portanto compelido a um confronto contínuo com a ideia da morte; e há outro que, através da imersão em um trabalho filológico e na análise linguística, conquista (põe pedaços, manobra, constrói o

[1] Leland de la Durantaye (1972-) é professor estadunidense, atuante na área de literatura comparada na faculdade Claremont McKenna College, no Estado da Califórnia-EUA. É autor de diversos artigos sobre a filosofia de Giorgio Agamben. Também foi tradutor da obra *O reino e a Glória* para o inglês, em 2012, entre outras obras que envolvem o debate agambeniano.

[2] No original: *A line of speculation opened in one volume was attested to or attacked, continued or contradicted, refned or refuted in its neighbor. Each book was to answer or ask a question of the one next to it.*

[3] No original: "*Although Agamben has often remarked that what goes unsaid in one of his works provides the point of departure for what is said in another, he has not traced these lines nor, more generally, stressed what links his diverse writings."*

> horizonte biopolítico [...]. Todavia o fato dos dois Agamben sempre conviverem é paradoxal: quando menos se espera, o primeiro reemerge e obscurece o segundo, e a sombra da morte se estende de modo lúgubre contra a vontade de viver, contra o excedente do desejo. Ou o contrário. (NEGRI, 2011, p. 336)

Podemos observar essa contiguidade intensa e permanente entre os escritos de Giorgio Agamben. Isso se nota quando já nas páginas finais de *A linguagem e a morte (1982)*, o autor apresenta a figura do *homo sacer*[4], que treze anos mais tarde seria título de seu livro, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Vale ressaltar que a figura arcaico-romana do *homo sacer* é o ponto fulcral e de abertura de um longo projeto sequencial nomeado por essa mesma figura enigmática. Por isso é curioso que tal figura, que irá despontar nas obras de 1995 a 2014, já esteja nos pensamentos do autor no final da década de 1970.

Na discussão desenvolvida nos seminários do inverno de 1979 e verão de 1980, acerca da experiência da Voz, na qual o homem apresenta-se como animal que possui linguagem, Agamben coloca essa experiência em relação à ideia de sacrifício. Tanto na experiência da linguagem, quanto na do sacrifício a conclusão é que o homem não possui fundamento, isto é, que seu fazer está fundamentado no próprio fazer. Nesse contexto, apresentando-se como uma espécie de exclusão fundamental, "aparece, pela primeira vez nos escritos de Agamben, a figura do *homo sacer*" (CASTRO, 2016, p. 52).

Em *A comunidade que vem (1990)*[5], encontramos diversos escritos germinais da filosofia posterior de Agamben. Carlo Salzani (2012, p. 214)[6] defende que esse livro é o alicerce sob o qual foi construído o projeto *Homo Sacer*. No texto "Sem Classes", Agamben sustenta que, de um ponto de vista político, estaríamos sob a égide do signo do fascismo e do nazismo, consequência da ausência das classes sociais, agora dissolvidas e unificadas em uma pequena burguesia planetária. Essa

---

[4] *"Aquele que violou a lei, em particular o homicida, é excluído da comunidade, é, pois, repelido, abandonado a si mesmo e, como tal, pode ser morto sem delito*: homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur (um homem maldito é aquele que o povo julgou por ter pratico malefício; não é permitido imolá-lo, mas quem o mata não é condenado por parricídio". (Cf. AGAMBEN, 2006a, p. 142, grifos no original).

[5] Livro considerado por Antonio Negri como incipiente de uma biopolítica posterior: "a ideia do biopolítico, portanto, começava a apresentar-se no pensamento de Agamben como potência central, inquieta certamente, alternativa talvez, de qualquer modo estruturalmente inovadora. Em seguida em *Homo Sacer*, essa problemática se apresentou novamente em toda a sua complexidade e contradição". (NEGRI, 2011, p. 336).

[6] Carlo Salzani (1972-) é um filósofo italiano, pesquisador adjunto na Universidade Monash, na Austrália. Autor de diversos livros, entre eles: *Walter Benjamin in Figures of Actuality* (2009), e *Introduzione a Giorgio Agamben* (2013).

nova forma de apresentação da humanidade, sob a forma de uma crise da identidade, depara-se com a absoluta insensatez existencial: a morte. A partir disso, Agamben afirma que “o pequeno burguês se confronta com a última expropriação, com a última frustração da individualidade: a *vida nua*, o puro incomunicável, onde a sua vergonha encontra finalmente a paz” (AGAMBEN, 2017a, p. 60, grifo nosso). Já nesse texto temos a ocorrência da noção de “vida nua” que irá representar, ao lado de *homo sacer*, alguns dos motes constitutivos da filosofia posterior do autor.

Ainda nessa mesma obra, no texto “Tienanmen”, Agamben propõe que a política que vem “não será mais a luta pela conquista ou controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade) [...] pois o Estado, como mostrou Badiou, não se funda no laço social, do qual seria expressão, mas na sua dissolução, que ele interdita” (AGAMBEN, 2017a, p. 78). Neste pequeno escrito, Agamben além de citar novamente a figura do *homo sacer*, empresta ao Estado “um novo contexto aos seus trabalhos” (D’URSO, 2014, p. 121), o qual culminará em seu diagnóstico de um eclipse permanente pelo qual passa a política contemporânea, diagnóstico realizado no livro *“Meios sem fins: notas sobre a política (1996)*, obra que reúne notas para seu projeto maior.

O texto “Notas sobre a política” está contido na terceira parte da obra *Meios sem fins (1996)*, e foi originalmente publicado sob o título “*Le common: comment en faire usage*” (AGAMBEN, 2004), em 1992, na revista *Futur Antérieur*. Neste escrito, Agamben ressalta que a queda do Partido Comunista Soviético, com a consequente dominação do Estado democrático-capitalista, propiciara a anulação de dois obstáculos ideológicos – o stalinismo e o progressismo vinculado ao Estado de direito – que impediam a formulação de uma filosofia política própria de nosso tempo. Desse modo, o pensamento contemporâneo encontrar-se-ia pela primeira vez com a tarefa política sem ilusão e sem álibis decorrentes de tais correntes ideológicas. O pensamento que vem deveria, portanto, repensar os conceitos basilares da política, pois “os termos soberania, direito, nação, povo, democracia e vontade geral encobrem agora uma realidade que não tem mais nada a ver com aquilo que tais conceitos designavam” (AGAMBEN, 2015b, p. 101).

Nas obras seguintes, Giorgio Agamben privilegiará, entre outras, a interlocução com a filosofia de Carl Schmitt. Podemos afirmar, certamente, que Schmitt oferece o ponto de partida para que Agamben possa desenvolver sua investigação político-filosófica da exceção. O autor parte da premissa de Schmitt de que é o soberano quem

decide acerca do estado de exceção. A definição de soberania elaborada por Carl Schmitt servirá de base para que Agamben dê início à investigação da estrutura fundacional do direito, que acaba por se revelar imbricado em um nexo violento; ademais, foi a partir deste conceito que Agamben pôde repensar a relação direito-vida. Dada a importância da definição schmittiana de soberania para Agamben, optamos por abordá-la primeiramente para, em seguida, analisarmos a proposta de uma "revisão sem reservas" de Giorgio Agamben. Passemos, portanto, a Schmitt.

1.1 Soberania em Carl Schmitt

Para Schmitt, em *Teologia política I*, a definição de soberania se expressa na máxima: "Soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção" (SCHMITT, 1996, p. 87), é um conceito-limite[7]. Essa máxima não define somente o elemento decisório presente na ordem do jurídico e do político, mas também quem é o soberano no Estado de direito – "o poder de suspender a lei vigente [pois essa] é a característica verdadeira da soberania" (SCHMITT, 1996, p. 90). Essa concepção decisionista afirma uma relação essencial entre norma jurídica e o elemento "decisão", sendo que este último, ao fundar a própria norma, mantém-se independente dela. Schmitt defende que na realidade concreta toda ordem se baseia em uma decisão e não em uma norma, o que inclui a ordem jurídica, que não pode prescindir do elemento decisório.

> A independência da decisão relativamente à norma ou à ordem jurídica tornar-se-ia sobretudo clara ao ter-se em conta que a aplicação da norma a uma realidade fáctica não poderia prescindir, como condição de possibilidade dessa mesma aplicação, de uma ordem previamente estabelecida. (SÁ, 2018, p. 186-187)

Schmitt vale-se da concepção do caso de exceção (*extremus necessitatis casus*) para sustentar a tese da existência de uma ordem pré-existente ao direito, pois, se "não existe norma aplicável no caos" (SCHMITT, 1996, p. 93), então a ordem jurídica só pode existir tributária de uma ordem que subsista à retração do direito, servindo-o como fundamento de sua possibilidade. O elemento decisório – a decisão –, portanto, encontra-se desvinculado da ordem jurídica, pois, em nome da ordem pode decidir pela suspensão do ordenamento jurídico, dando origem à situação

[7] Por estar relacionada ao poder de afastar-se das normas constituídas em face de situações excepcionais, a soberania é considerada um conceito-limite, pois o limite marca a possibilidade de existência ou não do Estado constitucional – no duplo sentido de fim e princípio da ordem jurídica.

chamada por Schmitt de Estado de exceção. “Numa situação descritível como ‘estado de excepção’, as normas jurídicas não desaparecem, mas são suspensas em nome da reposição de uma ordem que exclusivamente possibilita sua vigência normal” (SÁ, 2018, p. 187). A situação de exceção, em sua forma absoluta, cria as condições sob as quais o direito poderá entrar em vigor, isto é, definindo o que vem a ser normalidade, preparando as condições necessárias à sua aplicabilidade ulterior[8].

> O caso excepcional só entra em sua forma absoluta quando, primeiro, é criada uma situação na qual as normas jurídicas possam ser validadas. Toda norma geral exige uma condição normal das relações de vida, nas quais ela tem que encontrar a sua aplicação tipificada e submetê-la à sua regulamentação normativa. A norma precisa de um meio homogêneo. Essa normalidade efetiva não é só uma “pressuposição externa” que pode ser ignorada pelo jurista; ela pertence à sua validade imanente. (SCHMITT, 1996, p. 92)

Nesse sentido, pode-se afirmar que a exceção “permite ter acesso à essência do direito e revelar seu componente decisionista” (KERVÉGAN, 2016, p. 7). A essência do direito é a sua relação ontológica com a decisão, sustentada pela afirmação polêmica de que a regra vive da exceção, da possibilidade de sua autossuspensão. Portanto, a exceção não manifesta tão somente, para Schmitt, os limites jurídicos-políticos do direito, sua normatividade e efetividade, mas “revela, em sua brutalidade, o fundamento da ordem jurídica, por conseguinte, da norma” (KERVÉGAN, 2016, p. 8). Agamben, em leitura, afirma:

> Definindo a exceção, a lei cria e define, ao mesmo tempo, o espaço em que a ordem jurídico-política pode ter valor. O estado de exceção representa, neste sentido, para Schmitt, a forma pura e originária da vigência da lei, e é somente a partir dessa forma que a lei pode definir o âmbito normal de sua aplicação. (AGAMBEN, 2016, p. 122)

Da formulação teórica acerca da exceção decorrem alguns paradoxos: i) a possibilidade de vigência da norma suspensa em um estado de exceção; ii) a definição de soberania, pois soberano é aquele que decide sobre a exceção; e iii) o paradoxo de que a decisão soberana não precisa do direito para criar o direito. Com relação ao primeiro paradoxo, pode-se afirmar que a norma não se aplica nem se desaplica, “não é abolida nem vigora normalmente, não está simplesmente ausente nem presente, mas se faz presente através da suspensão que a subtrai a uma presença normal” (SÁ,

[8] “Uma norma jurídica genérica, como se apresenta norma jurídica válida, não pode nunca assimilar uma exceção absoluta e, portanto, nunca justificar totalmente a decisão tomada em um verdadeiro caso de exceção”. In: SCHMITT, 1996, p. 87.

2018, p. 188). Essa presença ausente da norma (presença suspensa; desativada) denota a supremacia do Estado e da decisão em relação à norma. No caso extremo, “o resultado é o seguinte: o Estado subsiste enquanto o direito recua” (NASCIMENTO, 2012, p. 87-88).

O segundo paradoxo apresenta-se na figuração do soberano como aquele que decide sobre o Estado de exceção. De acordo com Franco de Sá (2018), a definição da soberania a partir do Estado de exceção decorre de duas afirmações essenciais da teoria decisionista: a primeira é a de que não existe soberania sem a possibilidade da exceção e pensar de outro modo seria negar a questão da soberania; a segunda diz respeito à vinculação entre decisão e soberania, pois o soberano não precede ao ato decisório, mas a decisão, num duplo movimento, torna possível a existência da soberania e indica quem é o soberano: “a soberania surge aqui como um poder fundado no seu próprio exercício, um poder cuja constituição coincide com sua própria prática” (SÁ, 2018, p. 188-189).

Mesmo na formulação do conceito de poder soberano absoluto, realizada pela tradição moderna, em Hobbes – autor que influenciou Schmitt –, por exemplo, o soberano não assina o contrato, não participa de sua formulação, apesar de ser beneficiário direto dele, e isso “por uma razão simples: no momento do contrato ainda não existe soberano” (RIBEIRO, 2006, p. 63, grifos no original), que só vem a ser no e pelo firmamento do pacto. Por não assinar o contrato, o soberano coloca-se estranho aos compromissos ali firmados, estando isento da força obrigacional contratual. Permanecendo à margem do contrato, o soberano surge da decisão soberana de si próprio numa relação topológica complexa entre o dentro e o fora, que dá origem e validade ao ordenamento recém-criado.

Que seja inviável para o soberano realizar qualquer pacto antecipado com seus súditos torna-se evidente, pois ele teria ou que celebrá-lo com o todo, constituído por todas as pessoas, sendo assim parte do pacto, ou que celebrar, com cada indivíduo em particular, diversos pactos. Pactuar com o todo é impossível, pois no momento do contrato este ainda não existe como pessoa definida, como figura fictícia do povo; por outro lado, ainda que o soberano pactuasse com cada um dos indivíduos, após receber a soberania “esses pactos [seriam] nulos, pois qualquer ato que possa ser apresentado por um deles como rompimento do pacto será um ato praticado tanto por ele mesmo como por todos os outros, porque será um ato praticado na pessoa e pelo direito de cada um deles em particular” (RIBEIRO, 2006, p. 64).

> A excepção refere-se a uma situação potencialmente conflitual, com expressão permanente. A decisão representa a manifestação de uma vontade soberana que elimina a desordem existente no estado de natureza através da fundação da ordem estatal, A decisão soberana é o princípio absoluto. A unidade política concreta é o soberano, ou seja, o decisor do estado de excepção. A legitimidade da ordem normativa consiste então na correspondência entre a ordem e a unidade política titular da soberania. O estado de excepção coexiste, assim, com a figura do soberano que sobre ele decide. Este aplicará a força sem lei verificando-se o distanciamento – decorrente da suspensão - entre a norma jurídica e a sua aplicação no estado excepcional. (PINHEIRO, 2014, p. 27)

Deste modo, a decisão soberana, ao criar o estado de exceção, define o espaço no qual a ordem jurídica tem valor e ao mesmo tempo aponta quem é o soberano, representando, assim, o caráter fundacional da exceção. O conceito de exceção demonstra a faceta do "realismo político" no pensamento de Carl Schmitt. Vale ressaltar que o objetivo do autor não se resume somente em indicar o fundamento da ordem jurídica, mas em encontrar o ponto não normativo, fundamento concreto e indeterminado da vida social e política. No caso de exceção, a vida real demonstra a impossibilidade de se parametrizar, é inviável subsumir a dinâmica vital em uma racionalidade jurídico-normativa, e isso "confunde a unidade e a ordem do esquema racional" (SCHMITT, 1996, p. 94).

> A existência política, no pensamento de Carl Schmitt, não se apresenta *ontologicamente fixada*, manifestando-se na exceção sob a forma de uma crise, ou, ainda, de uma ruptura da aparente naturalidade do *continuum* da vida ordinária. A questão do concreto, para o autor, está associada à impossibilidade de fundar a vida comum sobre bases incontroversas e à afirmação da necessidade de que a ordem reconheça o seu próprio fundo de desordem. (D'URSO, 2014, p. 24)

A "desordem" rompe com a naturalidade aparente do cotidiano vital, gerando um excesso que extrapola a capacidade de resolução por via das normas jurídicas, entretanto, não se trata de controlar ou neutralizar este excesso, mas de possibilitar a vigência de um ordenamento jurídico, o que se dá pelo estado de exceção. A decisão é elemento fundamental do direito e limite do mesmo, pois "a partir do momento em que o direito se torna um empecilho ao exercício da autoridade e à decisão soberana, ele é descartado, sacrificado em função da sua permanência" (NASCIMENTO, 2012, p. 87). Desse modo, compreende-se finalmente o caráter do terceiro paradoxo presente na formulação teórica da soberania, a saber, o de que a decisão soberana não precisa do direito para criar o direito: a autoridade da decisão é o que possibilita a vigência da lei, de modo que a força jurídica não é, necessariamente, deduzida das

estruturas procedimentais jurídicas. Pode-se dizer, portanto, que “a decisão isola-se aqui da norma jurídica e a autoridade prova que, para criar direito, não precisa de ter razão. A tese de Carl Schmitt é, pois, a de vincular o jurídico à pura vontade incondicionada que emerge no âmbito do político” (PINHEIRO, 2014, p. 22).

1.2 A tarefa de uma revisão sem reservas

> “Tenho a impressão de que a cada passo o terreno desaparece debaixo dos meus pés”. (AGAMBEN, 2006b, p. 131)

Em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Agamben propõe-se a iniciar a tarefa, que ele considera urgente, de uma “revisão sem reservas” das categorias políticas do Ocidente, por meio da análise da relação entre poder soberano e vida nua. Tal pretensão é reforçada na “Advertência” de seu livro seguinte, *Meios sem fins,* no qual Agamben salienta que a política atravessa um “eclipse permanente”, estando subordinada à religião, à economia e ao direito, o que se deve ao fato de ter perdido a consciência de seu estatuto ontológico. Devido a esta carência de autoconsciência, a política “deixou de se confrontar com as suas transformações que progressivamente esvaziaram de dentro suas categorias e conceitos” (AGAMBEN, 2015, p. 9). É interessante notar que tal “revisão” empreendida por Agamben opera-se por meio da análise de paradigmas propriamente políticos em fenômenos considerados, a priori, não políticos, a saber, a vida natural, o estado de exceção, o campo de concentração, a figura do refugiado, a linguagem etc.

Já no início do livro *Homo sacer I*, Agamben propõe-se a localizar o ponto de intersecção entre o poder jurídico instituído e o poder biopolítico, as “raízes ontológicas” do direito e da política que capturam a vida humana, o que denota uma influência substancial de Walter Benjamin. Entretanto, seu ponto de partida são o pensamento Michel Foucault e Hannah Arendt; Agamben pretende dar certa continuidade ao que considera inexplorado no pensamento de ambos. A possibilidade de realizar esta tarefa, em suas palavras, decorre do “conceito de ‘vida nua’ ou ‘vida sacra’ [...] através do qual procuraremos fazer convergir os seus pontos de vistas” (AGAMBEN, 2010, p. 117). Se, por um lado, Foucault orientou suas pesquisas em torno do que veio a chamar de “biopolítica”, enquanto incremento da vida nos mecanismos e cálculos do poder, de outro, não estendeu suas investigações às

políticas dos grandes Estados totalitários, isto é, não levou a cabo uma investigação acerca do campo de concentração (AGAMBEN, 2010, p. 116). Hannah Arendt, por sua vez, não haveria incluído qualquer perspectiva biopolítica em suas análises acerca do poder totalitário. Até mesmo em *A condição Humana*, obra na qual a autora aborda a concepção de *homo laborans*, Arendt não teria estabelecido conexões com as suas análises precedentes acerca do totalitarismo do século XX. Para a autora, a figura do *homo laborans* teria passado a ocupar paulatinamente o centro do interesse político moderno, o que teria levado com que a própria vida biológica fosse colocada em questão, já que o *homo laborans* faz produção de bens de consumo sua condição de vida[9].

De acordo com Agamben, Foucault havia deixado de lado a análise dos conceitos jurídicos-institucionais para dedicar-se às formas modernas de exercício de poder – ao que parece, o autor francês haveria abandonado a abordagem sobre o conceito de soberania tradicional, de modo que

> Para realizar a análise concreta das relações de poder, deve-se abandonar o modelo jurídico da soberania. Este, de fato, pressupõe o indivíduo como sujeito de direitos naturais ou de poderes primitivos; propõe-se o objetivo de explicar a gênese ideal do Estado; enfim, faz da lei a manifestação fundamental do poder. (FOUCAULT, 2010, p. 226).

Diante disto, Agamben questiona-se: “onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que as técnicas de individualização e procedimentos totalitários se tocam?”[10] (AGAMBEN, 2010, p. 13) Em meio a isto, Agamben desenvolve seus estudos sobre biopolítica, isto é, desenvolve uma teoria acerca da “política que trata dos problemas da vida, quando o tema central torna-se o corpo daqueles que possuem o poder e daqueles que estão sujeitos ao poder” (BAZZICALUPPO, 2017, p. 9), e dá início a esta tarefa retrocedendo ao pensamento dos antigos.

É conhecido o recurso agambeniano de voltar-se ao pensamento grego, um retorno estratégico para dar início ao desenvolvimento de suas teses[11]. Exemplo disso

---

[9] “Portanto, para o *animal laborans*, sujeito aos processos devoradores da vida e constantemente ocupados com eles, a durabilidade e a estabilidade do mundo são representadas antes de tudo pelos instrumentos e ferramentas que ele utiliza” (ARENDT, 2013, p. 180).

[10] É necessário pontuar que no momento de publicação de *Homo sacer*, não haviam sido publicados os dois cursos do *Collége de France*, em que Foucault dedica-se especialmente à biopolítica: *Segurança, Território, População* e *Nascimento da biopolítica*, ambos publicados em 2004.

[11] “Como é habitual em seus trabalhos, para introduzir e levantar o problema que abordará, Agamben parte do grego clássico” (CASTRO, 2016, p. 58).

é o recurso do autor em buscar no vocábulo grego a definição de "vida". Ao realizar tal empreitada, Agamben constata, por meio de Aristóteles, que os gregos não possuíam um único termo para exprimir o que compreendiam como viver, mas recorriam a dois termos distintos: *zoé* e *bíos*[12]. Essa distinção acabara desaparecendo no vocábulo latino, que reúne ambos, *zoé* e *bíos*, em um único termo, a saber, *vita* (AGAMBEN, 2010, p. 88).

A divisão da vida em dois termos visa separar a *zoé*, compreendida como vida natural, visando exprimir o fato de estar vivo (ser vivente), característica comum a todos os seres vivos (deuses, animais e homens). *Zoé* expressa um sentido mais geral, tal como *ser*, devido a isso não admitiria uma forma plural. Diferentemente, haveria modos específicos de vida, além do simples fato de se estar vivo, e é justamente isto que o tempo *bíos* denota: a forma, maneira, modo de viver de um indivíduo ou de um grupo. Ainda, se o homem, segundo Aristóteles, pode ser definido como *zôon politikòn*, o termo que representa a vida (*zôon*) não se refere a um estado de vivente enquanto tal, mas denota "o gênero daqueles que já são privilegiados por terem vida qualificada pela comunidade" (NASCIMENTO, 2012, p. 108).

A distinção significativa entre *zoé* e *bíos* representa a divisão fundamental na política grega clássica: a "vida natural" estaria confinada ao âmbito familiar (*oîkos*), deste modo, distanciada das preocupações públicas da cidade (*pólis*); enquanto *bíos* estaria no centro das preocupações da *polis*.

> Havia, portanto, nas próprias palavras que os gregos usavam para expressar as divisões de sua cultura, uma distinção entre a vida que era o negócio e a preocupação da cidade-estado, e a vida privada que residia além de seu domínio. Por que não deveríamos ter preservado tal distinção fundamental nas palavras que usamos para expressar o nosso mundo? Agamben está intensamente interessado na resposta a essa pergunta, ao que parece. O que

[12] Jussi Backman e James Gordon Finlayson discordam da interpretação do conceito de vida para Aristóteles realizada por Agamben. Para os filósofos americanos, Agamben confunde a diferenciação operada pelo autor grego com uma suposta oposição entre *zoé* e *bíos*. Finlayson objeta que o autor italiano partiria de uma concepção simplificadora de um conceito de vida especificamente humana, elaborado por Hannah Arendt em *A condição humana*. Ainda, que esses termos só teriam diferença de sentido, não caracterizando uma oposição necessária: *zoé* sendo o simples fato e processo de estar vivo e *bíos* representando o "modo de vida" de um ser vivo neste processo. Backman, por sua vez, sustenta que aquilo que realmente distingue ambos os termos é a concepção temporal de cada um. Por um lado, *zoé* denotaria o que está acontecendo a cada instante do vivente; por outro, *bíos* diria respeito a um projeto de vida característico do ser vivo, sua biografia, que só pode ser vislumbrada em retrospecto. Cf. BACKMAN, J. Aristotle. In: KOTSO, A.; SALZANI, C. **Agamben's Philosofical Lineage.** Edimburgo: Edinburgh University Press, 2017, p. 15-24; FINLAYSON, J. G. "Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle. In: **The Review of Politics**, vol. 72, n. 1, 2010, p. 97-126. A despeito disso, Nascimento afirma que "embora seja necessário ainda verificar a procedência das definições usadas pelo filósofo italiano, ou melhor, saber até que ponto elas são inteiramente fiéis à teoria aristotélica, o texto de introdução ao projeto quer sublinhar a importância da distinção subjacente à raiz da tradição do pensamento político" (NASCIMENTO, 2012, p. 107).

> o move não é responder a indagação em termos meramente históricos ou linguísticos. O seu objetivo reside em outro lugar: enxergar a fusão dos termos como paradigmáticos de nossas preocupações políticas mais prementes. (D'URSO, 2014, p. 124)

Para Foucault, foi a partir da época moderna[13], concomitantemente à formação moderna do Estado, que a vida natural passou a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder estatal, de modo que a política se tornou biopolítica.

> Foucault, de fato, com os conceitos de *biopoder* e *biopolítica*, faz referência ao processo pelo qual, com a formação dos Estados nacionais modernos, a política encarrega-se, em seus cálculos e mecanismos, da vida biológica dos indivíduos e das populações (CASTRO, 2016, p. 30, grifos no original)

Assim, no contexto do exercício de poder biopolítico, a vida e todo o seu desenrolar é o *locus* em que o poder institui seus pontos de fixação. Foucault descreve essa concentração do biopoder e sua fixação nos corpos biológicos nas páginas finais de *História da sexualidade I: A vontade de saber* (1999, p. 131, grifos no original):

> Centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população*.

Agamben apropria-se do conceito de biopolítica, reinterpretando e tornando-o basilar para sua tarefa de repensar os conceitos da política como um todo. Nesse sentido, ele considera que o sistema jurídico-político ocidental se constituiu, inicialmente, por meio de uma relação de exceção, exclusão inclusiva (*exceptio*), na qual tal estrutura inclui a vida natural (*zoé*), por meio de sua exclusão, deixando-a relegada ao confinamento do âmbito familiar (*oîkos*), permanecendo suspensa do âmbito da cidade e da política (*pólis*). Essa articulação "exclusiva inclusiva" da dimensão natural da vida, própria de uma relação de exceção, é a estrutura originária do poder soberano, pois afirma a possibilidade deste poder isolar algo como uma "vida nua". Na leitura de Agamben:

> 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 *oîkos* (Pol. 1252a, 26-35). [...] E quando, em um trecho que deveria tornar-se canônico para a tradição política do Ocidente (1252b, 30), define a meta da comunidade perfeita, ele o faz justamente opondo o simples

[13] De acordo com Foucault (1999, p. 130), "concretamente esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII".

> fato de viver (*tozên*) à vida politicamente qualificada: [...] “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente do viver bem” (AGAMBEN, 2010, p. 10).

A produção de um corpo a partir da cisão biopolítica adquire um caráter essencial, pois corresponde ao isomorfismo entre “vida nua” e “poder soberano”, dado que ambos possuem a mesma estrutura da relação de exceção – em que a vida é capturada pelo poder político no modelo específico da *exclusão inclusiva* (*exceptio*). Nas palavras de Agamben, “pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano” (AGAMBEN, 2010, p. 14). Como consequência, é possível afirmar que a politização da *zoé* não ocorreu na Modernidade, como postula Foucault, pois tal fato coincide com a existência da soberania – portanto, a biopolítica é tão antiga quanto a exceção soberana.

1.3 Exceção

Buscando definir o que seria, essencialmente, a exceção, Agamben, no ensaio “O Messias e o soberano*”* contido no livro *A potência do pensamento* (2015a, p. 223-239), afirma que a estrutura da exceção é formada por uma espécie de exclusão – um caso individual é excluído em relação à regra ou norma geral. Tal concepção alinha-se àquela apresentada por André Lalande, segundo o qual a exceção é:

> Ato pelo qual se exclui um caso de uma regra ou de uma fórmula geral que lhe seria aplicável, resultando esta exclusão quer do uso (como na gramática), quer dos resultados da observação (como nas anomalias biológicas), quer da própria decisão que estabelece a regra (como nas leis), quer de uma derrogação, voluntária ou não, de uma norma reconhecida e habitualmente seguida (LALANDE, 1999, p. 359).

Entretanto, a originalidade na concepção de Agamben é compreender a exceção não simplesmente como um ato de exclusão, mas como parte de uma operação em que algo é “*ex-capere*” (capturado fora) - origem etimológica da palavra exceção. Desse modo, “o essencial da exceção consiste em que o caso nela figurado não seja, por esse motivo, simplesmente destituído de toda e qualquer relação com a regra” (GIACOIA JR., 2018, p. 131).

Essa capacidade de manter-se em relação com algo excluído dá origem ao que Agamben denominará “exclusão inclusiva”. Esse tipo de relação corresponde ao ato de excluir algo. Tal ato é definido pela inclusão em uma relação de determinado elemento que fora excluído, todavia, não se trata de uma reinclusão, mas de manter-

se em relação com o que está fora. Em outras palavras, a relação gerada em um caso de exceção é uma forma de exclusão, um singular é excluído do geral. Relevante observar é que aquilo que está excluído não se encontra totalmente fora, pois, a relação de exclusão é sempre uma relação de inclusão. Como bem elucidado por Daniel Arruda Nascimento:

> Ser excluído é diferente, por exemplo, de ser humano. Enquanto a expressão ser humano se refere a um estado de ser daquele que é definido como homem, a expressão ser excluído só recebe significado se empregada às custas da referência àquilo de cujo âmbito se é excluído. Quem é excluído é sempre excluído de algo: toda exclusão somente se define na relação com aquilo que exclui. (2012, p. 115)

Essa lógica é aplicável à linguagem, pois ela também funciona por meio de mecanismos de exclusão. No caso do exemplo gramatical, temos que esse opera por meio de uma funcionalidade paradigmática de apresentação de exemplos linguísticos. Para Agamben, o exemplo e a exceção formam uma espécie de sistema, na medida em que são opostos simétricos. Pode-se dizer que o exemplo atua em uma relação de *inclusão exclusiva*, em sentido oposto ao da exceção, "o exemplo é excluído mediante a exibição da sua inclusão" (AGAMBEN, 2019, p. 31).

O exemplo, portanto, é um objeto singular, o qual vale para os demais objetos da mesma classe, e também torna inteligível o conjunto. Importante destacar que ele faz parte do conjunto "que, ao mesmo tempo, constitui" (AGAMBEN, 2019, p. 21). A fim de explicitar melhor o argumento, citamos:

> Para poder servir de exemplo, o sintagma deve ter sua função normal suspensa; entretanto, é exatamente por meio desse não funcionamento e dessa suspensão que ele pode mostrar como o sintagma funciona, pode permitir a formulação da regra. (AGAMBEN, 2019, p. 31)

Desse modo, o pertencimento a determinada classe é demonstrado por meio de um exemplo, o que significa colocar-se fora dela (*inclusão exclusiva*), suspendendo-se do uso normal, para que possa ser paradigma – nesse sentido, é elucidativo o significado etimológico do termo grego que define paradigma: *para-déknymi*, "mostrar junto a si", "mostrar-se ao lado".

Por fim, o sistema formado por exceção e exemplo demonstra a proximidade entre questões de soberania e aquelas atinentes a linguagem. A soberania e sua decisão soberana acerca do estado de exceção tornam possível a proposição de normas a determinados territórios, através de sua localização nas extremidades entre interno e externo. Também, "a linguagem é o soberano que, em permanente estado

de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma" (AGAMBEN, 2010, p. 28).

Da proximidade entre linguagem e norma tem-se a pretensão de universalidade de ambas. Se a norma se pretende universal, ela não extrai sua validade da aplicação ao caso particular. Assim como a linguagem não extrai sua validade no discurso em ato, no poder de denotar, ao contrário, ela tem sentido independentemente do seu emprego concreto no discurso; a norma se refere ao caso particular por meio da exceção soberana (que vigora como pura potência), suspendendo-se de quaisquer referências particulares. Se a linguagem se mantém em uma relação virtual com determinado pressuposto não linguístico, na forma de um discurso em que a denotação está suspensa indefinidamente, para, sequentemente, vir a denotá-lo no discurso em ato; também a lei pressupõe algo de não jurídico, e também se mantém em uma relação potencial com ele no estado de exceção.

Para Agamben, "*a exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão*" (AGAMBEN, 2010, p. 27), isto é, toda norma que proíbe determinada ação em uma situação normal tem inscrita em si uma exceção pressuposta. Agamben traz o exemplo do homicídio, vetado pela norma, portanto, aquele que comete o "ato de matar alguém" efetiva a sua transgressão. Entretanto, em uma situação de exceção a morte de um homem pode não ser tratada como um caso de violência comum (sancionável pela norma), mas como decorrente da violência soberana no estado de exceção e, devido a isso, ser uma figura pura e insancionável.

1.4 Soberania em Giorgio Agamben

Dialogando com Carl Schmitt, Agamben analisa o conceito de soberania como um conceito-limite, o qual deve ser compreendido como figura limite entre dois conceitos. Também, se "o normal não prova nada, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra[14], mas a própria regra só vive da exceção" (SCHMITT, 1996, p. 94). Essa suspensão da lei operada pela decisão soberana resulta no paradoxo da soberania, na visão de Agamben, já que, de dentro do ordenamento jurídico, o

[14] O adágio "A exceção confirma a regra", muito frequentemente tomado como contra-senso (sic), quer dizer que ao se alegar uma circunstância especial se reconhece com isso mesmo o princípio ou a fórmula geral que se pretende derrogar "excepcionalmente". A forma completa deste adágio de origem jurídica é: "Exceptio firmat regulam in casibus non exceptis" (a exceção confirma a regra nos casos que não foram excetuados). (Cf. LALANDE, 1999, p. 360).

soberano o suspende como se estivesse fora dele, ou seja, ele se encontra, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico (AGAMBEN, 2010). Situado no limiar entre o “dentro” e o “fora” do ordenamento.

Agamben parte da definição de soberania realizada por Carl Schmitt, porém, os autores divergem em relação aos fundamentos do político. Para Agamben, temos que “a diferença central do político não seria aquela entre amigo e inimigo, mas sim a separação entre a vida nua (*zoé*) e a existência política (*bíos*), a existência natural e o ser jurídico de um humano” (LEMKE, 2018, p. 81). Isto reflete-se na concepção de ambos os autores com relação ao conceito de soberania. Se Carl Schmitt concebe a soberania como um elemento externo ao direito, na figura da decisão soberana; Agamben, por sua vez, descola-se dessa concepção e defende que a soberania está imbricada ao direito, sendo estrutura interna desse último.

Para Agamben, a soberania não é um conceito tão somente político, nem somente uma categoria jurídica. Também, não seria a soberania uma espécie de norma interna fundamental do ordenamento jurídico, tal como a concebe Kelsen. Ainda, acerca do distanciamento de Agamben em relação a Schmitt, temos a confirmação dada pelo filósofo em entrevista concedida em 2013:

> Qual é, pois, a diferença entre minha posição e a de Schmitt? Eu tento demonstrar que a lei não existe mais. [...] ou seja, que o que importa é demonstrar que a anomia foi subjugada pelo poder. O sistema de Schmitt só funciona se aceitarmos que a suspensão da lei ainda é lei, que aquela zona de anomia é lícita. Em meu discurso, tentei demonstrar que um poder destituinte (*destituent power*) deve tornar claro que o sistema legal no interior do qual vivemos não se fundamenta numa suspensão legal da lei, mas simplesmente na anomia. E, em tal caso, o sistema de Schmitt cai por terra. (AGAMBEN, 2013, *on-line*)

Notamos que Agamben, de fato, compartilha com Carl Schmitt a concepção de que o estado de exceção e soberania se mantêm em uma contiguidade essencial (AGAMBEN, 2004, p. 11), decorrente do problema da soberania, expressa na formula paradoxal de que soberano é quem tem o poder de decidir pelo estado de exceção.

O estado de exceção deve ser entendido, portanto, não como representação de uma espécie de situação caótica que precede a ordem, tal como na ficção dos contratualistas modernos acerca do estado de natureza, mas como situação resultante da operação de suspensão da ordem jurídica. Como adverte Schmitt em sua *Teologia Política I*, não existe norma que se aplique ao caos, e mesmo “o caso de exceção continua acessível ao reconhecimento jurídico, porque ambos os elementos,

tanto a norma quanto a decisão, permanecem no âmbito jurídico" (SCHMITT, 1996, p. 92).

Entretanto, nos escritos de Agamben notamos que o estado de exceção se situa em uma zona anômica, uma zona de ninguém, em que fato e direito entram em uma zona de indiscernibilidade. Nesse ponto, o estado de exceção corresponde a uma zona paradoxal de indiferença em que não há situação nem de fato, nem de direito: o estado de exceção constitui, entre exceção e norma, um limiar, a partir do qual interno e externo encontram-se em relação contínua, operada pelo exercício da soberania.

A estrutura da exceção é a *exceptio*, isto é, a forma relacional da exclusão inclusiva, por sua vez, a exceção é a estrutura da soberania que dá origem a ordem jurídica. A *exceptio*, como estrutura da estrutura, é a forma originária de toda ordem jurídica. Nesse sentido, Agamben pôde sustentar que a decisão soberana não representa a vontade de um sujeito em grau hierárquico aos demais, "mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido" (AGAMBEN, 2010, p. 32).

Isto significa dizer que o soberano possui a tarefa de implicar a vida nas relações da esfera do direito. Devido a isto, Agamben afirma que "o direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta" (AGAMBEN, 2010, p. 34). A epigrafe de *Homo Sacer* remete-nos a este caráter essencial/existencial da vida para o direito, por meio da citação de Savigny, a qual surpreendentemente informa-nos que "o direito não tem existência em si, mas sua essência é a vida das próprias pessoas"[15] (AGAMBEN, 2010, p. 7). Destarte, Agamben concebe uma figura-limite da vida que está implicada no limiar indecidível entre dentro e fora do ordenamento jurídico, e justamente este limiar é onde reside a soberania.

> A estrutura "soberana" da lei, o seu particular e original "vigor" tem a forma de um estado de exceção, em que fato e direito são indistinguíveis (e devem, todavia, ser decididos). A vida, que está assim *ob-ligata*, implicada na esfera do direito pode sê-lo, em última instância, somente através de uma pressuposição da sua exclusão inclusiva, somente em uma *exceptio*. (AGAMBEN, 2010, p. 33)

Agamben parece estar alinhado a Carl Schmitt, ao afirmar que o direito possui caráter normativo, no sentido de um esquadro. Menos do que prescrever ou comandar

---

[15] Citação integral no original, a qual foi traduzimos acima: *"Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen".*

algo, o direito deve esquadrinhar o ambiente em que a vida se situa. Neste sentido, indubitavelmente, a decisão soberana diz respeito à relação entre fato e direito, situada em um limiar de indiferença entre ambos. A soberania "é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão" (AGAMBEN, 2010, p. 35).

Agamben segue a sugestão dada por Jean-Luc Nancy para definir a relação de soberania, que sugeriu chamá-la de "bando" – termo do germânico antigo que serve para referir-se tanto à vida excluída da comunidade, quanto para apresentar a insígnia do soberano. O filósofo Oswaldo Giacoia Jr., ao comentar a definição de bando, clarifica-nos seu duplo sentido, enquanto palavra e conceito.

> Esta palavra traduz o termo alemão *Bann*, que significa o poder de governo, a soberania, o direito de estatuir comandos e proibições, de impor e de executar penas; e o direito de *banir*. Como conceito, mantém íntima relação com o instituto da *Friedlosigkeit* do antigo direito germânico e a correspondente figura do *Friedlos*, que designa a condição daquele que, banido e proscrito, está excluído da esfera da proteção do ordenamento jurídico da comunidade de origem e, portanto, impossibilitado de gozar do privilégio da *paz* assegurada por esse ordenamento (GIACOIA JR., 2018, p. 186).

Nancy (1983, p. 150) afirma que "a lei do abandono significa que a lei se aplica retirando-se"[16], Agamben, no mesmo sentido, emprega o termo *Bann* para nomear certa potência (no sentido aristotélico do termo) da lei de aplicar-se desaplicando-se, de manter-se na sua própria privação.

> Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que a vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento [...]. É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir forma: "não existe um fora da lei". (AGAMBEN, 2010, p. 35. Grifos no original)

De fato, uma relação de exceção é uma relação de *Bann*, ou de bando soberano, e isso indicaria a estrutura fundamental da lei, a partir da qual ela pode preservar sua vigência mesmo durante sua suspensão. Não é por menos que Agamben afirma que "*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" (AGAMBEN, 2010, p. 35). Isto é dizer que a lei aplica-se negativamente àquilo que se encontra banido, deste relacionamento decorre sua potência originária como "força de lei": o *nomos* mantém

[16] No original: "*La loi de l'abandon veut que la loi s'applique en se retirant*".

a vida em seu bando abandonando-a. Neste sentido, Carlo Salzani (2013, p. 86) corrobora isso afirmando que “a exceção, a situação de fato, a singularidade que é incluída exclusivamente dessa maneira pelos nomos, é a *physis*, ou vida”[17].

Abordaremos mais adiante o encaminhamento da reflexão agambeniana acerca da relação entre direito e vida. Contudo, vale antecipar que o determinante desta relação não é a sanção, mas a culpa vista não como decorrente da transgressão à norma, mas da vigência mesma da lei. Neste sentido, Agamben alinha-se à crítica levada a cabo por Walter Benjamin acerca do fundamento mítico da lei. Para o autor berlinense, a instauração do direito representa um ato de manifestação imediata da violência. Ainda, segundo Benjamin, desde os tempos primórdios, o ato de estabelecer fronteiras é estabelecido pelo direito por meio de leis não escritas, deixando o homem à mercê de sua transgressão por mera ignorância. Tal fato não se altera com a instituição positiva das leis, pois, “aqui, o direito escrito existe nos códigos [...] e, apoiada sobre eles, a pré-história exerce seu domínio ainda mais ilimitadamente” (BENJAMIN, 2012, p. 151). De acordo com Benjamin, isto se reflete nas constituições modernas:

> O princípio moderno de que o desconhecimento das leis não exime da punição dá provas desse espírito do direito, assim como a luta em prol do direito escrito, nos primeiros tempos das comunidades antigas, deve ser entendida como uma rebelião contra o espírito dos estatutos míticos. (BENJAMIN, 2011, p. 150)

O domínio mítico do direito apresenta-se como força natural, o qual tem como pressuposto uma continuidade irrefreável entre o humano e o natural. Ao confundir vida humana e a lei como decorrente da natureza, a esfera mítica do direito torna nula qualquer possibilidade de oposição ao direito, ou até mesmo de tratá-lo como objeto.

Feitas essas considerações, passemos à investigação realizada por Agamben acerca da relação estreita entre soberania e lei, que tem início no célebre fragmento 169 de Píndaro e passa por autores clássicos, tais como Platão e Aristóteles, até chegar a autores modernos e contemporâneos, como Hobbes, Leo Strauss e Schmitt. De acordo com Agamben, a afirmação principiológica de que a soberania pertence à lei – hoje intrínseca à concepção contemporânea de democracia e Estado de direito – não elimina nem o paradoxo da soberania, nem o da exceção, mas, ao contrário, impulsiona ambos ao extremo.

---

[17]No original: “*L'eccezione, la situazione di fatto, la singolarità che viene in questo modo esclusivamente inclusa dal nomos, è la physis, ovvero la vita”.*

1.5 Píndaro, o precursor do debate sobre soberania, *nomos* e *phýsis*

Agamben encontra aquela que é provavelmente a formulação mais remota do princípio do pertencimento da soberania à lei em Píndaro, poeta grego do século V a.C., em seu fragmento 169, indicando a representação do *nomos* como rei, *Nomos Basileús*:

> *Nómos* ho pánton Basileús
> thnatón te kaì athanáton
> ágei dikaiôn tò biaiótaton
> hypetáta 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 Héracles... (PÍNDARO apud AGAMBEN, 2010, p. 37)

O filósofo alerta para o caráter enigmático deste fragmento não tanto pelo fato de comportar diversas interpretações potenciais, mas porque define a soberania do *nómos* por meio da justificação da violência. Para Agamben, o fragmento pode ser considerado um enigma no sentido aristotélico do termo: uma “conjunção de opostos” (AGAMBEN, 2010, p. 37). Neste sentido, Giorgio Colli afirma que a definição aristotélica de enigma é interessante, pois “‘o conceito do enigma é este: dizer coisas reais associando coisas impossíveis’” (COLLI, 1992, p. 48). De acordo com Aristóteles, a associação de coisas impossíveis corresponderia a uma contradição, contudo, escapando à regra de que a contradição não designaria nada, o enigma denomina algo real. Disso extrai-se a indicação de que a formulação de uma contradição está contida no enigma, que reúne em um mesmo conceito opostos que correspondem a uma realidade.

É possível afirmar, portanto, que o fragmento 169 compõe-se pela contradição de dois elementos, por meio de “uma escandalosa composição daqueles princípios por excelência antitéticos que são, para os Gregos, *Bía* e *Díke*, violência e justiça” (AGAMBEN, 2010, p. 37): “a lei conduz com mão mais forte”. Em uma passagem de *O nomos da Terra*, Schmitt interpreta este caráter fundacional trazido pelo fragmento pindárico: “A passagem de Píndaro (fr 169) trata do roubo de gado, um ato de Héracles, o mítico fundador da ordem, por intermédio do qual ele criou um direito, a despeito da violência do ato” (SCHMITT, 2014, p. 72).

Agamben considera as posições de Sólon (fr 24) e de Hesíodo[18] (em um trecho dos *Erga*), observando que, para este último, o *nomos* representa o poder que divide violência e direito, mundo humano e não-humano, enquanto que, para o primeiro, há uma conexão entre violência e justiça, *Bía* e *Díke*, isto é, para quem tal relacionamento "não contém ambiguidade nem ironia" (AGAMBEN, 2010, p. 38).

Agamben chega então à conclusão de que Píndaro deixou como herança ao pensamento político ocidental a concepção de que "o *nómos soberano é o princípio que, conjugando direito e violência, arrisca-os na indistinção*" (AGAMBEN, 2010, p. 38). Devido a isto, o filósofo afirma que o poeta grego merece o título de primeiro grande pensador da soberania, pois o fragmento pindárico contém o paradigma oculto que virá a orientar toda definição de soberania que o sucede: "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" (AGAMBEN, 2010, p. 38).

Assim, a indistinção entre o direito e a violência remete-nos a um debate mais essencial concernente à oposição entre *phýsis* e *nomos* realizado pelos sofistas (BRUM NETO, 2016, p. 25). Os sofistas defendem a oposição entre *phýsis* e *nomos*, de modo que a lei pode forçar o homem a confrontar-se diretamente com a natureza. Para compreender esta suposta oposição entre lei e natureza, *nomos* e *phýsis*, citaremos duas passagens importantes de diálogos de Platão, que possivelmente justificam tal afirmação.

A primeira encontra-se no *Górgias*, depois de Cálicles defender, diante de Sócrates, que a lei se apresenta como uma limitação artificial, uma convenção realizada por fracos organizados para subjugar os mais fortes. Após afirmar que, segundo a natureza, é justo que os mais fracos tenham menos que os mais fortes, também é lícito que estes últimos dominem aos primeiros – citando como exemplo dos mais fortes, Xerxes I, ou seu pai, Dario I –, Cálicles braveja:

> A meu ver, toda essa gente assim procede segundo a natureza, porém não, decerto, segundo as leis que nós mesmos arbitrariamente instituímos. O impomos aos melhores e mais fortes do nosso meio, dos quais nos apoderamos desde os mais tenros anos, como fazemos com o leão, para domesticá-lo com encantamentos ou fórmulas mágicas, e convencê-los de que devem contentar-se com a igualdade, pois nisso, precisamente, consiste o belo e o justo. Na minha opinião, porém, quando surge um indivíduo de natureza bastante forte para abalar e desfazer todos esses empecilhos e alcançar a liberdade, pisa em nossas fórmulas, regras e encantamentos, e todas as leis contrárias à natureza, e, revoltando-se, vemos transformar-se

[18] Carl Schmitt traz a consideração feita por Heródoto, para quem o *nomos* é visto como déspota em referência à ordem global dos espartanos. (Cf. SCHMITT, 2014, p. 72)

> em dono de todos nós o que antes era nosso escravo: é quando brilha com o seu maior fulgor o direito da natureza. (PLATÃO, 2002a, 484b.)

Tal passagem antecede imediatamente a citação platônica do fragmento pindárico acerca do *nomos basileús*. Aqui, para reforçar o argumento da passagem acima, Cálicles cita Píndaro, e, segundo Agamben, tal citação foi alterada intencionalmente por Platão. Por meio de um jogo de palavras, que altera o sentido de "justificando o mais violento" para "fazendo violência ao mais justo", Platão visava expressar que a "justificação da violência" corresponda simetricamente a "fazer violência ao mais justo".

Platão haveria reproduzido a mesma intenção em uma passagem do *Protágoras*, em que o interlocutor é o sofista Hípias.

> Senhores aqui reunidos, sou de opinião que todos nós somos parentes, amigos e concidadãos, não por força da lei, mas pela natureza; porque o semelhante é por natureza igual ao semelhante, ao passo que *a lei, como tirana que é dos homens, violenta muitas vezes a natureza.* (PLATÃO, 2002b, 337d)

Agamben destaca a intenção platônica em ligar o *nomos* ao termo *týrannos*, e não ao *basileús*. A lei, para o sofista, apresenta-se como tirana, como contrária à *phýsis*, não está integrada ao *cosmos*, "para eles a lei é acidente, decisão arbitrária, convenção, enquanto a Natureza é espontânea e necessária e a ela deveremos retornar" (GONZAGA, 2006, p. 37). Sobre tal debate sofistico, Werner Jaeger afirma-nos que:

> O direito da natureza aparece violentamente oposto ao direito do Homem. À luz da norma daquele, é pura arbitrariedade tudo aquilo que o Estado denomina igualdade perante o direito e a lei. Se devemos ou não submeter-nos a isso é para Cálicles, definitivamente uma questão de força. (JAEGER, 1994, p. 378)

Também é citado por Agamben um trecho do livro III de *As Leis* de Platão, no qual o Ateniense apresenta o poder da lei como conforme a natureza e essencialmente não violento. Resta clara a intenção de Platão, em um duplo movimento, de neutralizar a oposição *nomos/phýsis* e fazer coincidir violência e direito que estabelece a soberania.

> [O axioma] do mando do mais forte sobre o mais fraco [...] E que predomina entre todos os seres vivos, sendo "de acordo com a natureza", como o disse Píndaro de Tebas. O mais importante título ou direito é, aparentemente, o sexto, o qual determina que aquele que carece de entendimento deve acatar, e o sábio conduzir e comandar. Ora, neste caso, meu mui sapiente Píndaro, eu não diria certamente que é contra a natureza, porém inteiramente de

> acordo com ela - a autoridade exercida sem constrangimento pela lei sobre os governados que a aceitam voluntariamente. (PLATÃO, 1999, livro III, 690b).

Intentando resgatar o sentido originário do termo *nomos*, Carl Schmitt alinha-se à posição de Sócrates contra os sofistas, ao menos na concepção de indistinção entre *phýsis* e *nomos*. Afirma Schmitt que "a destruição do sentido originário [do *nomos*] deu-se através de uma série de distinções e oposições. Entre elas, a mais importante é a contraposição entre *nomos* e *phýsis*" (SCHMITT, 2014, p. 67). Entretanto, não agrada a Schmitt a concepção de *nomos* que Sócrates enuncia no Górgias, pois esta teria reduzido a amplitude deste conceito a "uma mera regra" que conteria, em certa medida, o esboço utópico das leis modernas[19].

> 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 *nomos* não seria nada além do direito arbitrário do mais forte. Seria a expressão daquilo que hoje na Alemanha se chama de *força normativa do fático*, uma expressão da *metamorfose* do ser em um dever-ser, do factual em uma lei. (SCHMITT, 2014, p. 72)

Isto justifica a predileção de Carl Schmitt em recorrer a Aristóteles, cuja definição de *nomos* ainda contém, em si, o sentido originário do termo como repartição originária do solo. Ao definir assim o *nomos*, Aristóteles (1989, 1.290a-1292b) preserva algo referente à medição concreta em termos espaciais[20]. É justamente este sentido que Schmitt quer resgatar com a palavra *nomos*, a qual representa o evento fundamental que dá origem e une ordenação e localização.

Não obstante a polêmica sofística, a relação entre direito e violência voltará a se apresentar em outra configuração, "como a premissa necessária da oposição entre estado de natureza e *commonwealth*" (AGAMBEN, 2010, p. 41), isto é, servirá de base para a formulação de Thomas Hobbes acerca do conceito de soberania. Tendo em mente que "a discussão a respeito do *topos* do estado de natureza relativamente ao

---

[19] Neste sentido, precisamente, afirma Brum Neto que "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 sofistica, 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, 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." (BRUM NETO, 2016, p. 23)

[20] Aristóteles (1985, 1291a) afirma: "As cidades são de fato constituídas não de uma só, mas de muitas partes, como já dissemos várias vezes". Esse particionamento da cidade tem a ver, para Schmitt, com a fixação do nexo ordenamento-território que se dá com a tomada de terra.

estado civil (*commonwealth*) é uma questão já latente na formulação do *nómos basileús*" (BRUM NETO, 2016, p. 22).

Agamben nota que enquanto para os sofistas a anterioridade da *phýsis* confirma a violência do mais forte, para Hobbes a identidade entre violência e estado de natureza, na fórmula *homo hominis lupus*, justifica o poder absoluto do soberano. Em ambos os casos, a despeito da aparente oposição, "a antinomia *phýsis/nómos* constitui o pressuposto que legitima o princípio da soberania, a indistinção de direito e violência (no homem forte dos sofistas ou no soberano hobbesiano)" (AGAMBEN, 2010, p. 41).

1.6 Soberania: o desenvolvimento de um conceito

A relação entre o Estado e a violência é o sentido da formulação moderna de Estado dada por Max Weber:

> Hoje, as relações entre o Estado e a violência são especialmente íntimas. No passado as instituições mais variadas – a partir do clã – conheceram o uso da força física como perfeitamente normal. Hoje, porém, temos de dizer que o Estado é uma comunidade humana que pretende, com êxito, *o monopólio do uso legítimo da força física* dentro de um determinado território (WEBER, 1982, p. 97, grifos no original).

Os teóricos modernos de Ciências Políticas e do Estado tendem a consentir com a formulação weberiana acerca do monopólio da violência estatal[21]. Aliás, pode-se dizer que a autoridade do Estado decorre do uso desta violência oficial, sendo esta última o substrato que torna possível a existência mesma de tal soberania. A despeito de não fazer referência direta a Max Weber, é ele que Benjamin tem em mente quando afirma que a intenção estatal de monopolizar a violência faz isto tendo em vista tal ato como condição mesma de existência do Estado.

> Talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito: de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito. (BENJAMIN, 2011, p. 127)

[21] "Essa violência deve em princípio estar concentrada em um único polo responsável pela manutenção da ordem e da paz, ainda que esse polo possa estar dividido em diversas funções e órgãos. Isso é bastante aceito e por esse motivo dizemos entre nós que o Estado detém, enquanto organização política e jurídica, titular do exercício da soberania, o monopólio da violência. Trata-se de uma violência oficial destacada da diferenciação entre uma violência justificável e outra não justificável". (NASCIMENTO, 2012, p. 123-124)

A relação entre soberania e violência é antiga, sendo que tal nexo encontra seu deslinde no contexto da idade moderna. De fato, com Jean Bodin – a quem Agamben nomeia como “teórico mais agudo da soberania moderna” – a noção de soberania adquire relevância indispensável ao pensamento jurídico-político moderno. A sistematização da noção de soberania feita por Bodin serviu “tanto para definir o Estado quanto para justificar a legitimidade de seu poder sobre os indivíduos” (BARROS, 2008, p. 81-82).

Tamanha foi a importância desta concepção que ela deu origem ao campo de investigação que seria ocupado por grande parte dos autores que o sucederam – em especial aqueles “que mais tarde iriam se ocupar com a questão da origem e dos fundamentos do poder” (BIGNOTTO, 2002, p. 11). Para Bodin, a soberania é “o poder perpétuo e absoluto de uma República”. Perpétuo e absoluto, na lição do pesquisador Alberto Barros, representam, respectivamente, a continuidade temporal do poder e seu caráter de superioridade, independência, incondicionado e ilimitado (BARROS, 2008, p. 89-91).

> O detentor da soberania deve, assim, estar livre diante das leis que estabelece, segundo Bodin, porque ninguém pode obrigar-se a si mesmo, e das que foram estabelecidas pelos seus predecessores, já que seu poder não seria absoluto, se estivesse obrigado a cumprir normas pré-estabelecidas. Ele não pode criar ou receber uma lei que não possa posteriormente modificar ou anular, conforme considerar necessário. (BARROS, 2008, p. 92)

Se, de um lado, a concepção de um poder perpétuo dá origem à concepção de um poder público permanente[22]; de outro, a definição do poder soberano como absoluto não obstou a necessidade de Bodin confrontar-se com o problema da autoridade emanada do transcendente. Assim, o poder secular ainda está atrelado às leis da natureza e aos comandos divinos e, devido a isto, a soberania tem seus limites definidos pela relação entre a legislação humana e crença nos poderes transcendentes de Deus.

> 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. (BRUM NETO, 2016, p. 19)

[22] “A perpetuidade é associada, na maioria das vezes, ao poder público, independemente de quem o assume”. (BARROS, 2008, p. 90).

Com a fundação de seu sistema ético e político sobre a noção de estado de natureza, pode-se dizer que Hobbes dá o passo necessário em direção à secularização do poder soberano – "baseada na razão e na descrição correta da natureza humana, ele soube como poucos analisar os vínculos que unem o medo original dos homens e a demanda por segurança que está [...] na raiz da constituição dos Estados" (BIGNOTTO, 2002, p. 14). A lei de natureza – *lex naturalis* – é imanente, agora estabelecida pela razão humana como "preceito ou regra geral [...] mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la" (HOBBES, 1999, p. 113).

Se na teologia cristã o estado de natureza formava sistema com o estado de graça, em que o primeiro era subdividido entre natureza pura e natureza pós-Queda; Hobbes, por sua vez, substituiu o estado de graça pela sociedade civil (SOUKI, 2008, p. 23-24). Isto é, a fundação do poder político, em Hobbes, rechaça a necessidade de o poder temporal estar atrelado ao poder transcendente. O desmoronamento das concepções transcendentes torna urgente a constituição sólida de um poder imanente, daí a necessidade de criação da figura do soberano – o escolhido por ser considerado competente para estabelecer a ordem, eleito por consentimento mútuo daqueles que desejam fugir da instabilidade imposta pela natureza (*homo hominis lupus*).

> O *DIREITO de natureza*, a que os autores geralmente chamam *jus naturele*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente, de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como adequado a esse fim. (HOBBES, 1999, p. 113)

Leo Strauss já havia sublinhado, de acordo com Agamben (2010, p. 42), que Hobbes tinha consciência de que o estado de natureza não corresponde à uma época real, mas serve como um princípio interno ao Estado, que se revela no momento de sua dissolução. Esta também é a definição dada por Nádia Souki (2008, p. 35): "fica claro é que o estado de natureza não corresponde a um momento histórico da humanidade, mas consiste em uma simulação teórica de comportamentos humanos, que se realiza quando o Estado é inexistente ou quando ele é destruído".

Agamben interessa-se pela fundação hobbesiana do político com base no direito de natureza e o princípio de autoconservação da vida[23], elementos que

[23] Fica claro que, para Hobbes, o princípio de autopreservação é o que demanda obediência ao poder soberano, quando a preservação está ameaçada, o autor afirma: "entende-se que a obrigação dos

justificam a subsistência do estado de natureza (naturalmente violento) na figura do soberano, pois somente ele conserva o *ius contra omnes* (direito contra todos) – portanto, é possível dizer que o vínculo entre direito e violência prevalece na cultura ocidental por meio da teoria de Thomas Hobbes. Não menos importante, "é por essa razão que o estado de natureza não é uma etapa que tenha sido superada com a instauração do estado civil porque o soberano conserva, de fato, o direito de exercer a violência como um direito contra todos" (D'URSO, 2014, p. 134).

Neste sentido, a soberania para Hobbes apresenta-se como a inclusão do estado de natureza subjacente à constituição da sociedade civil ou, nas palavras de Agamben, "como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana" (AGAMBEN, 2010, p. 42). O estado de natureza, portanto, atua como núcleo do corpo político, capaz de expandir-se irrefreavelmente, "abranger o espaço público num momento de necessidade, abrindo novamente um campo onde tudo se torna possível" (NASCIMENTO, 2012, p. 127).

A configuração do estado de natureza, portanto, não é externa ao *nomos*, pois os dois mantêm-se em relação contínua. Esta relação se dá de modo circular, se o estado político deixar de cumprir a sua finalidade, qual seja, de corrigir as imperfeições do estado de natureza, então, este último ressurge. Em sequência, Agamben retoma o debate de um filósofo fortemente influenciado por Thomas Hobbes: Carl Schmitt – o debate em questão diz respeito à reconstituição do significado originário do termo antigo *nomos*.

1.7 O *nomos* da Terra

Como já aludimos acima, Schmitt também recorre à análise do fragmento pindárico, e o faz em meio ao contexto de resgate do sentido originário do vocábulo *nomos*, mais precisamente, em *O nomos da Terra*. Neste livro, o ponto crucial de partida de Schmitt é a noção de que todo o direito tem sua origem em um enraizamento primordial, isto é, numa tomada de terra. A ordem decorre de uma "lei fundamental" e esta, por sua vez, decorre da tomada da terra. É este o sentido dado

súditos para com o soberano dura enquanto, e apenas enquanto, dura também o poder mediante o qual ele é capaz de protegê-los. Porque o direito que por natureza os homens têm de defender-se a si mesmos não pode ser abandonado através de pacto algum. A soberania é a alma do Estado, e uma vez separada do corpo os membros deixam de receber dela seu movimento". (HOBBES, 1999, p. 178)

por Schmitt ao termo *nomos*, para então o contrapor à concepção positivista e moderna da lei – Schmitt repudia, por exemplo, a tradução de *nomos* pela palavra *Gesezt*, termo alemão que significa lei.

> Para não perder a conexão decisiva entre ordenamento e localização, o mais correto é *não* traduzir o termo *nomos* por *Gesezt* [lei]. *Regelung* [regulamento] ou *Norm*, ou por qualquer expressão semelhante. [...] me incomoda, além da palavra *Leben* [vida], degradada em um sentido biológico, a palavra *Gesezt* [lei], que deve ser evitada a todo custo. (SCHMITT, 2014, p. 68)

Entretanto, desde a Antiguidade, o conceito de *nomos* passou a ser empregado de modo diverso ao de seu sentido originário e isto deu-se por meio de uma série de oposições e distinções, dentre as quais a mais importante foi a contraposição entre *nomos* e *phýsis* – oposição já abordada brevemente acima. Acolhendo a sugestão de Schmitt de não traduzir pelo termo lei, o *nomos* é por nós compreendido como uma "ordem espacial", cujo códice não é escrito, nem positivado. Esta espécie de ordem não tem semelhança com as noções de regulamento, prescrição, norma, estatuto, decreto etc. Todavia, ela expressa diretamente uma ordem instituída em um determinado local do espaço terrestre.

Neste ponto, é interessante destacar a definição dada por Émile Benveniste, autor de indiscutível referência para Agamben, à raiz etimológica do termo *nomos*, o qual deriva da raiz *nem*. A raiz deste termo é muito rica, dando origem a uma igualmente rica classe de palavras.

> Essa raiz importante possui derivativos altamente diversificados. A noção que isolamos aqui é a da distribuição legal, uma distribuição exclusivamente ordenada por lei, costume ou conveniência, não por decisão arbitrária. Em grego, outros verbos significam "distribuir": assim *datéomai*; mas a diferença é que não é "distribuir de acordo com a conveniência ou a lei". Portanto, uma grama distribuída sob o direito consuetudinário será chamada *nomós*. O significado de nómos, "a lei", está relacionado à "atribuição legal". Assim, *némõ* é definido em grego como "distribuir legalmente" e também "obter legalmente a distribuição". (BENVENISTE, 1983, p. 57, tradução nossa)

Benveniste diferencia a simples distribuição pela conveniência ou costume daquela realizada "conforme à lei". Neste caso, a origem etimológica de *nomos* remete-nos ao direito sucessório de partilha dos bens, em que o ato de distribuir um terreno repartido pela sucessão, legalmente, chama-se *nomos*.

A definição expressa dada por Schmitt ao *nomos*, o define como "uma forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível, a primeira divisão das pastagens, ou seja, a tomada de terra e a ordem concreta que nela reside e que dela decorre" (SCHMITT, 2014, p. 69). Isto demonstra que a

ocorrência da partilha de bens territoriais assemelha-se ao nexo defendido por Schmitt entre ordenação e localização. Ademais, Schmitt afirma que o *nomos*, "no sentido originário, é precisamente a total imediaticidade de uma força jurídica não mediada por leis; é um acontecimento histórico constituinte, um ato de *legitimidade* que, em primeiro lugar, confere sentido à legalidade da mera lei" (SCHMITT, 2014, p. 72).

É cristalina a relevância dada ao *nomos* em detrimento à "mera lei", em uma clara situação de oposição em relação ao normativismo de Hans Kelsen[24]. De acordo com Agamben (2010, p. 39), "o que ele quer assegurar a todo custo é a superioridade do *nómos* soberano como evento constitutivo do direito com relação a toda convenção positivística da lei". Neste sentido, afirma Alexandre Franco de Sá (2018, p. 213-214):

> É, então, na noção de uma associação radical entre *nomos* e *terra*, ou entre *ordenação* e *localização*, que o pensamento jurídico e político de Schmitt encontra o seu cumprimento. A tentativa de pensar a mediação entre a ordem e a facticidade concreta culmina no estabelecimento de uma relação primordial entre a ordenação (*Ordnung*) e a sua localização telúrica (*Ortung*), uma relação que mostraria definitivamente não apenas que a ordem sem a sua radicação concreta seria uma abstracção vazia, mas também que uma facticidade concreta compreendida como puro caos, força e violência não seria senão uma ficção inexistente.

A despeito da definição pouco usual de Carl Schmitt, a qual compreende o *nomos* como fundamento de toda ordem jurídica, e apoiado no ponto de confluência entre ordenação e localização, à Agamben surpreende o fato de que o autor alemão não cita diretamente nenhuma de suas teses anteriores (sobre a exceção). Contudo, Agamben salienta que haveria uma proximidade essencial entre *nomos* e estado de exceção deixada na "penumbra" (AGAMBEN, 2010, p. 42), precipuamente, no capítulo sobre as "Primeiras linhas globais". Neste capítulo, Schmitt expõe que os "grandes Descobrimentos" dos séculos XV e XVI trazem à tona um problema até então impensável: "o de uma ordem espacial do globo inteiro em conformidade com o direito das gentes" (SCHMITT, 2014, p. 87).

Se antes a luta entre os homens recaía sobre a tomada da terra, dali em diante esta abarca a disputa pela tomada do mar. Para se definir cartograficamente os diferentes pontos da terra foram traçadas linhas imaginárias, os paralelos e

---

[24] "Todavia, Schmitt não se sente confortável e satisfeito com o termo 'lei' (*Gesetz*), sequer com 'regulamento' (*Regelung*) ou "norma" (Norm) para expressar essa concepção de "lei fundamental". Para ele, tais palavras estão por demais imbuídas pelas correntes positivistas e normativistas do direito. O normativismo de Hans Kelsen, por exemplo, coloca a lei no campo do puro dever-ser (*Sollen*), sem contato algum com o ser (*Sein*) - sem a facticidade daquilo que é concretamente". (RAMALHO, 2018, p. 32)

meridianos. As linhas foram traçadas para repartir toda a Terra, porque por elas se interessam certos homens e os poderes existentes. Diferentemente das disputas e conquistas anteriores, nas quais a tomada pela terra dava-se em um contexto beligerante de ataques inimigos, o “Novo Mundo” não se manifestou na forma de um novo inimigo, mas de um “espaço livre”. Assim, o apoderamento e a usurpação das novas e gigantescas terras deu origem a um conflito interno dentro do âmbito europeu. Consequentemente, a disputa compeliu os conquistadores europeus a realizarem acordos entre si acerca de certas divisões e repartições (em regra, sem participação ativa das populações nativas).

> Delas se originou um determinado modo de pensar que vou designar como *concepção de linhas globais*. [...] Com a palavra *global* designa-se tanto o caráter do modo de pensar planetário-global quanto sua vinculação com a extensão e a superfície, que se baseia na equiparação das superfícies terrestre e marítima. (SCHMITT, 2014, p. 89, grifos no original).

Mais adiante, em meio a uma minuciosa explanação histórico-geográfica e política acerca da concepção de linhas globais, Schmitt demonstra que o *nomos*, enquanto vinculação fundamental entre localização e ordenamento, pressupõe a existência de zonas além, inalcançáveis pelo direito[25], *beyond the line*. Agamben destaca que, para Schmitt, “o *nómos* da terra implica sempre uma zona excluída do direito, que configura um espaço ‘juridicamente vazio’” (AGAMBEN, 2010, p. 42).

A existência de um espaço vazio de direito é exemplificada pela estipulação de linhas de amizade, ou seja, linhas geográficas que localizavam e demarcavam as áreas das relações de amizades entre os países europeus. Para além de tais linhas, não vigorava o direito das gentes:

> O cardeal Richelieu anunciou uma declaração do rei francês, de 1º de julho de 1634, por meio da qual se proibia aos navegantes franceses atacar navios portugueses e espanhóis desse lado do trópico de Câncer, permitindo-se, porém, o ataque do outro lado da linha se espanhóis e portugueses não autorizassem o livre acesso às suas terras e seus mares das Índias e da América. (SCHMITT, 2014, p. 95)

Neste ponto, é interessante notar que o espaço juridicamente vazio além de dispensar quaisquer fixações de limites territoriais antes dadas pelo *nomos*, possibilita ao soberano o exercício de poder, em tese, ilimitado em nestes espaços – o exemplo de Schmitt engloba os espaços que não aqueles correspondentes ao território

[25] “Nessa linha terminava a Europa e começava o Novo Mundo. Nela terminava o direito europeu, pelo menos o ‘direito público europeu’”. (SCHMITT, 2014, p. 95).

europeu. A estipulação de linhas de amizade demonstra os limites territoriais de vigência do direito, além delas não vige o direito de guerra, mas o direito do mais forte: “As partes dessa relação só concordam no que diz respeito à *liberdade* nos novos espaços que começam do outro lado da linha. A liberdade consiste no fato de que a linha demarca uma área para o uso livre e irrefreável da violência” (SCHMITT, 2014, p. 95). Da análise das linhas de amizade, Schmitt infere a existência de dois tipos de “espaços livres”, de um lado, o continente americano, terras aptas a serem tomadas pelos europeus; de outro, os oceanos recém-descobertos, o mar aberto.

As linhas de amizade, explica Schmitt, abrem um “abismo” entre a sociedade civil ordenada e ausência do direito, em um estado de natureza, que é o Novo Mundo. Este último é identificado constantemente com o estado de natureza, como um local onde não há distinção entre justo e injusto, onde tudo é lícito. O estado de natureza deixa de ser mito para se tornar histórico. Neste sentido, Schmitt retoma Hobbes e a expressão *homo hominis lupus* (o homem é o lobo do homem), de acordo com ele, Hobbes teria empregado tal expressão não só pela impressão das guerras civis religiosas, mas pela descoberta da América.

> É evidente que Hobbes não estava impressionado somente pelas guerras civis religiosas na Europa, mas também pelo impacto do fato de um novo mundo. Ele se refere ao “estado de natureza”, mas não o faz no sentido de uma utopia destituída de espaço. O estado de natureza de Hobbes é *uma terra de ninguém*, mas *não é*, nem de longe, um *lugar nenhum*. É localizável, e Hobbes o localiza, entre outros lugares, no Novo Mundo. (SCHMITT, 2014, p. 99, grifos no original).

Schmitt tem em mente que mais tarde Hobbes viria a abandonar, paulatinamente, a concepção do estado de natureza concebido como fato histórico concreto para passar a defini-lo como uma construção hipotética; entretanto, tal deslocamento conceitual não teria afetado a conexão histórica que liga a formulação deste conceito ao advento das linhas de amizades.

Na perspectiva jurídica dos séculos XVI e XVII, as linhas de amizades, delimitando o território europeu dos demais, representaram a zona livre de direito, grandes espaços de liberdade, onde se travavam lutas pela tomada do novo mundo. A condição de “vazio de direito” do novo mundo, em contrapartida, delimitava a área sobre a qual não poderia recair disputa alguma, isto é, a do âmbito do direito europeu. Este último não teria sido ameaçado pelos acontecimentos violentos que ocorrera de outro lado do globo. Com a zona de combate além das fronteiras europeias sua

delimitação pelo direito ganha sentido e justificativa, pois serve “à circunscrição da guerra europeia” (SCHMITT, 2014, p. 100).

Segundo Schmitt, a definição inglesa do estado de exceção (*Martial Law*) segue a lógica das linhas de amizades, “de um espaço delimitado, livre e vazio” (SCHMITT, 2014, p. 101). Agamben interessa-se por esta formulação em razão de estar presente nela a conexão necessária entre o *nomos* soberano com o estado de natureza e com o estado de exceção. Se a França, de acordo com Schmitt, havia concebido o estado de exceção como estado de sítio, com instituto jurídico próprio,

> em contrapartida, a Lei Marcial do direito inglês permaneceu um âmbito temporal e espacialmente delimitado de suspensão de todo direito. Do ponto de vista temporal, ela se diferencia da ordem jurídica normal pela proclamação do direito de guerra no início e pelo ato de indemnidade[26] no final; da perspectiva espacial, por meio de uma indicação exata do âmbito de validade. No interior desse âmbito local e temporal pode-se realizar tudo o que, conforme a situação, pareça ser necessário. Para esse acontecimento há um símbolo antigo e explícito ao qual Montesquieu também aludiu: a estátua da liberdade, ou da justiça, fica coberta por certo tempo. (SCHMITT, 2014, p. 101).

Agamben nota que a despeito de o estado de exceção permanecer, conforme a exposição de Schmitt em *O nomos da Terra*, num âmbito delimitado e determinado, este não está situado fora do âmbito do *nomos*, pois, “é implicado nele como momento em todos os sentidos fundamental” (AGAMBEN, 2010, p. 43). Portanto, Schmitt não recorre às suas teses antecessoras explicitamente, pois elas podem ser inferidas das teses atuais mesmo que implicitamente. A ligação fundamental entre localização e ordenamento, segundo Agamben, conteria desde sempre a sua ruptura virtual, sob a forma da “suspensão de todo direito”.

Neste sentido, em caso de dissolução da sociedade, o que ocorreria não é um retorno a um estágio anterior, ao estado de natureza, o qual já haveria sido superado pelos homens, mas o estado de exceção. O *extremus necessitatis casus* tem natureza distinta daquela do estado de natureza, como bem observa Nascimento:

> Enquanto a necessidade do estado de natureza mantinha-se difusa, no estado de exceção ela será definida pelo soberano que a deflagra. Mas resta aí o nexo entre o estado de natureza e o estado de exceção. Não se trata de um simples retorno: o que antes havia sido barrado se materializa agora na forma do estado de exceção, a zona de indistinção criada pelo segundo gera um campo em que natureza e direito transitam um pelo outro (NASCIMENTO, 2012, p. 127).

[26] Indemnidade compreendida como esquecimento ou perdão de culpa ou de um ato irregular.

A despeito da deflagração distinta, Agamben defende que o estado de exceção e o estado de natureza fazem parte de um único e complexo processo topológico: o estado de natureza que foi pressuposto como hipoteticamente externo à ordem jurídica, agora apresenta-se como interno na forma do estado de exceção. O estado de exceção, segundo Agamben, representa menos a suspensão espaço-temporal do direito que a figura topológica complexa em que exceção e regra, dentro e fora, estado de natureza e de direito transitam um pelo outro. Nisto reside a diferença primordial entre as filosofias de Agamben e Schmitt: para o autor italiano, “o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir entre externo e interno, natureza e exceção, *phýsis* e *nómos*” (AGAMBEN, 2010, p. 43).

A ruína do *nomos*, do nexo constitutivo entre ordenamento e localização, leva o espaço livre, isto é, juridicamente vazio na figura do estado de exceção, a se tornar um processo contemporâneo de dissolução virtual de todo direito existente. A ruptura do *nomos* torna possível que o estado de exceção se irrompa de seus limites espaço-temporais e passe a confundir-se com o ordenamento normal. O estado de exceção, antes localizável como existência virtual que subjaz o ordenamento jurídico, agora apresenta-se como uma estrutura permanente de “des-localização e des-locação jurídico-política” (AGAMBEN, 2010, p. 45).

2. CONSTELAÇÃO VIDA NUA

Walter Benjamin, no ensaio *Zur Kritik der Gewalt - Para uma crítica da violência* (1921), expôs, sem reservas, o nexo irrefreável entre o direito e a violência:

> Toda violência como meio é instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só qualquer validade. Daí resulta que toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. (BENJAMIN, 2011, p. 136)

Pode-se dizer que, para o autor, esta relação apresenta-se como uma oscilação dialética, uma violência que ora institui o direito, ora o conserva, mas também o depõe. Como bem observa Agamben, trata-se de uma oscilação repetitiva, razão pela qual Benjamin haveria proposto uma terceira figura que pudesse romper com este nexo, a saber, a forma da violência divina. Sem esgotar a abordagem acerca da concepção de violência divina, a qual não havia sido expressamente definida, Benjamin desloca o texto bruscamente para uma nova figura, a do "portador do nexo entre violência e direito, que ele [Benjamin] chama de vida nua (*bloß Leben*)" (AGAMBEN, 2010, p. 70. A partir dessa citação, notamos a equiparação dada por Agamben entre *bloß Leben* (mera vida) e "vida nua".

Por ocasião da tradução para o português de *Zur Kritik der Gewalt*, a equiparação entre os termos "nua" e "mera", realizada por Agamben, foi colocada em questão. Se, na nota 44, encontramos a definição do conceito de *Bloß Leben*, o qual se relaciona com a concepção do jovem Benjamin acerca da valorização da vida natural e orgânica: "tão contrário à valorização contemporânea da vida pela vida" (BENJAMIN, 2011, p. 106, na nota 76, por sua vez, encontramos expressamente a crítica realizada a Agamben, pelo tradutor, Ernani Chaves. Vejamos a crítica abaixo:

> No original, *das brosse Leben*, o adjetivo *bloss* significa "mero", "simples", "sem nenhum suplemento". Há uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo da sua mãe, e *bloss*, que designa o "nu" no sentido de "despido", em oposição a "coberto" com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo). Neste contexto, é discutível a aproximação instigante, mas talvez apressada, que Giorgio Agamben estabelece entre o ensaio de Benjamin e o conceito de "vida nua", base da biopolítica contemporânea, isto é, da intervenção da dimensão política e jurídica sobre a vida orgânica natural (em grego, *zoé*) de cada cidadão, enquanto a dimensão propriamente política, para o pensamento grego clássico, só podia interferir na vida social e comum (*bios*) dos homens. (BENJAMIN, 2011, p. 151)

Walter Benjamin elaborou uma metafísica particular durante sua juventude, na qual distinguia entre a "mera vida", mera existência biológica, da existência justa (ou

histórica). Em “A tarefa do tradutor”, ensaio escrito no mesmo ano de “Para uma crítica da violência” (1921), Benjamin afirma que “o fato de que não seja possível atribuir vida unicamente à corporeidade orgânica foi intuído mesmo por épocas em que o pensamento era dos mais preconceituosos” (BENJAMIN, 2011, p. 104). A vida transcende o corpóreo para configurar-se histórica e culturalmente “pois é a partir da história (e não da natureza –muito menos de uma natureza tão imprecisa quanto a sensação ou a alma) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida” (Idem, p. 104).

Jonnefer Barbosa (2014) acredita ser este o ponto mais frágil na interpretação que Agamben faz da filosofia de Benjamin. Não haveria qualquer justificativa etimológica para aproximar as expressões “*das Bloße Leben*” e “vida nua”, a não ser a hipótese de uma intepretação produtiva, como aquela que Hannah Arendt descreve ao escrever sobre o método de Heidegger:

> Cada texto de Heidegger se lê, apesar das referências ocasionais à obra já publicada, 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 orienta um novo curso do pensar. (ARENDT, 1987, p. 283)

Acreditamos que esse é justamente o *modus operandi* do método interpretativo de Agamben, qual seja, de apropriar-se produtivamente, visando reinterpretar as teses de seus predecessores[27]. Isto é a interpretação como exposição da doutrina. Deste modo, aceitaremos a interpretação de Agamben na medida das suas consequências, o que parece estar inclinado a formular e desenvolver problemas decorrentes das indicações dadas por Benjamin, precipuamente, visando lançar luzes sobre o nexo entre poder soberano e vida nua (AGAMBEN, 2010, p. 70).

Neste sentido, o ponto fulcral, para Agamben, reside na tarefa de desvelar o portador do nexo da violência jurídica, à qual de nada serve o princípio de sacralização da vida, pois esta serviria justamente ao contrário, à certa cumplicidade mítica que encobre os traços da relação entre a sacralidade da vida e o poder do direito. Com efeito, é correto afirmar que Agamben segue a indicação benjaminiana de buscar o ponto de insurgência, a origem do dogma da sacralidade, pois como afirma Benjamin:

> Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente; a derradeira errância da

[27] Aliás, Agamben admite essa forma de estudo em seu livro sobre método filosófico, *Signatura rerum*: “isso acontece porque um dos princípios metodológicos não discutidos no livro – que o autor deve a Walter Benjamin – é que a doutrina só pode ser exposta legitimamente sob a forma da interpretação”. (AGAMBEN, 2019, p. 7).

> debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável. (BENJAMIN, 2011, p. 154)

Desse modo, buscando desenvolver a sugestão benjaminiana, Agamben retorna mais uma vez aos gregos. Ele nota que no grego antigo não havia o sentido de um princípio de sacralidade da vida e que mesmo as formulações complexas em torno do que eram considerados "modos de viver" não se sujeitavam a um termo único, mas a vários – *zoé*, *bíos*, *zên*, *eû zên*. Também o grego homérico não possuía sequer um termo para indicar o que é um corpo vivente; o termo *sôma*, o qual se pode afirmar ser o mais próximo do nosso termo "corpo", somente veio a aparecer em épocas posteriores e "significa na origem somente 'cadáver', quase como se a vida em si, que se resolve para os gregos em uma pluralidade de aspectos e de elementos, se apresentasse como uma unidade somente após a morte" (AGAMBEN, 2010, p. 71). Nas sociedades que, como a Grécia Antiga, dedicavam-se a promover sacrifícios de animais e, ocasionalmente, vitimavam humanos também não está presente qualquer caráter sagrado na vida em si, a qual só se torna sacra após uma sequência de rituais que a retiram do contexto profano da existência.

Agamben interroga-se, portanto, em que momento e de que maneira a vida humana passou a ser considerada sagrada pela primeira vez. Dedicar-nos-emos mais adiante a apontar as possíveis respostas a esta pergunta. Por ora, parece suficiente indicar que, assim como para Benjamin, o portador do nexo violento entre direito e vida é um certo aspecto do viver que, se para Benjamin é a "mera vida", para Agamben trata-se da vida nua. Esse aspecto da vida encontra-se, em um caso de exceção, em relação íntima com a soberania e é o ponto de fixação do poder – ou melhor, de fixação do *bando* soberano. O aspecto da vida capturada pelo poder soberano é a vida nua, protagonista do livro primeiro do projeto *homo sacer*, bem como fundamental às discussões perpetradas nas obras sequentes. Passemos, portanto, a um breve histórico da noção de vida nua e apresentação das razões do uso do termo constelação.

2.1 Vida nua

Vinte anos antes de publicar a obra *Homo sacer I*, Agamben tivera uma vida relativamente silenciosa, como escritor e pesquisador, em Paris. Havia deixado a Itália por diversas razões, em sua maioria por razões políticas. Na França, encontrava-se

regularmente com outros expatriados: Claudio Rugafiori e Italo Calvino. Com esses autores, Agamben planejava, entre 1974 e 1976, escrever o programa de uma revista, o qual seria publicado pela editora Einaudi. A despeito de certas controvérsias acerca de qual seria o foco principal deste periódico, os autores concordavam em reservar uma seção ao que denominaram de "categorias italianas". Nesta parte, o objetivo era "identificar, por meio de uma série de conceitos polarmente conjugados, nada menos do que as estruturas categoriais da cultura italiana" (AGAMBEN, 2014, p. 13). Rugafiori dedicar-se-ia ao tema arquitetura/vagueza, a relação entre matemática-arquitetônica e percepção de beleza como algo vago; Calvino, por sua vez, buscaria sistematizar imagens e temas acerca da velocidade/leveza; Agamben, por fim, propôs-se a explorar os contrapostos: tragédia/comédia, biografia/fábula, direito/criatura.

O projeto não chegou a ser publicado, entretanto, de acordo com De La Durantaye (2009, p. 200), "a revista nunca se materializou, mas o trabalho foi colocado em questão de muitas formas, a mais singular delas, *Homo sacer*". Do estudo dos três pares conceituais a serem desenvolvidos por Agamben, o primeiro (tragédia/comédia), no que diz respeito ao tema da comédia, concretizou-se no ensaio "A comédia", escrito em 1978, dois anos após o projeto da revista ter sido abandonado. Concernentemente à tragédia, Agamben escreve o ensaio "A despedida da tragédia", em 1985, o qual fecha o círculo desse par de reflexões. Com relação aos dois pares restantes:

> Biografia e fábula – Também, estavam prestes a desempenhar um papel central em seu trabalho e encontra expressão em uma série de ensaios curtos e longos sobre a práxis poética, escrito durante os anos 1980 e início dos anos 1990 (muitos dos quais também encontram-se em *O fim do Poema*[28]). No entanto, o terceiro par – direito e criatura – pareceu, por muitos anos, ter desaparecido do horizonte dos interesses de Agamben – isto é, até a publicação de *Homo Sacer.* (DE LA DURANTAYE, 2009, p. 201, tradução nossa).

Interessa-nos o terceiro dos pares de categorias conceituais de Agamben, qual seja, "direito e criatura" que, nos parece, constitui a relação menos convencional das três supracitadas. Impõem-se algumas questões: "De qual concepção do direito trata-se esse termo polar?", "de qual gênero/espécie de criatura estaria se referindo Agamben?", "como se apresenta a relação entre essa criatura e o direito?".

---

[28] *The End of Poem* é como foi traduzida, em versão inglesa, a série de textos reunidas em: AGAMBEN, Giorgio. **Categorias italianas:** estudos de poética e literatura. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

Ao que tudo indica, Agamben refere-se às categorias jurídicas ocidentais, as quais estão no centro de suas reflexões quando se trata de problematizar o direito. Este aspecto normativo que pode receber a nomenclatura de *nomos*, lei, direito, ordenamento, normalmente, vincula-se às convenções humanas, de onde provém seus significados. Isto é dizer que direito aqui apresentar-se-ia como um conjunto de regramentos que tem como referente a vida humana. Dito isto, resta-nos a questão acerca do termo "criatura". Por inferência, pensando na possibilidade mais evidente entre a relação binominal direito-criatura, poderíamos chegar à noção de criatura como sendo humana.

Conforme apontado por De La Durantaye (2009), podemos encontrar algumas pistas em um breve ensaio, escrito por Agamben, intitulado "Para além dos direitos do homem"[29], o qual foi escrito durante a redação do livro *Homo sacer I*. Neste texto, Giorgio Agamben correlaciona o termo criatura humana ao de vida nua – o que pode indicar-nos que criatura esteja correlacionada à concepção de criatura humana. Não se faz pertinente, nesse momento, efetuar uma análise pormenorizada da discussão acerca dos direitos humanos e do Estado-nação empreendida pelo autor – isto será abordado mais adiante. Suficiente, por ora, é ressaltar o fato de que os direitos humanos se apresentam na forma da representação "originária da inscrição da **vida nua natural** na ordem jurídico-política do Estado-nação" (AGAMBEN, 2015b, p. 28, grifo nosso). E ainda, de modo breve e revelador, no contexto desta discussão o autor italiano afirma que:

> Aquela **vida nua (a criatura humana)**, que, no *Ancien Régime*, pertencia a Deus e que, no mundo clássico, era claramente distinta (como *zoé*) da vida política (*bios*), entra agora em primeiro plano no cuidado do Estado e se torna, por assim dizer, seu fundamento terreno (AGAMBEN, 2015b, p. 28).

Entre parênteses, fica estabelecida certa equiparação entre "vida nua" e "criatura humana". Essa correlação fortalece a tese de que a vida nua corresponde ao termo criatura, no binômio "direito/criatura", pensado na década de 70 – o qual viria a ser retomado duas décadas mais tarde no primeiro tomo do projeto *Homo sacer*.

Giorgio Agamben, conforme suas palavras nas páginas finais do último livro *O uso dos corpos* (2017b), intentou levar a cabo uma arqueologia da política, "de rediscutir o lugar e a própria estrutura originária da política" (p. 295). Em 2014, com a publicação de *Uso dos corpos*, obra final do projeto, Agamben afirma que o projeto

[29] Contido no livro *Meios sem fins: notas sobre a política*, Agamben, neste ensaio, problematiza os fundamentos teóricos e históricos dos "direitos humanos".

não foi concluído, mas abandonado para que, eventualmente, seja retomado por outros. Interessante é que já na obra *Homo sacer I,* o autor afirma: “Protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a vida matável e insacrificável do *homo sacer*” (AGAMBEN, 2010, p. 16), elucidando o papel central desta ideia na elaboração do projeto.

O debate em torno da noção de vida nua justifica-se não só como meio para interpretação da obra inaugural do projeto *Homo sacer*, mas por ser essencial para compreender as constelações de ideias que atravessam todo o pensamento do autor. Neste sentido, dedicar-nos-emos à abordagem da constelação do conceito de vida. Retomamos aqui o conceito de constelação de Walter Benjamin, compreendido como método filosófico de apresentação de ideias. Todavia, deixamos claro a necessidade de adaptar a noção de constelação, em razão da disparidade entre a teoria das ideias benjaminianas e a apresentação da constelação de algo como a vida nua.

Walter Benjamin formulou a teoria da apresentação das ideias no “Prólogo Epistemológico-crítico” da obra *A origem do drama trágico alemão* (2011b). De acordo com esta teoria, a filosofia deve sempre confrontar-se com a questão da representação, a tal ponto que se ela quiser conservar-se como representação da verdade “deve ser a prática de sua forma, e não a sua antecipação num sistema” (BENJAMIN, 2011b, p. 16). A filosofia aqui apresenta-se representação contemplativa decorrente do exercício de um método filosófico. Este método é a representação das ideias. Para o autor berlinense, o conhecimento é um objeto que deve ser apropriado pela consciência, uma relação de posse na qual a representação é secundária. Neste sentido, o conhecimento acontece por meio dessa relação entre o objeto do conhecer e a sua consequente assimilação. Todavia, a verdade apresentar-se-ia como constituída de uma existência prévia, autodeterminada. A diferença entre conhecimento e verdade decorre, portanto, do fato do primeiro ser resultado de uma apropriação, enquanto a última decorre da autorreferenciação, do seu próprio existir, do seu ser. Deste modo, “a distinção entre a verdade e o âmbito do conhecimento define a ideia como ser” (Ibid., p. 18).

É a partir desta constatação que Benjamin diferenciará a tarefa do filósofo daquela do cientista e do artista. O artista esboça uma “imagem limitada” do mundo das ideias, produzindo uma imagem similar e definitiva, a cada momento, deste mundo; o cientista visa organizar o mundo concreto conforme a dispersão em que este encontra-se no mundo das ideias, organização dada pelos conceitos. O filósofo liga-se ao cientista e ao artista na medida em que busca, como o cientista, ir além da

mera empiria e, ao artista, pois visa debruçar-se no problema da representação: “a tarefa do filósofo é a de exercitar no esboço descritivo do mundo das ideias, de tal modo que o mundo empírico é absorvido naquele e nele se dissolve” (BENJAMIN, 2011b, p. 20).

Assim, as grandes áreas da filosofia, por exemplo, a lógica, a estética e a ética, são representações da estrutura descontínua do mundo das ideias. A relação entre o mundo fenomênico e o mundo das ideias não é direto, mas mediada pelos conceitos: “o papel mediador dos conceitos permite que os fenômenos participem do ser das ideias” (Ibid., p. 22). A estrutura empírica e rude dos fenômenos não são assimilados pelas ideias em seu todo, mas somente “salvos” em seus elementos mais básicos. Neste sentido, as ideias formam configurações de pensamento, tendo em sua constituição os fenômenos; os conceitos, por sua vez, agem como mediadores da relação ideia-fenômeno. Benjamin procura afastar uma espécie de relação direta entre a ideia e o fenômeno, como se este último pudesse, de alguma forma, ser incorporado à primeira ou retirasse delas suas funções básicas. Não é disso que se trata, ocorre somente uma relação de representação e não de algo como gênero-espécie; “as ideias são antes a sua disposição virtual objetiva, são a sua interpretação objetiva” (Idem). É neste contexto que surge a metáfora da formação de constelações.

Assim como as estrelas relacionam-se com as constelações, os fenômenos se relacionam com as ideias. A fim de clarificar esta noção, recorremos ao pesquisador Márcio Jarek:

> Os elementos-estrelas que as constituem são nomeados e ordenados pelos conceitos e se tornam mais claros à medida que se situam nos extremos, nas regiões limítrofes. Na mesma proporção que uma constelação pode ser mais bem vislumbrada pelas estrelas que lhes oferecem os seus contornos, ou seus limiares. (JAREK, 2016, p. 22)

A ideia só ganha vida se representada por fenômenos, sem eles permanece obscura. A dispersão fragmentada dos fenômenos só pode ser salva pela tarefa de representação de uma ideia, visto a quantidade de fenômenos que foram perdidos no decorrer da História em razão da ausência de representação pelas ideias. Vejamos as considerações da filósofa e escritora Jeanne Marie Gagnebin (2011, p. 15):

> No “Prefácio”, Benjamin já sugere que esses pontos isolados, os fenômenos históricos, só serão verdadeiramente salvos quando formarem uma *constelação,* tais estrelas, perdidas na imensidão do céu, só recebem um nome quando um traçado comum as reúne. Esta metáfora da *constelação*, que explicita a tarefa redentora da Ideia.

Tal método interpretativo aproxima-se do método arque-genealógico empregado por Agamben em suas investigações devido à configuração de uma constelação de ideias apresentar-se como imagem de pensamento com significado próprio que pode ser interpretado. A nosso ver, Agamben executa frequentemente a tarefa de formular constelações conceituais, "até o ponto de constituir uma espécie de mapa de referências múltiplas na qual se incluem autores de diferentes correntes e épocas." (CASTRO, 2016, p. 147)

Neste sentido, afirma o filósofo Oswaldo Giacoia Jr. (2018, p. 95):

> Com a figura das constelações, Agamben remete mais uma vez a Walter Benjamin. Se, do ponto de vista metafórico, podemos aproximar a história e a astronomia e comparar as estrelas aos dados empíricos do historiador – fatos e fragmentos do passado – virtualmente ilimitados em números, virtualmente intemporais em sua existência, então a tarefa *científica* da historiografia consiste em *descobrir* esses fatos. Já a tarefa *filosófica*, e, portanto, *política* (Walter Benjamin equipara esses dois últimos termos) é *reunir* esses fragmentos e *vinculá-los a figuras legíveis no presente*, produzindo novas "constelações", variante da verdade significada por aqueles fatos.

A influência de Walter Benjamin no pensamento de Agamben é substancial e declarada[30], o que passa pelo fato de Agamben ter sido organizador das obras completas do autor berlinense para a língua italiana, na década de 1980. Em relação, ainda, ao método, consideremos a observação de Nascimento:

> Os textos do filósofo italiano costumam se iniciar com um delicado arrolar de referências que funcionam como a base estrutural de uma constelação. Agamben escolhe e compõe um conjunto de referências formado por conceitos e ideias, mas também por fatos ou fenômenos históricos, para depois entrelaça-los e dar desenvolvimento próprio rumo a conclusões mais ou menos inauditas (NASCIMENTO, 2012, p. 22).

A questão que se impõe, a partir daí, é se a vida nua pode ser considerada uma ideia. A resposta é: em sentido estrito, não; no entanto, participa da ideia de vida. Se colocarmos em questão a eternidade da ideia, isto é, se afirmarmos que a ideia é constituída de abertura e inacabamento, a qual só pode se desdobrar no âmbito histórico (GAGNEBIN, 2011), então, podemos colocar a noção de vida nua em relação à ideia de vida. Isto decorre do fato de que, segundo Benjamin, cada ideia é uma mônada. Cada ideia contém em si uma imagem abreviada do mundo, "nela repousa,

[30] "O que devo a Benjamin? A dívida é tão incalculável que nem posso tentar responder." (AGAMBEN, 2017c, p.103). Nessa mesma obra autobiográfica Agamben afirma que a obra de Benjamin é, verdadeiramente, a única obra que desejou dar continuidade de fato.

preestabelecida, a representação dos fenômenos como sua interpretação objetiva" (BENJAMIN, 2011b, p. 36). A vida nua é expressão do embate permanente com a história – "uma ideia permanentemente se confronta com o mundo histórico, até atingir a completude na totalidade da sua história" (Ibid., p. 34) – e, como produção da relação entre poder soberano e vida, a vida nua constitui uma espécie peculiar de constelação conceitual: mesmo que na forma de representação invertida da ideia de vida.

Agamben constitui, contudo, um método próprio, o qual pode ser chamado de arqueologia das assinaturas, formulado por inquirições acerca de certos paradigmas que se apresentam no campo da história. Isto é, não se trata de uma identidade metodológica entre ambos os autores, mas de uma aproximação possível, o que justifica o intento empregado neste trabalho de formular "a constelação vida nua". Passemos, portanto, a esta empreita, a iniciar pela questão da sacralidade.

2.2 Sacralidade

De acordo com Agamben, além do estado de exceção, há também outra figura que se apresenta como conceito-limite, a saber, a *sacratio*. Para compreender a estrutura autônoma da sacralidade, Agamben recorre a uma figura do *homo sacer*, presente no ordenamento social romano - definição recuperada de Festo, gramático romano que viveu por volta do século II. É graças a este instituto jurídico remoto, apresentado no verbete *sacer mons* contido no tratado *Sobre o significado das palavras* de Festo, que Agamben pôde vislumbrar no direito romano arcaico a definição de vida sacra, na forma da figura jurídica do *homo sacer*. De acordo com Festo (Apud AGAMBEN, 2010, p. 74):

> 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 tribunícia se adverte que "se alguém matar aquele que por plesbicito é sacro, não será considerado homicida". Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.

Essa figura, de traços aparentemente contraditórios, é considerada por Agamben o primeiro paradigma político do Ocidente, a ponto de o autor italiano afirmar que a estrutura da *sacratio* poderia lançar luz sobre a estrutura política originária, "que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico" (AGAMBEN, 2010, p. 76). Cabe se perguntar como uma figura jurídica que representa um banimento duplo pode ser considerada um paradigma

político estrutural do pensamento ocidental. De início, podemos notar que já há certa problemática na definição da condição jurídica do *homo sacer*, pois, apesar de ser "considerado o resultado da pena mais antiga do direito criminal romano que, paradoxalmente, ao mesmo tempo sancionava a sacralidade de uma pessoa, determinava também sua matabilidade, tornando impunível o homicídio contra esta." (BARBOSA, 2014, p. 35)

A figura do *homo sacer*, portanto, caracteriza-se por uma dúplice inscrição, pois representa-se na ligação entre a matabilidade e a insacrificabilidade, excluída do direito humano (sem tutela jurídica) e do direito divino (pois lhe é vedado o sacrifício). Segundo Agamben, essa figura paradoxal seria obscura até mesmo aos romanos, por exemplo, a Macróbio (370?-430?). O escritor, filósofo e filólogo, ao formular a definição de *sacrum*, em um trecho de suas *Saturnais*, afirma que:

> 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. (MACRÓBIO apud AGAMBEN, 2010, p. 75)

Também aos modernos tal figura causara perplexidade e, neste sentido, Agamben percebe duas linhas de pensamento que buscam explicar a *sacratio*. De um lado, representados por Mommsen, Lange, Bennett e Strachan-Davidson, estão aqueles que consideram a *sacratio* um resíduo superficial de uma fase arcaica em que o direito penal e o direito religioso não estariam separados e, portanto, a pena de morte poderia ser considerada um sacrifício à divindade.

O historiador alemão Theodor Mommsen, por exemplo, em *História de Roma*, publicada entre 1854 e 1856, afirma que toda pena capital era considerada o cumprimento de um tipo de maldição lançada pelos deuses (anátema), a qual segue e aperfeiçoa, ao mesmo tempo, a decisão do juiz secular:

> Contra o marido que vende sua esposa, contra o pai que vende seu filho, contra o filho ou nora que fere seu pai ou sogro, contra o empregador que violar a fé juramentada do convidado ou cliente, não há direito civil, propriamente falando, sanções penais; mas, em vez disso, a maldição dos deuses pesa sobre a cabeça do culpado. Isso não significa que a vida do excomungado (*sacer*) seja proclamada ou proibida: tal ato seria contrário a toda boa disciplina na cidade. (MOMMSEN, 2005, p. 130, tradução nossa)

O cumprimento da sentença divina, em tese, não tem relação direta com a ordem jurídica secular – pois não pertencia aos cidadãos em geral e menos ainda aos sacerdotes, os quais não gozavam de poderes políticos – corroborando isso,

Mommsen afirma que “o excomungado [*sacer*] não é, numa palavra, algo que pertence aos homens, mas aos deuses” (Idem, p. 130). Contudo, tal separação, entre “maldição divina” e a sanção penal não é estanque; o historiador admite que em circunstâncias excepcionais e durante conflitos entre as ordens “tal sanção veio acrescentar-se à maldição religiosa” (Idem, p. 130). A sentença de *sacer* imprimia um grande terror, causando forte comoção na crença popular, de modo que a sentença religiosa exercia uma forte influência civilizadora.

Lado outro, representado por Kénery e Fowler, estão aqueles que consideram a *sacratio* uma espécie de consagração dos deuses inferiores, “análoga, na sua ambiguidade, à noção etnológica de tabu: augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror” (AGAMBEN, 2010, p. 75). William W. Fowler, a seu turno, afirma que *sacer*, na lei religiosa romana, era a palavra que acompanhava a designação de um objeto que pertencia a alguma divindade, “tirada da região do *profanum* pela ação do Estado e passada àquela do *sacrum*” (FOWLER, 2017, p. 5). O historiador inglês segue uma indicação deixada pelo romano do século I: Verrius Flaccus, acerca de um relato de um jurista do período final da República Romana, Aelius Gallus:

> Gallus Aelius disse que era sagrado (*sacrum*) tudo aquilo que foi consagrado por procedimento do, ou instituído pelo Estado (*instituto civitatis*, isto é, pela comunidade dos cidadãos), seja um templo, um altar, uma estátua, um lugar, dinheiro ou qualquer coisa que fosse dedicada e consagrada aos deuses: porém, aquilo que fosse privado de sua causa (razão) religiosa ou das coisas dedicadas ao deus, isso os pontífices Romanos não consideravam sagrado. (FLACCUS apud FOWLER, 2017, p. 5)

Fowler nota que, por intermédio das autoridades religiosas, o Estado havia se apropriado da palavra *sacer* a fim de demarcar a possibilidade de divindades habitarem templos e desfrutarem de propriedades, “transferidas a elas pelo Estado, para homenageá-las e apaziguá-las” (Idem, p. 5). Entretanto, buscando o significado mais longínquo da palavra, o autor depara-se com a passagem de Macróbio que trata da impunidade do assassínio do *homo sacer*. Aqui, Fowler afirma que os romanos teriam se confundido, pois teriam em mente a concepção de *sacer* cunhada por Aelius Gallus, a qual indicava justamente o oposto: era de conhecimento geral que o sacrum se tratava de propriedade divina, logo, violá-lo só poderia ser um crime fatal.

> Todavia, aqui estava um objeto designado por esse adjetivo solene, *homo sacer*, que poderia ser violado sem qualquer *nefas*: um homem que qualquer um poderia assassinar com impunidade. Evidentemente, *sacer* foi usado aqui em um sentido excepcional e, certamente, em um sentido muito antigo; pois ninguém negará que o *homo sacer* é a sobrevivência, em uma época primitiva, de uma lei civil e religiosa altamente desenvolvida. *Sacer esto* é, de

> fato, uma maldição; e o *homo sacer* sobre quem recai essa maldição é um proscrito, um homem banido, tabuizado, perigoso. (FOWLER, 2017, p. 7)

Para Agamben, essas interpretações são parciais e não atingem o ponto fulcral da questão. Enquanto os primeiros conseguem explicar o *impune occidi* (a morte impune), ao mesmo tempo, não dão conta de explicar o veto ao sacrifício; os segundos, por sua vez, não conseguem explicar o motivo de o *homo sacer* poder ser morto por qualquer pessoa, sem que isto fosse considerado homicídio, a despeito de conseguirem explicar o veto ao sacrifício (*ne que est eum immolari*). A explicação parcial restaria a seguinte: o *sacer* já pertence aos deuses ínferos, portanto, não seria necessário torná-lo propriedade deles por meio de uma nova ação.

O ponto de convergência entre as duas concepções tornaria mais compreensível a estrutura própria da sacralidade, a qual se apresenta sob os seguintes aspectos conjugados: "a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício" (AGAMBEN, 2010, p. 83). Isto é, ao delinear a estrutura da *sacratio*, pode-se afirmar que seu núcleo é formado por duas dimensões: o *impune occidi* e o *neque faz est eum immolari*. Esse último, diz respeito à exclusão da sacralidade do âmbito religioso, ao passo que o primeiro corresponde à impunidade da matança do *homo sacer*.

De um lado, Agamben nota que a "licença para matar" (*impune occidi*), a qual caracteriza a suspensão da aplicabilidade normativa em casos de homicídios, trata-se de uma verdadeira exceção do *jus humanum*. A lei que é suspensa corresponde àquela dada por Numa Pompili, segundo rei de Roma, no século VII a.C., em suas *Lex Numae*, mais precisamente a oitava[31]: "*si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*" - "Se alguém matou alguém com prévia intenção, é homicida."[32]

Nas palavras do autor, a formulação de Festo (*qui occidit, parricidi non damnatur* – quem o mata não comete homicídio) trata-se de uma verdadeira *exceptio*, em sentido técnico, pois poderia ser utilizada como uma espécie de oposição à acusação, com base na sacralidade da vítima. Tal configuração jurídica tornaria possível a insurgência da defesa ante a acusação alegando escusa absolutória em relação ao homicídio, com base na qualidade jurídica de *sacer* daquele que foi morto.

---

[31] "Que declarou culpado de parricídio qualquer pessoa que, consciente e maliciosamente, matou um homem livre" (FRANCO, Antonio de Puente y; DIAZ, José Francisco. Historia de las Leyes, Plesbicitos y Senadoconsultos mas notables: desde la fundacion de Roma hasta Justiniano. Madrid: Imprenta D. Vicente de Lalama, 1840, p. 119, tradução nossa).

[32] Tradução realizada por Flávia Lages de Castro (2007, p. 112).

No caso da exceção sacra, o autor do homicídio não visa negar o fato de que tenha cometido o assassínio, deste modo contradizendo a tese acusatória pela falta de elementos de autoria. Menos ainda, visa o autor do homicídio alegar quaisquer causas de excludente de ilicitude baseada, por exemplo, em repelir agressão injusta provocada pela vítima, na qual incidiria o instituto moderno da legítima defesa. Portanto, o que poderia o autor alegar em sua defesa? Bastaria arguir a qualidade de *sacer* da vítima, pois isto, em tese, justificaria sua exclusão do gozo do direito à vida, ou ao menos a exclusão daquele que a mata da esfera das consequências jurídicas. Do ponto do *ius humanum*, estamos diante de um direito de provocar a morte de outrem amparado em um vazio de direito, anomia, característica própria de uma situação de exceção.

Ademais, a *sacratio* excetua-se do *ius divinum*, pois ela não se liga a quaisquer formas de rituais de purificação. Agamben percebe que mesmo as execuções capitais mais remotas possuíam uma conotação religiosa, a qual não se confunde com a conotação dada à pena de morte no sentido moderno:

> A terrível *poena cullei*, na qual o condenado, com a cabeça coberta por uma pele de lobo, era encerrado em um saco com serpentes, um cão e um galo, e jogado n'água; ou a defenestração da *Rupe Tarpea*[33] [...] são, na realidade, antes ritos de purificação que penas de morte no sentido moderno: o *neque faz est eum immolari* serviria justamente para distinguir a matança do *homo sacer* das purificações rituais e excluiria decididamente a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio. (AGAMBEN, 2010, p. 83)

Deste modo, a proibição de imolação do *homo sacer* encerra uma dupla exclusão. Não obstante, a *sacratio* não se assemelha a *consecratio*, pois esta última corresponde à passagem de um objeto profano ao sacro, retira-o do *ius humanum* para incluí-lo no *ius divinum*. No caso da *sacratio* e a sua vedação de sacrifício do *sacer*, notamos a impossibilidade de passagem daquele que já fora excluído da esfera do *ius humanum* ao *ius divinum*.

Até aqui, pensamos na dupla esfera (direito humano e direito divino) responsável por ordenar a vida em comunidade na Antiguidade, e no âmbito deste contexto notamos que o *homo sacer* encontra-se duplamente excluído. Neste sentido, Agamben afirma que "a *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano" (AGAMBEN, 2010,

---

[33] "*Rupe Tarpea*: rochedo localizado no Capitólio, uma das setes colinas de Roma. Assim chamado porque dele, segundo uma antiga tradição, Tarpeo teria sido precipitado, junto com sua filha, sob acusação de haver tentado entregar aos sabinos o Capitólio sitiado. In: Nota 21, AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I, 2010, p. 186.

p. 84). O vínculo entre a *sacratio* e a soberania torna-se evidente: o poder soberano, por meio da suspensão da ordem jurídica, captura o fora; o *homo sacer* é aquele que só se encontra em relação com as leis humanas e divinas por meio de sua exclusão.

> 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. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra.* (AGAMBEN, 2010, p. 84. Grifos no original)

Intriga menos Agamben a suposta ambivalência estrutural do *sacer* do que a característica de estar duplamente excluído e, ao mesmo tempo, duplamente capturado – pois o *homo sacer* mantém-se ligado àquilo de que fora uma vez excluído. A investigação de Agamben procura interrogar essa exposição irrefreável à violência, bem como de qual ordem é a sua natureza, posto que não é abarcada nem pelo direito humano, nem pelo direito divino (não é *sacrum facere* nem ação profana).

A conexão estrutural existente entre a *sacratio* e a exceção soberana demonstra os dois limites mais extremos do ordenamento, pois "soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que o soberano é aquele em relação a qual todos os homens são potencialmente *homines sacri*" (AGAMBEN, 2010, p. 86), por outra via, aquele contra todos agem como soberanos é o *homo sacer*.

A proximidade entre sacralidade e soberania resta evidente. A sacralidade representa a forma originária de inscrição da vida nua na ordem jurídico-política; por sua vez, *homo sacer* nomeia a relação política originária, a vida que serve como referente e *locus* da decisão soberana.

> Sacra a vida é apenas na medida em que está presa na exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político originário (a insacrificável matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania. *Sacer esto* [é] a formulação política original da imposição do vínculo soberano. (AGAMBEN, 2010, p. 86, inserções nossas)

A vida sacra, portanto, não representa uma figura puramente religiosa, mas uma categoria jurídico-política presente na formulação impositiva do vínculo entre a soberania e a vida. Tendo como fundamento esta formulação, Agamben critica as modernas teorias que invocam a sacralidade da vida, a fim de fazer valer-se contra o poder soberano. É o caso, por exemplo, das formulações em torno dos direitos humanos. Se os direitos humanos são fundamentados em certo aspecto sagrado da

vida biológica humana, para o autor italiano, as reivindicações que daí decorrem são inócuas, pois aquilo que se está contrapondo ao poder é, originariamente, a esfera de sujeição da vida ligada à relação de abandono. Portanto, tratar-se-ia de contrapor ao poder soberano o aspecto matável da vida, o qual serve de fundamento ao poder que sempre ameaça com a morte. Ameaça esta que não está ligada, assim como aquela a que estava sujeito o *homo sacer*, à infração de uma norma:

> Os males realizados em desfavor do *homo sacer* em decorrência de referida declaração devem ser percebidos não como infração à norma, advindo daí a respectiva pena, mas como expressão da exceção originária, a exceção soberana, que captura pela exclusão, inclui a vida humana na ordem política apenas por meio de sua exposição à violência, a uma invariável matabilidade. (TEIXEIRA, 2015, p. 36)

Trata-se, portanto, de indagar-se acerca das origens da exposição da vida à violência irrefreável do poder, por intermédio do direito. Ademais, esse será o mote do tópico seguinte deste trabalho.

2.3 *Vitae necisque potestas*

Como demonstrado acima, nos horizontes remotos das investigações acerca da vida nua está o ordenamento jurídico romano arcaico. Segundo Agamben, a primeira vez que a expressão “direito de vida e de morte” aparece na história é na expressão *vitae necisque potestas*, a qual não designa o poder soberano, mas o poder incondicional do *pater* sobre os filhos. Ainda, Agamben percebe que a palavra *vita* não possui acepção jurídica no direito romano[34], mas indica o fato de viver ou um modo específico de vida (retomando a junção dos termos gregos *zoé* e *bíos*). Contudo, é interessante notar que a palavra *vita* somente adquire sentido específico na cultura romana na esfera do direito[35], tornando-se *terminus technicus*.

Por intermédio da relação de amizade com o jurista francês Yan Thomas e o estudo *Vitae necisque potestas: o pai, a cidade, a morte*, Agamben tem contato com diversos aspectos da relação entre direito e vida na cultura romana. Segundo o autor, deve-se a Thomas a observação da aparição da vida, enquanto conceito, na esfera do direito, mais precisamente na fórmula *vitae necisque potestas*:

---

[34] “No *Digesto,* vida é o fato biológico de viver ou o modo de vida; não é, em nenhum caso, um conceito jurídico”. (AGAMBEN, 2015d, p. 10)

[35] “Yan [Thomas] mostrava que justamente a fórmula *vitae necisque potestas* era também a única aparição do termo “vida” como conceito jurídico no direito romano” (AGAMBEN, 2015d, p. 9-10, tradução nossa).

> Em um estudo exemplar, Yan Thomas mostrou que, nesta fórmula, *que* não tem valor disjuntivo e *vita* não é mais que um corolário de *nex*, do poder de matar (Thomas, 1984, p. 508-509). **A vida aparece, digamos, originariamente no direito romano apenas como contraparte de um poder que ameaça com a morte** (mais precisamente, a morte sem efusão de sangue, pois tal é o significado próprio de *necare*, em oposição à *mactare*). (AGAMBEN, 2010, p. 88, grifo nosso).

Tal é a posição da vida no direito romano, uma contraparte de *nex*, do poder de matar sem derramamento de sangue. É interessante notar que tal poder pátrio não se confunde com o poder mais geral de matar, que pode ser exercido, por exemplo, pelo marido, caso este flagre sua mulher ou filha em adultério, nem tampouco diga respeito ao poder de *dominus* em relação aos seus servos. Trata-se de um poder absoluto que não tem relação imediata com quaisquer espécies de sanções de culpa. Certo é que o exercício de poder pelo *dominus* sobre seus servos ou do pai/marido sobre sua filha/esposa concerne, de algum modo, ao exercício da jurisdição familiar – o âmbito de poderes do chefe de família.

Nas páginas finais de *A vontade de saber*, Foucault dedica um capítulo, "Direito de morte e poder sobre a vida", à problemática de exercícios do poder soberano sobre a vida – o qual serve como preludio para discussão agambeniana acerca da *vitae necisque potestas*. O autor francês afirma que o poder de vida e de morte foi durante muito tempo concebido como um poder derivado do *patria potestas* romano – o poder de decisão sobre a vida dos filhos e escravos.

A organização da família romana foi, durante muitos anos, apresentada em uma estrutura patriarcal. A família era subordinada a um chefe. "Era a predominância da vontade masculina sôbre a '*condictio feminae*'" (PAES, 1971, p. 19). O *pater* era o homem responsável pela segurança, manutenção e desenvolvimento dos membros (*gentiles*) de sua família (*gens*), para que fosse possível a este homem executar suas incumbências "seria mister que se conferisse ao *pater* ampla autoridade sôbre a 'gens', i.é sôbre seus subordinados e respectivos bens (*res*)" (PAES, 1971, p. 20).

Entretanto, para Foucault, o poder exercido pelo soberano em relação aos seus súditos não se confunde completamente com o poder pátrio. O poder não é mais exercido absoluta e incondicionalmente, mas somente: internamente, como castigo a quem afronta e infringe suas leis e, externamente, como resposta a ameaças externas.

> O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como "de vida e de morte" é,

> de fato, o direito de *causar* a morte ou *deixar* viver. (FOUCAULT, 1999, p. 128)

O poder, portanto, apresenta-se como supressor da vida, uma espécie de instancia de confisco, mecanismo de apropriação. Ele pode apropriar-se de parte das riquezas com a extorsão de bens, produtos, serviços e trabalho de seus súditos. Como direito de apreensão de coisas, o poder podia se apropriar de coisas, tempo, corpo e da vida – uma apropriação com a intenção de suprimi-la.

Foucault afirma que a partir da era clássica, expressão com a qual define o período entre os séculos XVI e XVII, ocorrera uma transformação dos mecanismos de poder no Ocidente. Temos o advento de um poder com características cada vez mais voltadas a disciplinar os corpos, por meio de mecanismos de controle exaustivos sobre suas atividades, visando a constituí-los como partes de uma relação de docilidade e utilidade.

Na obra *Vigiar e Punir: Nascimento da prisão*, Foucault expôs sua concepção mais elaborada acerca do poder disciplinar:

> Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder” [...] define como se pode ter o domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. (FOUCAULT, 2014, p. 135).

Notamos claramente a transformação de um poder de supressão, que podia apoderar-se, escravizar, pôr termo à vida, ao poder de disciplinar a vida, a fim de extrair-lhe o que há de mais útil possível de seus corpos – anatomopolítica. Mas não só isso, tal alteração no exercício do poder traz um deslocamento acerca do poder de morte, o qual passará “a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos” (FOUCAULT, 1999, p. 128). De modo que “a morte é o limite, o momento em que lhe escapa; ela se torna o ponto mais secreto da existência, o mais ‘privado’” (Idem, p. 130).

Foucault fixa o século XVII como o período de desenvolvimento do poder sobre a vida, sendo que este poder se constituiu de dois modos: o poder disciplinar, conforme exposto acima, e o poder biopolítico, que haveria se formado por volta da metade do século XVIII, o qual passaremos a expor suas características abaixo.

A preocupação do poder biopolítico é o corpo-espécie, “uma biopolítica da população”. Os cuidados estatais com a vida populacional trataram de redefinir e generalizar o conceito de vida vegetativa (biológica) – oportunidade em que essa se tornará o patrimônio biológico da nação. Devido a isso, tornam-se importantes os parâmetros censuais acerca das taxas de: natalidade e mortalidade, de condições de vida, de contagem da população, de saúde populacional, longevidade e índices de segurança. Essas métricas são levadas em conta para intervenções e controles reguladores sobre a vida da população.

> A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas da natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações. (FOUCAULT, 1999, p. 131).

Inicia-se o que Foucault chamara de a “era do biopoder”. Um poder que possui a capacidade de acessar o corpo por meio de normas, não leis, que são internalizadas pelos próprios sujeitos, e não impostas mediante atos de violência ou ameaças. Justamente por isso, este poder não se encontra concentrado em uma pessoa ou instituição, mas está disperso por toda a sociedade. A disciplina e o poder regulador apresentam-se como faces de um “poder sobre o *bíos* ou a vida, e as vidas podem ser administradas tanto na esfera individual quanto na de grupo” (TAYLOR, 2018, p. 62). De um lado, o poder regulador – biopolítica – tem como alvo populações, espécies e raças, com o objetivo de produção de saberes/poderes e controle populacional; de outro, o poder disciplinar – anatomopolítica – investe-se sobre os corpos dos indivíduos, visando conhecimento, exercício de poder e subjugação dos corpos. Em todo caso, o biopoder distancia-se de um exercício de poder unicamente ameaçador, tendo como finalidade precípua administrar a vida e não a tirar.

Por sua vez, Agamben segue outra via interpretativa acerca do “poder de vida e de morte”, concentrando-se no fato de que a *vitae necisque potestas* tem relação imediata com o nascimento do “filho varão” e notando, a partir daí que a vida de todo cidadão livre – implicada no modelo de poder político em geral – está, desde o nascimento, exposta ao poder de morte. A demonstração dessa dimensão política do poder paterno resta demonstrada por Yan Thomas, quando esse último afirma que *vitae necisque potestas:*

> não pode ser interpretado fora do direito paterno que é tanto público quanto privado que transcende as divisões do pensamento jurídico moderno [...] No início o problema é jurídico. Um pater famílias não é apenas chefe de um domus. Ele é também investido de uma função de Estado [...] A relação pai-filho é, então, singular: ela é ao mesmo tempo doméstica e política, privada e pública. Se não levarmos em conta essas estruturas jurídicas elementares corremos o risco de tomar Roma por Atenas, de crer que todos os cidadãos seriam iguais perante a lei. O direito público romano tem como sujeitos de pleno exercício apenas os pais, quer dizer os sui iuris: os outros cidadãos, que são filhos, têm acesso à vida pública apenas por meio (*voluntas patris ou peculium*) dos primeiros. (THOMAS apud BRUM NETO, 2020, p. 568)

A descontinuidade entre Atenas e Roma traz à luz a distinção entre público e privado para ambas as comunidades políticas. Se *bíos* e *zoe* encontravam-se separadas na política grega, a partir do estatuto jurídico dado à vida pelo *jus romanum*, notamos que a concepção de vida se situa no ponto de indistinção entre o público e o privado – reunida, conforme já dito acima, em uma única palavra: *vita.* A conclusão de Agamben é que "*não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário*" (AGAMBEN, 2010, 89, grifo no original). Além dessa passagem indicar um conceito importantíssimo para demarcar a vida sacra como elemento da noção agambeniana de vida nua, aponta também para o fato de que o fundamento primário da política é uma vida matável, a qual se politiza pela sua própria matabilidade.

Neste sentido, as constatações realizadas por Brum Neto são valiosas:

> Acredito que amparado em Thomas, Agamben atribua à vida do filho varão em Roma o estatuto de paradigma do poder soberano, demarcando essa particular descontinuidade entre Atenas e Roma como um dos sintomas de uma novidade. Os juristas romanos [...] fizeram muito mais do que traduzir para o latim os termos gregos *zoé* e *bíos*. Ao transportar o termo vida para a fórmula *vitae necisque potestas*, a noção de vida é instituída numa nova relação com direito, relação essa que acresceria à vida um sentido propriamente jurídico ainda não encontrado em reflexões jurídicas precedentes. [...] É a vida enquanto detentora não mais meramente de um sentido biológico ou social, mas também de um sentido jurídico que surge como o fundamento de um vínculo entre direito e vida que vem se acentuando cada vez mais ao longo dos séculos. *Não apenas o homo sacer, mas já também o filho homem é, aos olhos das instituições jurídico-políticas romanas, vida nua*. (2020, p. 570. Grifos nossos)

O paradigma do *homo sacer* – duplamente excluído e capturado – ressoa na vida do filho varão, a qual "é tomada como o paradigma da vida que está sujeita a um momento de indecidibilidade e de indeterminação expressa por uma dupla excepcionalidade, que não se exerce apenas no âmbito da casa ou da cidade" (BRUM NETO, 2020, p. 569). Neste ponto, na constituição do terreno político do Ocidente,

leva-se em conta certa descontinuidade entre o modo político de Roma e Grécia, indicada por Yan Thomas, o que aponta para existência do Campo e da Cidade. Rudolf Von Jhering aponta para isto na interpretação do mito de Rômulo e Remo, acerca da fundação de Roma, em que a figura do *homo sacer* é citada:

> Aos testemunhos históricos, até aqui citados, em favor da opinião que defendemos, falta acrescentar o da lenda romana do fratricídio de Romulo. Remo, por escarneo, saltára por cima do traçado dos muros feitos por seu irmão, e Romulo matou-o imediatamente após a prática desse ato. Por que? Porque os limites da cidade estavam, como o dos campos, sob a proteção dos deuses, e quem atentava contra eles tornava-se *homo sacer*. Si a lenda fez perecer o primeiro *homo sacer* em Roma pela mão do seu irmão, não foi para macular o herói que fundára Roma, mas ao contrário para glorifica-lo, em virtude de não haver poupado, nem mesmo o seu próprio irmão, ao tratar-se de salvaguardar a ordem divina. Romulo, que mata seu irmão, póde comparar-se a Bruto, que leva seus filhos á morte; assim o direito passa por cima do amor de um irmão e de um pai. Segundo opinião oposta, Romulo foi um assassino, porque antes de matar seu irmão, deveria fazer que o declarassem *homo sacer*. (JHERING apud TEIXEIRA, 2015, p. 29-30 – *a grafia das palavras foi preservada*)

A possibilidade de existência de uma ação humana unicamente sob a forma da exceção é demonstrada na execução do *homo sacer*. Enquanto duplamente excluído, a ação que o mata é concernente ao estado de vazio de direito – anomia – em que o direito vige, sem força-de-lei; vigente, unicamente, sob a forma de sua autossuspensão – a vida abandonada pelo direito. Por isso, não tem relevância questionar “se o poder soberano que castiga o homo sacer é um magistrado ou um povo mediante uma imolação não ritualizada: o gesto soberano aparece em qualquer um dos casos no tratamento da transgressão como exceção” (ROMANDINI, 2013, p. 254). Agamben (2010, p. 87), considerando o relato de Jhering sobre o mito da fundação de Roma, assevera que o ato constitutivo da cidade não é a delimitação das fronteiras, mas o cancelamento ou a negação de seus confins. De tal modo que a lei de Numa sobre o homicídio e a matabilidade do *homo sacer* formam um sistema indissociável, correspondendo à topologia complexa e originária sob a qual se funda o poder soberano.

Agamben nota que os romanos vivenciaram uma ligação intensa entre o *vitae necisque potestas* do pai e o *imperium* do magistrado, a ponto de ambos os institutos estarem intimamente entrelaçados. Para demonstrar essa proximidade, o autor italiano cita o caso de Bruto, o qual não hesitou em mandar à morte seus filhos, acusados de conspiração. Também cita o caso de Caio Flamínio, cujo pai conduz à força para fora da tribuna devido à suspeita de prevaricação junto ao Senado. No

primeiro caso, notamos o exercício da *vitae necisque potestas* do pai sobre seus filhos; no segundo ocorre o inverso, o pai exerce seu "poder de vida e de morte" sobre o filho magistrado – nas palavras de Yan Thomas, o poder pátrio constituía-se em Roma como uma espécie de ofício público, sendo expressão de certa "soberania residual e irredutível" (THOMAS apud AGAMBEN, 2010, p. 89).

Fontes posteriores narraram que o ato de Bruto mandar à morte seus filhos decorre de sua adoção, em lugar deles, do povo romano – neste sentido, ganha força a expressão "pai da pátria", a qual frequentemente designa os chefes de Estado. De acordo com Agamben, essas fontes constituem-se, de certa forma, como um "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." (AGAMBEN, 2010, p. 89)

Se o soberano "adota" os cidadãos de uma cidade, então, pode exercer sobre eles o poder paterno, isto é, o poder incondicional do pai sobre seus filhos. O poder paterno, aparentemente restrito ao âmbito familiar, transborda ao campo político. A vida dos cidadãos, nesta condição, está sob a ameaça constante de exercício deste poder paterno, por isso Agamben afirma que "o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através da sua matabilidade" (AGAMBEN, 2010, p. 89). Neste sentido, as considerações de Teixeira (2015, p. 38-39, grifo nosso) são clarificadoras:

> A submissão, por parte do cidadão livre, à matabilidade é manifesta, tratando-se de autêntico *homo sacer* relativamente a seu genitor. Tal situação afigura-se clara exceção ao contido nas XII Tábuas, na medida em que a *vitae necisque potestas* determinava uma ilimitada autorização para matar (isso sem qualquer espécie de processo). O filho, igualmente, não poderia ser levado à morte nas formas ritualísticas prescritas, de modo que o instituto sugere intensa correspondência ao *impune occidi* e à insacrificabilidade. O preço da entrada do cidadão livre no consorcio público é a incondicional submissão a um poder de morte, e vida pode ingressar na cidade apenas por meio da exceção dúplice do *impune occidi* e do *neque fas est eum immolari*. *Entre a casa e a cidade, o poder do pai produz, em uma zona entre ambas, uma pura vida nua, matável e insacrificável.*

O *homo sacer* é o primeiro paradigma político do Ocidente porque sua morte representa a anomia que funda toda ordem jurídica, de modo que esta fundação decorre da abertura de um espaço peculiar que ocorre no ordenamento jurídico-político da cidade. Devido à exposição irrefreável à morte, a morte da vida sacra – excluída pelo ato que a elimina – denota, ao mesmo tempo, a inclusão desta vida vitimada na decisão soberana que a matou. A vida sacra do *homo sacer*, a qual estava

presa em uma relação de bando soberano (*Bann*), uma relação em que a lei se aplica à vida retirando-se, apresenta-se virtualmente na vida de todos os cidadãos; o poder soberano precipita-se sobre o aspecto matável da vida, isto é, a vida nua, daí decorre sua existência.

Portanto, notamos que a figura do *homo sacer* representa um conceito-limite que demarca o ponto de passagem entre o espaço da vida social e da vida biológica, entre a casa e a cidade, entre o público e o privado, que demonstra a existência não tão somente de uma vida frágil, abandonada pelo direito, também, e ao mesmo tempo, da própria possibilidade de existência de uma vontade soberana. Esta última pode suspender o direito e toda proteção jurídica da vida, criando uma zona de indiscernibilidade articulada, isto é, a vida nua matável e insacrificável. Nisto consiste a intimidade entre a soberania e a sacralidade.

2.4 Um corpo, duas vidas

No contexto da discussão acerca do poder de vida e de morte, Agamben explora a relação entre o *homo sacer* e o corpo do soberano. Jean Bodin havia definido o poder soberano como absoluto e perpétuo – *puissance absolue et perpétuelle*. Mais tarde, de um lado, Carl Schmitt havia focado no caráter "absoluto" da soberania. De outro, Ernst Kantorowicz, na obra *Os dois corpos do Rei*, dedicou-se à análise da natureza perpétua do poder, isto é, a razão pela qual a *dignitas* real perdura, a despeito da pessoa física de seu portador.

A noção de "um rei que não morre jamais" estava na base de interpretação dada pelos jurisconsultos do século XV, segundo a qual o Povo é similar a uma *universitas* "que nunca morre", um "conceito de uma perpetuidade tanto da totalidade do corpo político (cabeça e membros em conjunto) como de cada um de seus membros constituintes" (KANTOROWICZ, 1998, p. 193). O historiador germano-americano aponta que no caso dos *collegia* eclesiásticos, quando ocorria a morte de um prelado (bispos, arcebispos, abades, provinciais etc.) ou de algum outro dignatário,

> considerava-se que a propriedade da igreja individual, bem como a dignidade do prelado ou abade, revertiam para a Igreja universal ou para a cabeça da Igreja, ou seja, para Cristo ou o vigário de Cristo. Em última análise, portanto, Cristo teria funcionado, durante o intervalo, por assim dizer, como *interrrex*. (Idem, p. 193)

Agamben nota que a “teologia política cristã”, evocada na obra de Kantorowicz, tinha como objetivo assegurar a continuidade do *corpus morale et politicum* do estado, por intermédio da analogia do corpo místico de Cristo, “sem a qual nenhuma organização política pode ser pensada” (AGAMBEN, 2010, p. 93).

As leis modernas afastam-se da concepção da heriocrática, segundo a qual o ato de consagração marcava o início da dinastia, ou seja, uma *conditio sine qua non*. A legislação moderna, que favorecia os poderes monárquicos, afastava a possibilidade do interregno por questões formais – era comum que, entre a morte de um rei e a assunção de seu herdeiro, houvesse um lapso temporal em que o cargo estivesse vago. Este último só era preenchido mediante a coroação eclesiástica. A anulação do interregno baseia-se na eleição divina do sucessor, pois o poder deriva de Deus e do povo. É o caso, por exemplo, da Constituição *Licet iuris,* de 1338, que, de acordo com Kantorowicz (1998, p. 200), fixava o seguinte:

> O poder e dignidade do imperador derivavam diretamente apenas de Deus e que aquele legalmente eleito pelos príncipes possuía todos os poderes, direitos e privilégios imperiais por sua eleição somente e sem nenhuma aprovação ou confirmação papal.

Nota-se que o papel da solenidade é reduzido ao caráter de declaração de uma autoridade já possuída, isto é, a coroação não investia o imperador de quaisquer poderes, apenas declarava-os já existentes na pessoa do rei. Interessante notar que já na França, em 1270, e na Inglaterra, 1272, vemos algo parecido: a despeito da inexistência de decretos legais (*ipsis iuris*), havia atos *de facto* que reconheciam a sucessão do trono como direito natural do herdeiro legítimo. Não havia interrupção na sucessão, mas testante e herdeiro eram considerados virtualmente a mesma pessoa. Conclui-se que a legislação da época, de fato ou de direito, militava em prol da concepção da continuidade dinástica.

> Portanto, a continuidade do “corpo natural” do rei foi assegurada quando as duas monarquias ocidentais não só aboliram o “pequeno interregno” entre a ascensão e coroação, mas também eliminaram, de uma vez por todas, a possibilidade de um “grande interregno” que poderia ocorrer entre a morte de um rei e a eleição de seu sucessor. “O Tempo não corre contra o Rei” – e também não corria contra a dinastia. (KANTOROWICZ, 1998, p. 202)

Neste sentido, Agamben recorda as palavras finais do Epílogo de *Os dois corpos do rei*, as quais, segundo ele, desviam-se da conexão possível entre as naturezas perpétua e absoluta do poder.

> O princípio dos juristas da era de Tudor, entretanto, definitivamente se agarrava à linguagem paulina e seu desenvolvimento ulterior: a passagem do *corpus Christi* paulino para o *corpus ecclesiae mysticum* medieval, e daí para o *corpus reipublicae mysticum* que era igualado ao *corpus morale et politicum* da república, até que, finalmente (ainda que confundido pela noção de *Dignitas*), surgiu o slogan dizendo que todo abade era um "corpo místico" ou um "corpo político" e que, consequentemente, o rei também era, ou tinha, um corpo político que "nunca morria". Não obstante, portanto, certas similaridades com conceitos pagãos desvinculados, os DOIS CORPOS DO REI constituem uma ramificação do pensamento teológico cristão e, consequentemente, permanece como marco da teologia política cristã. (KANTOROWICZ, 1998, p. 305-306)

É no capítulo VII da obra *Os dois corpos do rei*, intitulado "O rei nunca morre", que Agamben nota a possível origem das cerimônias fúnebres dos reis franceses na apoteose dos imperadores romanos. Nas cerimonias francesas, a efígie de cera do soberano era exposta sobre uma "cama de honra" (*um lit d'honneur*) e tratada como o corpo vivo do rei. Na apoteose romana, por sua vez, após a morte do soberano, a sua imagem de cera era tratada como um doente, acompanhada pelos senadores e recebia atendimento médico durante sete dias. Após este período, a imagem "morria".

A despeito das similaridades, para Kantorowicz, o precedente pagão não teria influenciado diretamente os ritos fúnebres franceses. De acordo com Agamben, Kantorowicz não pôde aceitar a derivação pagã do "funeral por imagem" porque, caso o fizesse, o historiador teria que ao menos reformular suas teses, pois essas não estariam mais apoiadas somente no vínculo entre a efígie e o caráter perpétuo da soberania. Outra razão para esta atitude de Kantorowicz residiria no fato de que não haveria nada que pudesse relacionar, na *consecratio* romana, a imagem do imperador com o caráter perpétuo da soberania, senão, tratar-se-ia da apresentação de um rito macabro, grotesco e obscuro, "em que a imagem era primeiramente tratada como uma pessoa viva e depois solenemente queimada, indicava uma zona mais obscura e incerta", a ponto de Agamben afirmar que "o corpo político do rei parecia aproximar-se até o ponto de quase confundir-se com ele, do corpo matável e insacrificável do *homo sacer*" (2010, p. 94-95).

É justamente neste ponto a partir do qual Agamben propõe-se a reler a obra de Kantorowicz, conforme nos indica Castro (2016, p. 65):

> Ainda que Agamben parta dessa obra [*Os dois corpos do rei*], sua interpretação o levará a reformular a posição política de Kantorowicz. A atenção de Agamben dirige-se, de fato, ao ritual funerário dos imperadores romanos, cuja influência nas cerimonias fúnebres dos reis franceses havia sido deixada de lado por Kantorowicz. Um trabalho de E. Bickermann, "Consecratio: Le culte des souverains dans l'empire romain" (1972), brinda-o com o ponto de apoio para a argumentação.

Agamben se apoia, de início, no apêndice do artigo “Apoteoses imperiais romanas”, de Elias Bickermann, publicado em 1929 no *Archiv für Religionwissenschaft*. Neste escrito, Bickermann vinculou o rito pagão da imagem (*funus imaginarium*) aos ritos fúnebres, tanto ingleses quanto franceses, assim, teria descrito em detalhes as aporias contidas no “funeral por imagem”. Em uma passagem de Bickermann, citada por Agamben (2010, p. 95), o autor relata os detalhes envolvendo os ritos por imagens:

> Cada homem é sepultado uma só vez assim como morre uma só vez. Na idade dos Antoninos, em vez disso, o imperador consagrado é queimado na pira duas vezes, uma primeira vez *in corpore* e uma segunda *in effigie...* O cadáver do soberano arde de modo solene, mas não oficial, e os seus restos são depositados no mausoléu. Neste ponto, o luto público geralmente termina... Mas para o funeral de Antonio Pio tudo se desenrola de modo contrário ao uso. O *iustitium* (o luto oficial) começa aqui somente após o sepultamento dos ossos, e o solene cortejo fúnebre se põe a caminho quando os restos do cadáver já repousam sob a terra. E este *funus publicum* diz respeito (como apreendemos dos relatos de Díon e de Herodiano) à efígie de cera que reproduz o semblante do defunto... Esta imagem é tratada como se fosse um corpo real. Díon, como testemunha ocular, refere que um escravo afastava com o seu leque as moscas do rosto do manequim. Depois Setímio Severo lhe dá, sobre a pia, o último beijo. Herodiano acrescenta que a imagem de Setímio Severo é tratada por sete dias no palácio como um doente, com visitas médicas, boletins clínicos e diagnose da morte. Esta notícia não deixa nenhuma dúvida: a efígie de cera, que se “assemelha perfeitamente” ao morto, e jaz sobre o féretro coberto com suas vestes, é o próprio imperador, cuja vida, através deste e de outros ritos mágicos, foi transferida ao manequim de cera.

Decisivas, pois, são a função e a natureza da imagem nesses ritos imperiais. Devido a isso, mais adiante, Bickermann demonstrará que, ao passo de nas *Lex collegii* – datada de 136, a imagem servir à substituição do cadáver ausente; nos ritos imperiais, por sua vez, “ela se apresenta ao lado do cadáver, duplica-o e não o substitui” (BICKERMANN apud AGAMBEN, 2010, p. 96). Alguns anos mais tarde, ao debruçar-se sobre esta questão novamente, Bickermann vinculara o funeral imaginário imperial ao rito o qual deve cumprir aquele que se devotou aos deuses ínferos (Manes). Com efeito, o devoto oferece-se aos deuses com o fim de vencer e salvar ao seu povo, o problema é quando este retorna vivo do campo de batalha. Segundo Agamben (2010, p. 96), é neste ponto que os corpos do soberano e do *homo sacer* entram em uma zona de indiscernibilidade, a ponto de confundirem-se.

O devoto sobrevivente resulta em uma situação embaraçosa para a comunidade, o constrangimento é tamanho a ponto de obrigá-la a realizar um ritual complexo. Teixeira (2015, p. 41) assim resume a condição do devoto:

> Ele é excluído, tanto do mundo dos viventes – uma vez que (i) votado às deidades e (ii) a própria comunidade não quer saber dele nessas condições, pois graças ao seu oferecimento aos deuses ela se salvou, ultrapassando o momento de perigo -, quanto do mundo divino (pois, em verdade, não traspassou àquele plano). *É sacer.* A saída é a confecção de uma imagem, uma estátua, um colosso. Aí se percebe uma clara relação e união entre o devoto e o soberano. (grifo nosso)

É Tito Lívio que, de acordo com Agamben (2010), traz uma outra hipótese que estreita ainda mais a relação entre o *devotus* e o *homo sacer*, além daquela de que ambos estão voltados à morte e pertencem aos deuses. O cenário é o seguinte: o cônsul, o ditador ou o pretor poderiam consagrar a si mesmo ou a qualquer outra pessoa da legião romana, devotando-os aos deuses; se o homem votado vir a falecer, o rito está completo, não sendo necessária nenhuma ação extraordinária. Diferente, porém, é a circunstância em que o devoto volta vivo do campo de batalha, neste caso, impõe-se a necessidade de sepultar uma imagem (*signum*), medindo sete pés de altura, também deve-se imolar em sacrífico uma vítima. Contudo, mais anômala é a situação em que o soberano consagra a si mesmo e não morre, neste caso, "não poderá realizar nenhum rito, nem público nem privado..." (LÍVIO apud AGAMBEN, 2010, p. 97).

Tudo indica que o *signum*, a que se refere Tito Lívio, trata-se do "colosso" do devoto, cumprindo a função de substituir o cadáver ausente em uma espécie de funeral por imagem (*per imaginem*), constituindo-se em execução substituta, em lugar do voto descumprido. Quais as razões para se realizar um ritual tão complexo como este? De acordo com Agamben (2010), dentre as razões, está o desequilíbrio causado pela ausência da morte nas relações entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Portanto, faz-se necessário o colosso para fazer as vezes do cadáver, a fim de que haja o ajustamento de tais relações.

Para os gregos e romanos antigos, a morte liberaria um ser vago e ameaçador – "a *larva* dos latinos, a *psykhê*, o *eídolon* ou o *phásma* dos gregos" (AGAMBEN, 2010, p. 98), o qual tende a vagar pelos locais em que frequentava o defunto, além de ostentar sua aparência. Os ritos fúnebres possuem, precipuamente, a função de estabilizar tais relações causadas pela morte, assegurando a passagem deste "ser incômodo" ao mundo dos mortos, com quem é possível manter relações estáveis e

bem definidas. Em caso de ausência de cadáver ou de sua mutilação, tais ritos valem-se do colosso, a fim de que seja executado o funeral vicário:

> O colosso não é, portanto, um simples substituto do cadáver. Antes, porém, no sistema complexo que regula no mundo clássico as relações entre os vivos e os mortos, ele representa, analogamente ao cadáver, mas de modo mais imediato e geral, aquela parte da pessoa viva que é destinada à morte e que, ocupando ameaçadoramente o limiar entre os dois mundos, deve ser separada do contexto normal dos vivos. (AGAMBEN, 2010, p. 99)

Como a separação ocorre, naturalmente, com a morte, o rito fúnebre é suficiente para recompor o citado relacionamento entre os vivos e os mortos. Todavia, no caso do devoto, não se trata da instabilidade causada pela morte, mas pela ausência desta, de modo que a confecção do colosso se faz necessária. Neste sentido, o rito fúnebre que substitui o devoto pelo colosso é menos um funeral vicário que um ritual de substituição de cumprimento do voto, de modo que enquanto não for cumprido,

> o devoto sobrevivente é um ser paradoxal que, parecendo prosseguir numa vida aparentemente normal, se move, na realidade, em um limiar que não pertence nem ao mundo dos vivos nem ao dos mortos: ele é um morto vivente ou um vivo que é, na verdade, uma *larva*, e o colosso representa justamente aquela vida consagrada que se havia já virtualmente separado dele no momento do voto (AGAMBEN, 2010, p. 99)

O devoto não pode, de forma alguma, ser restituído ao profano, pois foi graças ao seu voto que a comunidade pôde escapar da ira dos deuses. Neste sentido, a função da estátua, do colosso, torna possível a união do corpo soberano e do corpo do devoto em uma única constelação. A despeito de não Agamben não afirmar abertamente, cremos que se trata da constelação de conceitos que giram em torno da negação da vida, pois refere-se a uma espécie de paradigma que une o devoto sobrevivente, o *homo sacer* e o soberano.

Agamben assemelha o corpo do *homo sacer* ao do devoto sobrevivente. Contudo, o *sacer* não possui a possibilidade de substituir-se por alguma expiação vicária, ou por algum colosso, de modo que “a vida sacra é a vida consagrada sem nenhum sacrifício possível e além de qualquer cumprimento” (AGAMBEN, 2010, p. 99). A vida do *homo sacer* está sujeita diretamente ao poder absoluto e incondicionado de morte, em sua matável insacrificabilidade. A partir das figuras do devoto sobrevivente e do *homo sacer*, o mundo antigo deparava-se, pela primeira vez, com uma espécie de vida que se apresenta unicamente na forma da sua exclusão, isto é, excluída dos contextos das formas de vida religiosas e profanas, definida unicamente

pela sua simbiose com a morte; ressaltando-se o caráter peculiar desta vida que ainda não pertence ao mundo dos mortos.

É chegado o momento de confrontar o rito da imagem realizado na apoteose imperial romana sob a perspectiva eminentemente política que liga a vida sacra ao âmbito de fundação do poder soberano. Como vimos acima, Agamben afirma que o colosso está sempre em simbiose com a morte; também, ainda no início deste ponto, aludimos que rito fúnebre romano englobava a prática de culto à "efígie de cera", a despeito da presença física do cadáver do imperador, que ao fim restavam ambos sepultados – o cadáver e o colosso. Justamente neste ponto, Agamben nota que a prática ocorre "como se o imperador não tivesse em si dois corpos, mas duas vidas em um só corpo; uma vida natural e uma sacra" (AGAMBEN, 2010, p. 100).

A vida sacra do *homo sacer* sobreviveria ao regular rito fúnebre, sendo divinizada e recolhida ao mundo dos mortos somente após o *funus imaginarium*. Deste modo, o paradigma que reúne o *homo sacer*, o soberano e o devoto sobrevivente é o de que sempre se trata de uma vida nua, separada do contexto em que habita, a ponto de sobreviver à morte, e justamente por isso é incompatível com o mundo humano.

> A vida sacra não pode de modo algum habitar a cidade dos homens: para o devoto sobrevivente, o funeral imaginário funciona como um cumprimento vicário do voto, que restitui o indivíduo à vida normal; para o imperador, o funeral duplo permite fixar a vida sacra que deve ser recolhida e divinizada na apoteose; no *homo sacer*, enfim, nos encontramos diante de uma vida nua residual e irredutível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la. (AGAMBEN, 2010, p. 100)

Nas três hipóteses há uma espécie de vida nua. A vida sacra de cada uma delas está vinculada a uma função política, mais especificamente àquela atinente ao poder soberano, a saber, *vitae necisque potestas*. De um lado, o poder supremo de vida e de morte requer o isolamento de uma vida matável; de outro, por simetria, requer que seja assentido na própria pessoa daquele que o detém. Neste sentido, Agamben pôde falar que tal poder supremo não é mais "que *a capacidade de constituir a si e aos outros como vida matável e insacrificável*" (AGAMBEN, 2010, p. 101, grifos no original). A liberação da vida sacra para o devoto sobrevivente ao seu voto decorre da ausência da morte; para o soberano, por sua vez, tal liberação revela-se no momento da morte, em que se mostra a sacralidade como um excedente que é inerente ao poder soberano – o qual pode ser isolada e elevada aos céus através da imagem, ou até mesmo transmitida ao sucessor. A doutrina dos dois corpos do rei,

deste modo, derivou menos da teologia crista que da apoteose romana, a despeito de Kantorowicz não aceitar esta hipótese.

> O corpo "político" do imperador decorre da sua estátua, de sua imagem, de seu colosso. Não se trata este, pura e meramente, da representação do caráter perpétuo da *dignitas* real, mas revela o excedente da vida sacra, divinizada na apoteose romana ou, de maneira mais recente, transmitida ao sucessor. De todo modo, em vez de continuidade, perpetuidade, o que se percebe e está em questão é o caráter absoluto e não humano do poder soberano, que excede e traspassa a pessoa física do portador. O brocardo de que "o rei nunca morre" grana, dessarte, uma interpretação nova e muito mais literal. (TEIXEIRA, 2014, p. 43)

Agamben sugere que, desta simetria entre o corpo do soberano e do *homo sacer*, despontam analogias e reverberações nos estatutos jurídicos-políticos de ambos. O primeiro embate, de acordo com Agamben (2010), se dá no contexto da qualificação jurídica dada ao assassinato do soberano, o qual, assim como o do *homo sacer* não constitui meramente homicídio comum. Por um lado, o assassínio do *sacer* não constitui homicídio (*parricidi non damnatur*); de outro, o assassinato do soberano configura um delito especial, definido como crime de lesa-majestade. Neste sentido, Agamben afirma que "não importa [...] que a morte do *homo sacer* possa ser considerada como menos que um homicídio, e a do soberano como mais que um homicídio: essencial é que, nos dois casos, a morte de um homem não verifique o caso jurídico do homicídio"[36] (AGAMBEN, 2010, p. 102). Aqui notamos que a matabilidade do soberano e do *homo sacer* constituem ambas, excedentes em relação à norma jurídica comum a todos; esse excedente decorre da vida nua que está em suas bases, com efeito, da posição especial que ocupam no ordenamento político-jurídico[37].

---

[36] Hodiernamente, o crime de homicídio praticado contra o Presidente da República brasileira também não é tratado como homicídio comum, previsto no art. 121 e correlatos do Código Penal Brasileiro (Decreto-Lei 2.848/1940), mas como delito político, no rol dos crimes contra a segurança nacional, em seus artigos: Art. 26 - Caluniar ou difamar o Presidente da República, o do Senado Federal, o da Câmara dos Deputados ou o do Supremo Tribunal Federal, imputando-lhes fato definido como crime ou fato ofensivo à reputação. Pena: reclusão, de 1 a 4 anos. Parágrafo único - Na mesma pena incorre quem, conhecendo o caráter ilícito da imputação, a propala ou divulga; Art. 27 - Ofender a integridade corporal ou a saúde de qualquer das autoridades mencionadas no artigo anterior. Pena: reclusão, de 1 a 3 anos. § 1º - Se a lesão é grave, aplica-se a pena de reclusão de 3 a 15 anos. § 2º - Se da lesão resulta a morte e as circunstâncias evidenciam que este resultado pode ser atribuído a título de culpa ao agente, a pena é aumentada até um terço; Art. 28 - Atentar contra a liberdade pessoal de qualquer das autoridades referidas no art. 26. Pena: reclusão, de 4 a 12 anos. Art. 29 - Matar qualquer das autoridades referidas no art. 26. Pena: reclusão, de 15 a 30 anos; todos da Lei 7.170/1983.

[37] Vale recordar as posições paradoxais do *homo sacer* e do soberano: soberano é aquele que está ao mesmo tempo dentro e fora da ordem jurídica, e *homo sacer* é aquele que se mantém em relação com o ordenamento jurídico-político vigente por meio de sua exclusão, isto é, só está incluído porque encontra-se fora.

Ademais, outro ponto é ressaltado por Agamben, além da característica ligada à matabilidade, a saber: a insacrificabilidade. O fato de não poder ser sacrificado nas formas previstas pelo rito ou pela lei tornam o *sacer* insacrificável, como já vimos acima. Também o soberano possui relação com este aspecto. O autor italiano vai relembrar que o traço secularizado da insacrificabilidade reside no fato de, nas constituições modernas, o Chefe de Estado não pode ser sujeitado a um processo judiciário ordinário. O autor traz a hipótese americana de *impeachment* como exemplo: "o *impeachment* implica uma sentença especial do Senado presidido pelo *Chief justice*, que pode ser pronunciada somente por *high crimes and misdemeanors* e cuja consequência é apenas a deposição do ofício, e não uma pena judicial" (AGAMBEN, 2010, p. 103).

Na Constituição Federal Brasileira de 1988 encontramos situação parecida, mais especificamente no art. 85, o qual traz o rol de crimes de responsabilidade praticados pelo Presidente da República, e em seu parágrafo único que assim dispõe: "Esses crimes serão definidos em lei especial, que estabelecerá as normas de processo e julgamento". Encontra-se na Lei 1.079, de 10 de abril de 1950, a definição pormenorizada dos crimes de responsabilidade e a regulação de seu processo de julgamento. Da referida lei, depreende-se esse caráter especial dispensado ao Chefe de Estado brasileiro, tanto no processo de julgamento (admitido na Câmara dos Deputados e apreciado pelo Senado Federal, conforme arts. 14 e seguintes), quanto em relação aos efeitos da condenação, vejamos:

> Art. 33. No caso de condenação, o Senado por iniciativa do presidente fixará o prazo de inabilitação do condenado para o exercício de qualquer função pública; e no caso de haver crime comum deliberará ainda sobre se o Presidente o deverá submeter à justiça ordinária, independentemente da ação de qualquer interessado.
> Art. 34. Proferida a sentença condenatória, o acusado estará, ipso facto destituído do cargo.

A decisão de abertura de processo judicial ordinário acerca de crime alheio ao exercício do cargo decorre da manifestação de vontade da Câmara dos Deputados, a quem cabe apreciar, por intermédio de julgamento político, os atos do Presidente da República, o qual terá como consequência maior de seus atos a destituição do cargo. Corroborando a tese agambeniana de que o Chefe de Estado, comumente, não pode ser submetido a julgamento conforme as prescrições rituais ordinárias.

2.5 *Wargus*, *Friedlos* e o exilado

A figura do proscrito não nasceu no âmbito da ordem jurídica constituída no Império Romano – da qual temos como expoente o *homo sacer*. Segundo os estudos de Rudolph von Jhering em *O espírito do direito romano v. I* (1852), que também influenciaram Nietzsche, a pena de *sacer esse* é encontrada já nos horizontes remotos da cultura dos povos primevos indo-europeus, germânicos ou escandinavos.

> O perfeito caráter da pena *sacer esse* indica que não nasceu no sólo de uma órdem jurídica regulada, mas remonta ao período da vida pré-social, como um fragmento da vida primitiva dos povos indo-germânicos. Não indagaremos si a palavra grega *enchges* [um homem que se torna impuro, maldito, execrável] tem alguma analogia com esse estado; mas a antigüidade germânica escandinava mostra, sem dúvida alguma, que o banido, ou forasteiro, é irmão do *homo sacer* (*warges, varg*, lobo; e no sentido religioso, lobo santo, *varg i veum*). Esta semelhança histórica, que até aqui não foi feita por ninguém, que saibamos, é de um valor inestimável para a compreensão exata do sacer romano. É opinião generalizada que ninguém se convertia em sacer por conseqüência imediata do delito, e sim por uma condenação, ou pelo menos, que se comprovasse o facto … Isso prova, com efeito, que o que se considerava como impossível para a antiguidade romana, isto é, o homicídio do proscrito sem razão e sem direito, foi de indiscutível realidade na antiguidade germânica. (VON JHERING apud GIACOIA JR., 2008, p. 37)

O direito germânico fundava-se sobre o conceito de “paz” (*Fried*), de modo que aquele que era excluído da comunidade era considerado “sem paz” (*Friedlos*). Nietzsche, na obra *A genealogia da moral* (2009), mais especificamente na “Segunda dissertação”, “aforismo 9”, cita a figura do *Friedlose*. O autor alemão segue a ligação existente entre a *obligatio* do direito romano e o instituto originário do direito primitivo germânico, os quais se apresentam como o nexo que liga credor e devedor. Nas Leis das XII Tábuas (*LEX DUODECIM TABULARUM*) não há qualquer referência ao termo *obligatio*, porém este era interpretado pelos juristas romanos a partir da interpretação antiga do termo *nexus*:

> Com effeito, a *obligatio* é caracterisada por um vinculo que prende o sujeito activo e o sujeito passivo de uma relação jurídica, e a expressão *nexus* vem do verbo *nectere*, que significa ligar, atar. Os Jctos Romanos, portanto, ligavão ao vocabulo *obligatio* o mesmo sentido que as fontes antigas enunnciavão pela expressão *nexus*. (PINTO JR., 1888, p. 49 – *ortografia mantida conforme o original*)

A comunidade e o credor unem-se para que o devedor pague a dívida, pois o não cumprimento da obrigação apresenta-se não somente como uma ofensa ao credor, mas o devedor torna-se “alguém que rompe contrato e sua palavra com o todo, se forem considerados todos os bens e benefícios da vida em comunidade, da qual

participou até então" (NIETZSCHE, 2009, p. 78). Das vantagens e benefícios de se viver em comunidade, o "sem paz" está excluído: "o banimento germânico constitui de expulsão do infrator das esferas de proteção garantidas pelo ordenamento jurídico-político consuetudinário" (GIACOIA JR., 2018, p. 122). A ira do credor lesado impele o devedor para uma zona fora da lei, devolvendo-o para o estado selvagem, "recusa-lhe proteção, a comunidade o expulsa e contra ele já se pode cometer qualquer ato de hostilidade" (NIETZSCHE, 2009, p. 79).

Agamben dedica uma seção de seu livro *Homo sacer I*, intitulada "O bando e o lobo", para discutir sobre a figura do bandido que se vincula ao *wargus*, o homem-lobo, e o *friedlos*, o "sem paz". Esta vinculação é dada por fontes germânicas e anglo-saxônicas, em que aquele que foi banido da comunidade não é definido somente como monstro ou humano, mas um híbrido entre humano e fera no limiar entre a selva e a cidade, ali se encontra aquele que foi banido da comunidade: o lobisomem.

> Que ele seja definido como homem-lobo e não simplesmente lobo (a expressão *caput lupinum* tem a forma de um estatuto jurídico) é aqui decisivo. A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço da natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *phýsis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomen, ou seja, *nem homem nem fera*, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum. (AGAMBEN, 2010, p. 105)

Apoiado nestas figuras banidas da comunidade, Agamben propõe-se a reler a expressão de Hobbes: *homo hominis lupus* – o homem é o lobo do homem – de modo que a condição do estado de natureza não resta superada com a instauração da cidade, mas permanece latente como princípio-motor desta última. Este princípio se apresenta na forma do estado de exceção: "é imperioso que se perceba no lobo a manifestação do *sacer*, do *wargus*, do fora-da-lei, do cabeça-de-lobo, metade humano, metade fera, que habita uma região de indiscernibilidade entre o homem e o animal, o expulso, o banido, o *sacer*" (TEIXEIRA, 2014, p. 50). Nota-se que, diferentemente de Hobbes, para Agamben essa condição não se apresenta sob a forma de uma guerra de todos contra todos – condição de vizinhança no estado de natureza hobbesiano –, contudo, apresenta-se como uma relação em que cada um é vida nua para o outro, isto é, cada qual é potencialmente *homo sacer* do outro.

Se o processo de pacificação do estado de natureza sob a forma da constituição da sociedade não representa uma fase superada, mas permanece latente, como um limiar que a constitui; então, os processos de "lupificação" do

homem, bem como a humanização do lobo são sempre possíveis na condição do estado de exceção. Daí o grau de importância elevado dado por Agamben ao estado de exceção: “somente este limiar, que não é nem simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante na soberania” (AGAMBEN, 2010, p. 105).

A constituição da sociedade civil, portanto, não deriva de um pacto pré-social, pautado sobre um espaço político e de expressão de livre-arbítrio do cidadão, mas deve ser concebida, de um lado, como conservação de parte do poder soberano de dispor o *jus puniendi* contra qualquer um; de outro, como direito do soberano, o qual não se constitui por meio de uma cessão dos direitos dos súditos, mas de um abandono dos próprios direitos dos súditos – os direitos não lhe são dados, mas deixados.

> A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. E, como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, neste sentido, aquela vida matável e insacrificável que tem no *homo sacer* o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente na cidade. (AGAMBEN, 2010, p. 106)

Neste ponto, opera-se a estrutura do *bando* soberano que mantém atados a vida nua e o poder soberano, devido a isso, para Agamben, somente a vida nua apresenta-se como autenticamente política; ela constitui o fundamento sobre o qual o soberano se funda e se mantém, com o seu direito de tornar a vida banível, vida sacra, *homo sacer*. A temporalidade que se mostra no estado de natureza e no estado de exceção constitui-se como um instante intemporal e, ao mesmo tempo, como um período cronológico, e a relação de *bando* é constantemente reatualizada, operada continuamente, dentro do seio da sociedade civil, sob a forma da decisão soberana. A decisão soberana, conforme apresentado na primeira parte deste trabalho, recai imediatamente sobre a vida, e não sobre a vontade livre dos cidadãos.

O fenômeno originário da política é a vida. Contudo, trata-se de uma noção peculiar de vida: Agamben a define como a zona de indiferenciação e trânsito contínuo entre a humanidade e animalidade, natureza e cultura, isto é, a vida nua do *homo sacer* e do *wargus*. Portanto, a relação de *bando* constitui-se, do ponto de vista formal, como a possibilidade de manter-se em relação com algo irrelato, e, substancialmente, como a relação propriamente dita entre a vida nua e o poder soberano. De modo que “a relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é, mais difícil do que

desligar-se dela" (AGAMBEN, 2010, p. 109), ou seja, a capacidade de remeter algo para longe de si, mas simultaneamente manter este à mercê de quem o separa, excluído e incluído, separado e capturado, é a ambiguidade inexorável do bando soberano.

Agamben sustenta que a compreensão do ato político originário como "contrato social" deve ser dispensada sem reservas. Pois, a convenção não é capaz de determinar a passagem de uma vez por todas (e bem definida) da natureza ao Estado. Aliás, tal compreensão condenou a democracia à incapacidade de confrontar-se com o poder soberano, tendo como resultado o fato de a modernidade não ter sido capaz de pensar uma política não-estatal.

A ambiguidade do bando soberano é fundacional a outra figura controversa na historiografia jurídica: o exilado. O exílio tem a peculiaridade de ser uma penalidade e um direito ao refúgio; a condição do exiliado é inqualificável, pois situa-se numa zona de indiferença na qual sua vida faz fronteira com a do *homo sacer*. Para Agamben, esta condição de extrariedade (externo) do submetido ao bando soberano indica a relação política originária, mais do que outras formas de se pensar esse fenômeno: amigo e inimigo (Schmitt) ou concidadão e estrangeiro (oposição marcante na Grécia e na Roma antiga).

> Torna-se assim compreensível a ambiguidade semântica [...] pela qual *in bando, a bandono* significam originalmente em italiano tanto "à mercê de..." quanto "a seu talante, livremente" (como na expressão *correre a abandono*), e bandido significa tanto "excluído, banido" quanto "aberto a todos, livre" (como em *mensa bandita* e *a redina bandita*). O *bando* é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois polos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Somente por isto pode significar tanto a insígnia da soberania [...] quanto a expulsão da comunidade. (AGAMBEN, 2010, p. 110).

O banimento da vida sacra é o caso exemplar dessa estrutura de abandono que repulsa e atrai, que libera e deixa ao arbítrio. O bando, de acordo com Agamben, está presente nas relações políticas e impregna os espaços públicos em que vivemos: "ele é o *nómos* soberano que condiciona todas as outras normas" (Idem, p. 110). A colocação da vida no centro da política moderna, tornando essa última biopolítica, deve-se ao fato que todos nós (os cidadãos) somos virtualmente *homines sacri*; todos nós somos virtualmente vida nua em relação ao Estado, partes de uma estrutura que constitui desde sempre a estrutura privativa do poder soberano. Assim, para compreender de qual aspecto falamos quando nos referimos à vida subjugada ao

poder soberano, é necessário abordar outro conceito importante para configuração da constelação vida nua, a saber, a vida natural.

2.6 A vida natural

É chegado o momento de abordar outro conceito pertencente à constelação vida nua, a saber, o de vida natural. Em *O aberto. O homem e o animal* (2017d), Agamben, ao investigar a articulação entre o homem e o animal, depara-se com o problema das múltiplas cisões e articulações acerca do conceito de vida. Contudo, tais rearranjos em torno deste conceito, ao longo da história, possuem estratégias decisivas em diversos âmbitos, a saber, filosofia, teologia, política, medicina e biologia. No campo da filosofia, Agamben nota que o tratado *De Anima* de Aristóteles, apresenta-se como essencial para discussão acerca dos modos de viver. Para Aristóteles, de muitos modos se diz o viver, contudo Agamben adverte:

> É importante observar que Aristóteles não define de modo algum o que seja vida: limita-se a decompô-la por meio do isolamento da função nutritiva, para depois rearticulá-la em uma série de potências ou faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação, pensamento). Vemos aqui em funcionamento o princípio do fundamento que constitui o dispositivo estratégico por excelência do pensamento de Aristóteles. Este consiste em reformular cada questão sobre "o que é?" como uma questão sobre "através de que coisa [*dia ti*] algo pertence a outra coisa?". Questionar por que um certo ser é dito vivo significa procurar o fundamento por meio do qual o viver pertence a este determinado ser. (AGAMBEN, 2017d, p. 28-29)

Aristóteles busca investigar o que é a alma, em três ordens: "buscamos considerar e conhecer sua natureza e substância, bem como todos os seus atributos" (ARISTÓTELES, 2006, 402a7) – contudo, essa apresenta-se de maneira indeterminada[38]. Decorre da divisão dos modos da alma, a preponderância de um determinado aspecto, segundo o qual será possível determinar que um ser é "vivente": isto se dá, em meios aos diversos aspectos que se designa aquilo que é a vida, sendo que um deles se separa dos outros para se tornar um princípio, esta separação torna possível identificar quando o viver pode ser atribuído ao ser – isto é, quando podemos constatar algo como ser vivente.

> E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por

[38] "Em todo caso e de todo modo, é dificílimo obter alguma convicção a respeito da alma" (ARISTÓTELES, 2006, 402a10).

> meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias; pois não crescem apenas para cima e não para baixo, mas similarmente em ambas e em todas as direções, e assim é para as que se nutrem constantemente e vivem até o fim, enquanto podem obter alimento. E é possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E isso é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da alma subsiste (ARISTÓTELES, 2006, 413a20).

Justamente este aspecto em separado – a vida nutritiva – é "o que permite construir – em uma espécie de *divide et impera* [*divide e governa*] – a unidade da vida como articulação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais" (AGAMBEN, 2017d, p. 29). Agamben destaca que a definição aristotélica de vivência, a partir do seu isolamento em uma vida nutritiva (ou vegetativa), é fundamental para o campo das ciências ocidentais. Quando o fisiologista Bichat, em seu *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* (1800), intenta distinguir entre uma "vida animal", dotada da capacidade de operar relações externas, e uma "vida orgânica" – constituída por excreções e assimilações sistemáticas – segundo o autor italiano, "é ainda a vida nutritiva de Aristóteles que traça o obscuro fundo sobre o qual se destaca a vida dos animais superiores" (AGAMBEN, 2017d, p. 29).

Em um organismo superior, seria possível distinguir entre duas formas "animais": "*l'animal existant au-dedans*", esse concerne ao "animal vivendo dentro", Bichat o define como "orgânico", sendo responsável por uma reprodução habitual e inconsciente de uma série de funções "vitais" (respiração, circulação do sangue, assimilação, excreção etc.); e "*l'animal vivant au-dehors*", esse é o "animal vivendo fora", mantém-se em relação com o mundo exterior - "No homem, esses dois animais coabitam, mas não coincidem: a vida orgânica do animal-de-dentro começa no feto antes da vida animal e, no envelhecimento e na agonia, sobrevive à morte do animal-de-fora" (AGAMBEN, 2017d, p. 30). O animal que vive fora representa a vida de relação em oposição à vida vegetativa, distinção que será essencial, segundo Agamben, para as técnicas modernas de cirurgia e anestesia médicas. Tais técnicas devem seu sucesso à possibilidade de dividir e articular os dois animais.

Ainda, pode-se afirmar que o tratado aristotélico – *De Anima* – tem importância decisiva nas investigações biopolíticas de Agamben. Pois, após explicitar a ressonância aristotélica nas investigações de Bichat, Agamben apresenta mais uma "função estratégica" da indeterminação do conceito de vida em um formato de articulações e cisões, desta vez na política: quando o Estado moderno, a partir do século XVII, começa a incluir como tarefa essencial a gestão e cuidado em relação à

vida da população – retomando os argumentos acerca do biopoder formulados por Michel Foucault.

No livro *Meios sem fins (2015b)*, mais especificamente no ensaio intitulado "Forma-de-vida", encontramos uma passagem na qual Agamben se dedica a analisar alguns aspectos da definição da vida biológica e suas consequências biopolíticas. Para o autor italiano, as discussões em torno do conceito de vida biológica em nada interessam aos cientistas (neste caso, Paul Rabinow e Peter Brian Medewar são exemplares), de modo que, mais do que uma noção científica, o conceito biológico de vida é "um conceito político secularizado" (AGAMBEN, 2015b, p. 17).

Certa função da ideologia médico-científica é propagada pelos mecanismos de poder visando o controle político, realizando-se pelo uso frequente de conceitos pseudocientíficos em torno da vida biológica: "a mesma operação da vida nua, que o soberano podia fazer, em certas circunstâncias, sobre as formas de vida, é agora maciça e cotidianamente atuada pelas representações pseudocientíficas do corpo, da doença e da saúde" (AGAMBEN, 2015b, p. 17-18). Medicaliza-se, cada vez mais, a vida e o imaginário do indivíduo, a ponto de se transfigurar as formas de vida em formas de sobrevivência:

> A vida biológica, forma secularizada da vida nua, que tem indecidibilidade e impenetrabilidade em comum com esta, constitui literalmente, assim, as formas de vida reais em formas de *sobrevivência*, permanecendo nelas intocada como a obscura ameaça que pode atualizar-se imediatamente na violência, na estranheza, na doença e no acidente. (AGAMBEN, 2015b, p. 18)

Neste sentido, Agamben define a vida nua como uma espécie de soberano invisível que se escamoteia no exercício do poder soberano, quer seus executores saibam disso ou não, pois governam "por" e "em nome da vida". Se voltarmos ao livro *Homo sacer I*, mais precisamente no momento em que Agamben enumera três conclusões provisórias de sua pesquisa, notamos uma muito peculiar, a qual afirma que "2) 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*" (AGAMBEN, 2010, p. 176). Como bem observa Barbosa (2014, p. 29), tal afirmação traz consigo a tese de que a produção da vida nua é uma espécie de "rendimento" ao poder soberano – "termo com inegáveis conotações financeiras".

Em meio a formulação da teoria do biopoder, Foucault já notara a importância desses mecanismos, que articulam poder e vida, bem como o papel crucial que

tiveram no desenvolvimento do capitalismo, “que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população ao processo econômico” (FOUCAULT, 1999, p. 132).

Para Agamben, por sua vez, o poder soberano está sempre em relação ao aspecto da vida denominado “vida nua”. Aliás, pode-se dizer que o poder tem na produção da vida nua um benefício originário, isto é, dessa produção decorre sua fundação. Segundo Peter Pál Pelbart (2011, p. 45): “Agamben sustenta que o poder sempre se fundou sobre essa cisão entre o fato da vida e as formas de vida, ao isolar algo como a ‘vida nua’, objeto a um só tempo de exclusão e inclusão, submetida ao soberano e ao seu arbítrio”. O rendimento do poder soberano é a sua própria existência decorrente das cisões e articulações em torno da definição do que é vida por isso, “para Agamben, uma das características da biopolítica moderna é a separação de uma *zoé* das formas da *bíos* ou, em termos aristotélicos, uma separação da potência nutritiva das demais potências da *psykhê*” (BARBOSA, 2014, p. 29). De modo similar a *zoé*, “a vida nutritiva [...] aristotélica é o horizonte mais remoto das fontes que norteiam a definição agambeniana de vida nua (*nuda vita*)” (Idem, p. 28).

Como o objetivo deste capítulo é o intento de traçar uma constelação acerca da noção de vida nua, vale citar a equiparação que Agamben estabelece entre os conceitos de “vida nua”, “*zoé*”, “vida nutritiva” e “ser puro” (ente simples), aqui a impenetrabilidade do conceito de vida nua, em equiparação ao ente simples (*haplôs*) exigiria, para viabilizar uma reflexão em torno desta, um pensamento atônito, “assombrado”:

> "Nua", no sintagma "vida nua", corresponde aqui ao termo *haplôs*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafisica do Ocidente, não é, de fato, livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Aquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos multíplices significados do termo "ser" (que, segundo Aristóteles, "se diz de muitos modos"), o ser puro (òn *haplôs*); no outro, a aposta em jogo e a separação da vida nua das multíplices formas de vida concretas. Ser puro, vida nua - o que está contido nestes dois conceitos, para que tanto a metafísica como a política ocidental encontrem nestes e somente nestes o seu fundamento e o seu sentido? Qual é o nexo entre estes dois processos constitutivos, nos quais metafisica e política, isolando o seu elemento próprio, parecem, ao mesmo tempo, chocar-se com um limite impensável? Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer dela que a razão não pode pensa-la senão no estupor e no assombramento (quase atônita, Schelling). (AGAMBEN, 2010, p. 176-177)

Ao refletir sobre a estrutura da pressuposição ontológica da linguagem, em *O uso dos corpos: Homo Sacer IV, 2*, Agamben afirma que: “Schelling, por sua vez, tentará captá-la suspendendo o pensamento, por estupefação e assombro. Também nesse caso, o que a mente quase atônita contempla sem conseguir neutralizá-la é a própria estrutura da pressuposição.” (AGAMBEN, 2017b, seção 1.5)

2.7 A pressuposição da linguagem

Pressuposição, de acordo com Lalande (1999, p. 854), pode ser compreendido como aquilo que está “concedido no início de uma investigação, de uma demonstração, de uma discussão”, ainda, pode ser decorrente de um ato mental decisório por meio do qual se aceita um pressuposto. O ato mental decisório é a pressuposição, e o objeto que se aceita como dado é o pressuposto. Agamben dedica um capítulo intitulado “Experimentum Vocis”, em sua obra *Che cos'è la filosofia?* (2016a), para discutir acerca da estrutura da pressuposição da linguagem. De início, atesta que o homem é um ser vivo que tem linguagem, tendo caráter decisivo a linguagem na vida humana. Importante nesta relação não é tanto a vida, mas a linguagem. A despeito do grau elevado de importância da linguagem para a humanidade, essa última seria incapaz de afirmar o que estaria em jogo no ato puro de falar, na linguagem enquanto tal.

A fim desenvolver melhor seu argumento, Agamben apresenta a noção do incompreensível, a qual não seria característica dos animais, nem de Deus:

> Comecemos com a ideia do incompreensível, de um ser que é totalmente sem relação com a linguagem e a razão, absolutamente indiscernível e desconectado. Como esse tipo de ideia poderia surgir? De que forma podemos pensar isso? Poderia um lobo, um porco-espinho ou um grilo, talvez, ter concebido isso? Nós diríamos que o animal se move num mundo que é incompreensível para ele? Assim como o animal não reflete sobre o indizível, o seu ambiente não pode parecer indizível: tudo no ambiente animal é um signo para ele e fala com ele, tudo pode ser selecionado e integrado, e o que não diz respeito de alguma forma é simplesmente inexistente. Por outro lado, por definição, a mente divina não conhece nada impenetrável, seu conhecimento não tem limites, e tudo – até mesmo a humanidade e a matéria inerte – é inteligível e transparente. (AGAMBEN, 2016a, p. 15, tradução nossa)

A incompreensibilidade seria característica exclusiva da humanidade, de modo que somente o homem possui, em sua linguagem, uma categoria que representa o indizível:

> O caráter próprio dessa linguagem é que ela estabelece uma relação particular com o ser do qual fala, não obstante ela o denomina e o qualifica. Qualquer coisa que nomeamos e concebemos já está de algum modo pressuposta na linguagem e no conhecimento pelo simples fato de serem nomeados. Essa é a intencionalidade fundamental da palavra humana, que já está sempre em relação a algo que pressupõe como não relacionado. (Idem)

A postulação de um princípio absoluto ou de algo além do pensamento e da linguagem, necessariamente, esbarraria nesta característica de pressuposição da linguagem. A pressuposição é sempre uma relação que remete a um princípio não relacionado, mas que a linguagem pressupõe como tal. A partir de uma intuição de Stéphane Mallarmé, o qual afirma: "A Palavra é um princípio que se desenvolve através da negação de todos os princípios" (MARLLAMÉ Apud AGAMBEN, 2016a, p.15-16), Agamben afirma que a palavra se desenvolve por meio "da transformação do princípio em um pressuposto, do *ἀρχή* [princípio] em uma hipótese" (AGAMBEN, 2016a, p. 16, tradução nossa).

Justamente aqui residiria o mitologema original, concomitante à aporia que circunda o sujeito falante: a linguagem pressupõe algo não linguístico, algo não relacionado. A linguagem torna esse algo não relacionado pressuposto e dá a isto um nome. Como exemplo, Agamben apresenta o ente "árvore", a árvore que se pressupõe no nome "árvore" não pode ser expressa "em/na" linguagem diretamente; "só podemos falar *sobre* isso a partir do fato de ter um nome[39]" (AGAMBEN, 2016a, p. 16).

Voltando-se ao estupor, ao assombro do pensamento atônito ao se deparar com algo indeterminado como o "*haplôs*" ou a "nudez" da vida, notamos o funcionamento da estrutura de pensamento que tenta compreender o incompreensível e o indizível, um pensamento que "tenta compreender precisamente a estrutura pressuposta da linguagem, sua intencionalidade, e seu ser em relação a algo que supostamente existe fora da relação" (AGAMBEN, 2016a, p. 16, tradução nossa). Também, notamos a estrutura do pressuposto, na qual se dá o entrelaçamento entre

---

[39] Neste ponto, Agamben parece aproximar-se da filosofia da linguagem como meio (*Medium*) desenvolvida por Walter Benjamin no ensaio "Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem (1916)", em que o autor berlinense defende que a linguagem comunica a si mesma e em si mesma, de modo que os objetos são comunicados nela por meio da correspondência dada por aquilo que lhe é cognoscível. Exploramos essa problemática anteriormente em COSTA, 2020.

linguagem e ser, mundo e fala, ontologia e lógica, a partir da qual ocorrem tais articulações.

> A pressuposição, portanto, expressa a relação original entre linguagem e ser, entre nomes e coisas, e a primeira suposição é que existe tal relação. A posição de uma relação entre a linguagem e o mundo – a posição do pressuposto - é a performance constitutiva da linguagem humana como concebida pela filosofia ocidental: a ontologia, o fato de que o ser é dito e o dizer refere-se ao ser. A predicação e o discurso só são possíveis neste pressuposto: o último é o "em-qual " da predicação entendido como *λέγειν τι κατά τινος*, dizer algo sobre algo. O “sobre algo” (*κατά τινος*) não é homogêneo ao “dizer algo”, mas exprime e, ao mesmo tempo, esconde o fato de que, nele, o nexo ontológico entre linguagem e ser sempre foi pressuposto - isto é, a linguagem sempre leva a algo e não fala em vão. (AGAMBEN, 2016a, p. 17, tradução nossa)

O isolamento de certo aspecto do viver como uma vida nua traz em si a lógica da pressuposição, o que a coloca na base de uma predicação, mas nem por isso deixa de todo de ser incompressível em sua definição. A fim de corroborar isto, voltamos a citação de Agamben em *O aberto*, o qual afirma “que, por meio dos diversos modos nos quais o viver é afirmado, um se separa dos outros e vai mais fundo, para se tornar o princípio através do qual a vida pode ser atribuída a um determinado ser.” (AGAMBEN, 2017d). O “ir mais fundo” expresso nessa passagem refere-se à vida natural como o pressuposto de um campo de articulações que permitem dividi-la e governá-la.

Em relação à vida nua, notamos que se trata de um sintagma complicado. Por um lado, há certa carga semântica (indeterminada) em torno da palavra “vida”. De outro, “nua” restringe o termo vida aos elementos informativos puramente biológicos. (AGAMBEN, 2015c, p. 82). A vida nua é a figura-limite da vida, somente assim pode constituir-se como o lugar de exercício da soberania, “por isso, a ‘vida nua’ apresenta-se, em Agamben, como um constructo, não uma instância pré-cultural. Uma produção concreta, operativa, respaldada em conceitos metafísicos, incluída no interior da fundamentação do Estado-nação moderno.” (BARBOSA, 2014, p. 31)

Neste capítulo, buscamos constituir uma espécie de constelação da noção de vida nua, mesmo que como algo invertido em relação à constelação de vida – algo que a nega. Partimos do método elaborado por Walter Benjamin, aplicando-o à gama de conceitos de Giorgio Agamben. A constelação vida nua, que teve seu intento formulado aqui, abarcou os conceitos de: sacralidade do *homo sacer*; *vitae necisque potestas* e poder de dispor sobre a vida; de corpo soberano e de devoto sobrevivente, de *wargus*, *friedlos* e exilado; de vida natural; da relação entre a estrutura pressuposta

da linguagem e a ligação com o ser "*haplôs*" e a nudez da vida. Ficou claro que a formulação de uma constelação em torno de todos os conceitos e fenômenos correspondentes ao que Agamben entende com vida nua nos levaria longe demais. Para tanto, teríamos que haver analisado, por exemplo, o conceito de "vida indigna de ser vivida", os princípios biopolíticos que norteavam as ações da política nacional-socialista em matéria de saúde e eugenética, dos experimentos em cobaias humanas (*Versuchepersonen*), os estudos acerca do além-comatoso, iniciados ao final da década de 1950, entre outros.

Os pontos acima dizem respeito a fenômenos recentes que demonstram a capacidade do poder soberano de escolher entre a vida ou a morte, sem que se cometa homicídio. A lógica destes fenômenos segue aquilo que fora construído anteriormente em nossa constelação vida nua, com o adendo de que a terra de ninguém, o alargamento da biopolítica, pela qual se movia somente o soberano, agora abre margem para atuação soberana do jurista, perito, sacerdote, médico, do cientista, do policial etc.

Deste modo, mais importante que a definição dos limites de atuação da soberania, e mais urgente que a definição da biopolítica como algo concomitante ao nascimento do poder soberano é a constatação que os confins de atuação sob a égide da exceção alargaram-se demasiadamente, a ponto de atingir uma escala global. O estado de exceção em que vivemos tornou-se regra (BENJAMIN, 2012). Este estado de atuação soberana à margem da lei não cessa de acontecer, é baseado em uma concepção de temporalidade cronológica e repetitiva, que não cessa de atuar. Acompanhar o diagnóstico que Agamben faz da atualidade, a qual diz respeito a todos sob a forma da vida nua, ligados ao poder soberano de vida e de morte, será objeto da próxima parte deste trabalho.

3. DIAGNOSE DO PRESENTE

Até o presente momento, visamos reconstruir o trajeto de construção do conceito de soberania para Agamben e apresentar a ideia de constelação conceitual da vida nua. Notamos como estão imbricadas, numa espécie de isomorfismo, tanto a soberania quanto a vida nua. A fixação do poder soberano em certo aspecto da vida mostrou-nos uma proposta de releitura de paradigmas políticos já amplamente aceitos, tais como a emanação do poder soberano dos corpos constituintes de um povo, a definição do binômio estado de natureza-sociedade civil, o estatuto jurídico da vida e os fundamentos próprios da relação entre direito e vida.

É chegado o momento de abordar a relação entre o poder soberano e a vida na forma de sua apresentação na atualidade. Esta relação, que constitui o "rio da biopolítica" – perpassando como fio condutor oculto e contínuo toda a história da política ocidental –, apresenta-se, mesmo no caso das democracias modernas, de modo ambíguo. De um lado, na medida em que ocorrera a expansão de espaços políticos, liberdades civis e direitos individuais, de outro, houvera "uma tácita porém crescente inscrição de [nossas] vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se." (AGAMBEN, 2010, p. 127, inserções nossas); isto ocorre porque a reivindicação desses direitos, garantias, liberdades e espaços são em nome da vida nua, um aspecto da vida que fora constituído pelo poder soberano para justamente ser palco de exercício de seu domínio.

O exposto acima fica claro quando a vida nua cada vez mais emerge nos cálculos decisórios da política moderna. Isto denota que os aspectos paradigmáticos da sacralidade presente no direito romano, que deram origem à figura do *homo sacer*, ainda permanecem impregnados nas ordens jurídicas ditas democráticas. Devido a isso, uma diagnose do presente se faz urgente.

3.1 *Corpus* e os direitos do homem

A vida nua tornou-se sujeito político com papel central no palco da política moderna. Este fato é atestado por um documento considerado fundamental à democracia moderna: *writ* de *Habeas corpus* de 1679. A origem deste instituto remonta ao *common law*, por volta do século XIII, expresso na "Grande carta das liberdades" de João Sem-Terra dirigida aos seus súditos. Nesta carta, encontramos

exemplos de sujeitos que gozam de liberdades feudais, os quais são beneficiados pela garantia de sua liberdade física (art. 29): arcebispos, bispos, abades, condes, barões, viscondes, prepostos, oficiais, bailios, isto é, aos homens livres do reino.

A ordem expressa é que nenhum homem será detido, preso, perderá seus bens, posto fora da lei ou molestado de alguma forma, de modo que não poderão ser-lhe "colocadas as mãos nele", exceto, após um processo legal conduzido por seus pares e de acordo com as leis do país. O direcionamento da presente ordem é claro: resguardar a liberdade física do sujeito de relações e liberdades feudais. Contudo, Agamben nota que ocorre algo peculiar em relação ao *writ* de *Habeas corpus* de 1679, além do fato de receber forma de lei e tornar-se inseparável da história da democracia moderna; a ordem de 1679 não abarca o sujeito feudal livre nem tampouco se destina diretamente a proteger o futuro *citoyen* (cidadão), "mas o puro e simples *corpus*" (AGAMBEN, 2010, p. 120).

Sob a forma de "ordem" (*writ*) de *habeas corpus subjiciendium* (deverás ter um corpo para mostrar), Agamben defende que o novo sujeito político não é o homem livre nem simplesmente o *homo* – a humanidade enquanto gênero –, mas o *corpus*, de modo que a democracia nasce como reivindicação e apresentação deste "corpo". A ordem era que o detentor apresentasse um corpo perante a alguma corte de justiça. Agamben afirma que o fato de o *Habeas corpus*, entre tantos outros procedimentos jurisdicionais de proteção à liberdade, ter se tornado lei e estar tão intimamente às democracias modernas (como proteção fundamental à liberdade de locomoção) é decorrente de circunstâncias acidentais, no entanto, ele constata que isso ocorre porque "a nascente democracia europeia colocava no centro de sua luta com o absolutismo não a *bíos*, a vida qualificada de cidadão, mas *zoé*, a vida nua em seu anonimato, apanhada, como tal, no *bando* soberano" (AGAMBEN, 2010, p. 121). O que deve ser apresentado é o corpo do *homo sacer*, a vida nua.

Neste ponto, vem à luz a força e a contradição da democracia moderna: o aspecto sacro da vida nua não é abolido por ela, mas disseminado, despedaçado, e toma lugar em cada corpo individual. A reivindicação de sujeito soberano, expresso na fórmula moderna de que o poder emana do povo, traz, de um lado, o caráter biopolítico da democracia moderna, pois o que está em questão é o isolamento de um *corpus*, uma vida nua – como tal, sujeita ao bando soberano; de outro, este mesmo *corpus* levanta-se contra os abusos do poder soberano.

> Se é verdade que a lei necessita, para sua vigência, de um corpo, se é possível falar, neste sentido, do "desejo da lei de ter um corpo", a democracia responde ao desejo obrigando a lei a tomar sob seus cuidados este corpo. [...] Corpus *é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais*. (AGAMBEN, 2010, p. 121)

A ambiguidade do *Habeas corpus* é demonstrada pela necessidade da apresentação do corpo do acusado, a fim de que ele não se furte ao processo, o que pode motivar sua detenção, ao mesmo tempo em que obriga a autoridade a apresentar o corpo do imputado, – isto é, ao mesmo tempo, uma submissão e uma garantia. Neste momento, passemos à análise de outra figura importante para compreender esta nudez exposta pelo *corpus* a ser apresentado: a figura do refugiado.

Hannah Arendt, no capítulo intitulado "O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem" de *Origens do totalitarismo* (1989), dedica-se ao problema dos refugiados. No contexto entreguerras ocorreram diversas guerras civis que forçaram diversos grupos de pessoas a deixarem seus países de origem: "permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas; quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugo da terra" (ARENDT, 1989, p. 300). Os refugiados, enquanto fenômeno de massas, aparecem pela primeira vez com o fim da Primeira Guerra Mundial, decorrente da queda do império russo, austro-húngaro e otomano.

> Em pouco tempo se deslocam de seus países 1.500.000 russos brancos, 700.000 armênios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de gregos, centenas de milhares de alemães, húngaros e romenos. A essas massas em movimento incorpora-se a situação explosiva determinada pelo fato de 30% das populações dos novos organismos estatais criados pelos tratados de paz a partir do modelo do Estado-nação [...] constituíam minorias que deviam ser tuteladas por uma série de tratados internacionais (os assim chamados *Minority Treaties*), permanecidos muito frequentemente como letra morta. (AGAMBEN, 2015b, p. 25)

A condição de refugiado, com efeito, representa a contradição interna dos direitos humanos, pois, ao invés de demonstrar a figura do sujeito universal de direitos, apresenta-se como constatação da falência real desse conceito, que ainda se mantém em íntima dependência da expressão de vontade dos Estados-nação. O termo "refugo da terra" denota que este grupo não se encontra dentro do campo de aplicação da norma geral. Por estarem excluídos do campo de aplicação da norma, esse grupo torna-se "o resto da *terra*". A consequência foi a perda dos Direitos do Homem, até então concebidos como sagrados e inalienáveis.

Os direitos humanos, que tinham como ideal o “homem enquanto tal”, ruíram ao se deparar com homens reais que haviam perdido todas as características relacionais de cidadania, mostrando-se como pura existência humana. Isto ocorreu devido à contiguidade existente entre os direitos do homem e àqueles referentes à cidadania e à nacionalidade. Somente os nacionais poderiam ser cidadãos. Aqueles que não fossem nacionais não gozavam plenamente das garantias e proteções das instituições, sendo “regulamentados” por “alguma lei de exceção até que, ou a não ser que, estivessem completamente assimilados e divorciados de sua origem” (ARENDT, 1989, p. 308).

A impossibilidade de se conceber o homem em si mesmo, como singularidade dissociada de algum Estado, é denunciada pela condição do refugiado como algo provisório, de modo que ele deva ser naturalizado pela nova pátria ou repatriado pela anterior. Hannah Arendt (1989, p. 313) enuncia nestes termos a inexistência de um estatuto estável do homem enquanto tal dentro do Estado-nação:

> O não reconhecimento de que uma pessoa pudesse ser “sem Estado” levava as autoridades, quaisquer que fossem, à tentativa de repatriá-la, isto é, de deportá-la para o seu país de origem, mesmo que este se recusasse a reconhecer o repatriado em perspectiva como cidadão ou, pelo contrário, desejasse o seu retorno apenas para puni-lo.

A abstrata nudez humana exposta no ser unicamente humano não foi reconhecida pelo mundo histórico como algo sacro. A lógica inicial aparentava ser a seguinte: se um determinado indivíduo viesse a perder seu status político de cidadão de um Estado-nação, tornando-se assim apátrida, então, deveria gozar daqueles direitos naturais e inalienáveis em caráter mais geral expressos como Direitos Humanos. Não foi o que ocorreu, de acordo com Arendt (1989, p. 331). A experiência mostrou que a expulsão da comunidade significa a expulsão da humanidade. Esta expulsão cria uma zona de perigo implícita, na qual a “existência de pessoas forçadas a viver fora do mundo comum [gera grande risco, pois elas] são devolvidas, em plena civilização, à sua elementaridade natural, à sua mera diferenciação” (ARENDT, 1989, p. 335, inserções nossas).

Agamben, em leitura de Arendt, analisa a ambiguidade contida nos direitos humanos. Para o autor italiano, “é tempo de parar de olhar as Declarações dos Direitos de 1789 até hoje como proclamações de valores eternos e metajurídicos, inclinados a vincular o legislador ao respeito a eles” (AGAMBEN, 2015b, p. 28) e chegado o momento de verificar a real função dos direitos humanos, em meio a sua ambiguidade

constitutiva. Eles simbolizam a inscrição da esfera da vida nua natural no ordenamento jurídico-político do Estado-nação, ao mesmo tempo em que se apresentam como direitos oponíveis a este poder.

A ambivalência estaria presente já na formulação da primeira carta de direitos humanos, a saber, a *Declâration des droits de l'homme et du citoyen*, de 1789. A começar pelo título, Direitos do homem e do cidadão, não fica explícito se homem e cidadão estão imbricados ou se, em vez disso, constituem-se como figuras autônomas. Para Agamben, a declaração de 1789 traz à luz, no centro da política moderna, a vida nua; essa vida, que no antigo regime pertencia a Deus, como fruto da criação, e no mundo clássico antigo tinha uma cisão aparente, na forma de *bíos-zoé*, é parte de sua estrutura e legitima a existência secular do Estado e da soberania. Da simples leitura dos três artigos iniciais da Declaração, Agamben chega à conclusão de que a vida natural, decorrente do simples fato do nascimento, apresenta-se, a partir de agora, como fundamento e portadora do direito.

A colocação da vida natural (entendida como vida nua) como fundamento do ordenamento da modernidade, inaugura a biopolítica peculiar desta última, dissipando a vida nua no cidadão – sendo que os direitos são conservados somente a este último. A expressão "o princípio de toda soberania reside essencialmente na nação" (art. 3) só é possível pois houve a inscrição da vida nua como elemento natural no âmago da comunidade política. Neste sentido, é possível perceber a origem das expressões como: nação, estado nacional, nacionalidade, dado que nação tem sua etimologia em *nascere*.

> As declarações dos direitos devem então ser vistas como o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Elas asseguram a *exceptio* da vida nua na nova ordem estatal que deverá suceder à derrocada do *ancien régime*. Que, através delas, o "súdito" se transforme, como foi observado, em "cidadão", significa 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. (AGAMBEN, 2010, p. 125)

Após a Primeira Guerra Mundial, os problemas geopolíticos e a crise do Estado-nação da Europa expuseram a remoção de quaisquer resíduos entre nação e nascimento, dando origem a dois movimentos biopolíticos: nazismo e fascismo, os quais têm como ponto de decisão soberana a vida natural: "primeiro com o campo de concentração, espaço privilegiado da biopolítica contemporânea, depois com a

extensão do campo de concentração como paradigma de todo o político" (NASCIMENTO, 2012, p. 182).

Os nazistas tinham como lema ideológico a expressão "sangue e solo" (*Blut und Boden*). Quando o ideólogo nazista e conselheiro de Hitler Alfred Rosenberg, ministro responsável pela ordem de deportação e extermínio de pelo menos centenas de milhares de pessoas, em sua maioria judeus, deseja exprimir a visão de mundo do partido, ele recorre a este sintagma, colocando o solo e sangue como elementos essenciais para o povo germânico, de acordo com os quais as políticas cultural e estadual devem se orientar. Agamben nota que esta fórmula política do nacional-socialismo tem origem jurídica nos parâmetros que determinam o modo de inscrição da vida nua na ordem jurídica: *ius soli* e *ius sanguinis*. *Ius soli* diz respeito à condição de nacionalidade ligada ao território de nascimento do indivíduo. *Ius sanguinis*, por sua vez, representa a ligação da nacionalidade à cidadania dos genitores. Assim é até os dias de hoje.

Nação e cidadania estão intimamente coligadas, principalmente após a revolução francesa, pois no antigo regime a relação de vassalagem deixava pouco significado político às circunstâncias do nascimento. O princípio igualitário, trazido pela revolução de 1789, "nomeia o novo estatuto da vida como origem e fundamento da soberania", ainda, a ligação entre nascimento e cidadania traz outras questões, "o que não havia constituído até então um problema político (as perguntas: 'o que é francês? o que é alemão?') [...] começa agora a tornar-se uma questão política essencial" (AGAMBEN, 2010, p. 126).

O nazismo e o fascismo correspondem à redefinição de relações entre o homem e o cidadão, a tal ponto de o nazismo tornar as questões "quem e o que é o alemão?", e seu contrário "quem e o que não o é?", como fundamentos de sua política.

> Uma das características da biopolítica moderna [...] é sua necessidade de redefinir continuamente, na vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora. Uma vez que a impolítica vida natural, convertida em fundamento da soberania, ultrapassa os muros do *oîcos* e penetra sempre mais profundamente na cidade, ela se transforma ao mesmo tempo em uma linha em movimento que deve ser incessantemente redesenhada. (AGAMBEN, 2010, p. 128)

As declarações de direitos politizam a vida nua, necessitando redefinir os limiares que isolavam a vida sacra. A integralização da vida natural na *pólis* tornou possível o deslocamento desses limiares além das fronteiras sombrias entre a vida e a morte, assim, foi possível a criação de um novo homem sacro, um novo morto

vivente: o *Muselmann*. Esta figura sombria criada pelos campos de concentração será abordada mais adiante. Importante, por ora, é demarcar bem a posição crítica em que se encontrou a ficção de continuidade entre o nascimento e a cidadania; crise atestada pelos processos amplos de desnaturalização e desnacionalização em massa dos cidadãos em Estados europeus:

> A primeira foi, em 1915, a França, com relação a cidadãos naturalizados de origem "inimiga"; em 1922, o exemplo foi seguido pela Bélgica, que revogou a naturalização de cidadãos que haviam cometido "atos antinacionais" durante a guerra; em 1926, o regime fascista expediu lei análoga que dizia respeito aos cidadãos que se haviam demonstrado "indignos da cidadania italiana"; em 1933, foi a vez da Áustria, e assim por diante, até que as leis de Nuremberg sobre a "cidadania do Reich" e sobre a "proteção do sangue e da honra alemães" impeliram ao extremo este processo. (AGAMBEN, 2010, p. 129)

As leis de Nuremberg dividiram os alemães em cidadãos plenos e cidadãos de segundo escalão. Operando a cisão na ficção que ligava o nascimento e a cidadania, as leis alemãs colocavam a cidadania como algo de que se deve ser digno, sob pena desta condição – condição de sujeito de direitos – ser questionada. Aliás, cabe ressaltar que os judeus só podiam ser enviados aos campos de concentração caso fossem completamente desnacionalizados, isto é, considerados indignos de qualquer aspecto da cidadania alemã. A cassação da cidadania era efetuada por meio de listas emitidas pelo "Ministério do Interior" do *Terceiro Reich.* Para ser considerado indigno bastava ter faltado ao "dever de fidelidade ao povo e ao Reich"[40]. No total foram 80 listas e aproximadamente 40 mil pessoas, quantitativo que não inclui os judeus deportados (ANDRADE, 2018). Entre os expatriados figuravam os escritores Heinrich Mann, Erich Weinert, Bertolt Brecht, Erika Mann e Kurt Tucholsky (que se suicidou no exílio, na Suécia).

Esses processos denotam dois fenômenos aparentemente contraditórios e, a despeito disto, correlatos. De um lado, as investidas dos Estados-nação sobre a vida natural levaram-nos a classificar a vida sob dois aspectos, a vida autêntica e a vida nua privada de valor político; de outro, os direitos humanos que, como vimos acima, adquirem sentido ligado ao caráter de direitos de cidadão, deslocam-se destes para figurar como representação e proteção da vida nua, agora abandonada pelos Estados-

[40] Na prática, a cidadania poderia ser caçada sem elementos concretos para tanto, tendo em vista que o termo "fidelidade" é demasiadamente vago. Ademais, além da cidadania caçada, todo o patrimônio era confiscado.

nação, com o objetivo de que ela seja realocada em um Estado, isto é, repatriada ou naturalizada.

Neste sentido, a vida humana, sob a face da vida nua, apresenta-se reconfigurada na figura do refugiado. Enquanto conceito-limite, o refugiado colocou em crise as categorias primordiais do Estado-nação, expôs a realidade sobre o nexo entre nascimento-nação e homem-cidadão. A falência destes conceitos tornou visível "a abstrata nudez de ser unicamente humano e nada mais." (ARENDT, 1989, p. 331)

Passemos agora ao debate acerca do estado de exceção como paradigma governamental nas democracias contemporâneas. Esse tipo de prática, intimamente ligada aos regimes totalitários, faz emergir o campo como paradigma constitutivo da ordem político-jurídica do Ocidente.

3.2 O estado de exceção como regra e o campo como paradigma biopolítico

Na obra *O estado de exceção (2003)*, Agamben dedica-se à problemática do estado de exceção, o qual constituiria uma espécie de "terra de ninguém", situada entre o direito de ordem pública e o fato político, entre o direito e a vida. De início, o filósofo nota que falta ao direito público uma teoria do estado de exceção, o que se deve ao fato dos especialistas desta área considerarem esta temática como antijurídica, mais como uma questão de fato do que uma questão de direito. Certamente, por se situar nos limites entre a política e o direito, o caso de exceção é considerado como caso de necessidade, normalmente sem forma jurídica própria. As ações jurídicas face ao estado de necessidade são paradoxais, pois "não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como forma legal daquilo que não pode ter forma legal". (AGAMBEN, 2004, p. 12)

Há certa contiguidade entre o estado de exceção, a guerra civil, a resistência e a insurreição. Todas essas situações apresentam-se como opostas ao estado de normalidade jurídica. O peculiar do estado de exceção é que ele se apresenta como resposta estatal aos conflitos mais graves – como uma espécie de "guerra civil legal". Agamben recorda o exemplo nazista. Hitler, ao receber o poder, promulga, no dia 28 de fevereiro de 1933, o "Decreto para a proteção do povo e do Estado" (*Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat*). Esta norma legal foi uma resposta ao incêndio do prédio de Reichstag, ocorrido no dia anterior. Com fundamento no art. 48 da Constituição de Weimar, Hitler suspende uma série de

artigos referentes às liberdades individuais[41]. O “Decreto do Incêndio do Reichstag”, como ficou historicamente conhecido, “nunca foi revogado, de modo que todo o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou 12 anos” (AGAMBEN, 2004, p. 12-13). Este decreto ainda trouxe consigo:

> uma importante novidade. O texto do decreto que, do ponto de vista jurídico, baseava-se implicitamente no art. 48 da constituição ainda vigente e equivalia, sem dúvida, a uma proclamação do estado de exceção [...] não continha, porém, em nenhum ponto a expressão *Ausnahmezustand* (estado de exceção). [...] *O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação extrema e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma* (AGAMBEN, 2010, p. 164).

A guerra civil legal é instaurada pelo totalitarismo moderno, por intermédio do estado de exceção, visando eliminar adversários políticos e, até mesmo, grupos inteiros de cidadãos que sejam considerados, por quaisquer razões, deslocados do sistema político vigente. Neste sentido, Agamben afirma que “a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais do Estado contemporâneo” (AGAMBEN, 2004, p. 13). No catálogo desses Estados, que se valem do estado de exceção como um instrumento de governo, incluem-se os ditos democráticos, pois mais do que uma resposta excepcional a uma situação de gravidade extremada, o estado de exceção apresenta-se como paradigma de governo na política contemporânea.

Se o estado de exceção deixou de ser um mecanismo excepcional para estar cada vez mais presente enquanto instrumento de governo nas democracias contemporâneas, então, esta mesma medida excepcional mostra uma íntima proximidade entre os regimes democráticos e absolutistas – tão singular é o fato de que “o estado de exceção moderno é uma criação da tradição democrático-revolucionária e não da tradição absolutista” (AGAMBEN, 2004, p. 16). A fim de corroborar a tese desta ligação entre a democracia e o estado de exceção como medida de governo, Agamben (2004, p. 24-38) apresenta uma breve história do

[41] Citamos o artigo 1 do referido decreto: “Com base no Artigo 48, Parágrafo 2º da Constituição do Reich, o seguinte é decretado, para repelir atos comunistas de violência que colocam o Estado em perigo: § 1 Os artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153 da Constituição do Reich alemão estão suspenso até novo aviso. Existem, portanto, restrições à liberdade pessoal, o direito à liberdade de expressão, incluindo a liberdade de imprensa, o direito de associação e reunião, usurpação do sigilo de cartas, correio, telégrafo e telefone, ordens de revista domiciliar e confisco, bem como restrições à propriedade fora dos limites estatutários especificados de outra forma para isso.”

estado de exceção, na qual diversos Estados democráticos fizeram uso, ao longo da história moderna e contemporânea, do dispositivo do estado de exceção para fins governamentais. Não nos deteremos nos pormenores desta longa trajetória, que vai desde a Revolução Francesa até mais recentemente, com a proclamação de emergência americana após os ataques às Torres Gêmeas em 11 de setembro de 2001.

Por ora, vale ressaltar que o instituto legal da exceção teve origem na França, durante a revolução. Com base no decreto de 8 de junho de 1791, a Assembleia Constituinte francesa criava duas figuras distintas, o estado de paz (*état de paix*) e o estado de guerra (*état de siège*). O efeito imediato de passagem de um estado para o outro é a reunião dos poderes, até então divididos entre autoridade civil e militar, nas mãos da autoridade militar; esta última deveria empregar todos os meios necessários para manutenção da ordem. Mais tarde, a expressão "plenos poderes" designará essa expansão de poderes governamentais e reunião destes numa única figura, o que configura o estado de exceção; normalmente, estes poderes são reunidos na figura do chefe do executivo, que passa a ter o poder de promulgar decretos com força de lei.

Agamben discorda da teoria elaborada no direito canônico, assimilada pelo direito público moderno, que caracteriza essa reunião de poderes como *plenitudo potestatis*, isto é, um estado de coisas originário (pleromático) no qual os poderes não se encontravam divididos em exercícios separados. Para o autor italiano, "o estado de exceção constitui mais um estado 'kenomático', um vazio de direito" (AGAMBEN, 2004, p. 17), de modo que "plenos poderes" é uma entre outras possibilidades de ação durante o estado de exceção, "ele não só sempre se apresenta muito mais como uma técnica de governo do que como uma medida excepcional, mas também deixa aparecer sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica" (AGAMBEN, 2004, p. 18).

Se as relações entre estado de exceção e totalitarismo são evidentes, pois "o totalitarismo só se manifesta quando o estado de exceção já estiver posto" (ALMEIDA, 2016, p. 97), o estado de exceção como regra nos regimes democráticos precisa ser demonstrado. Em um texto intitulado *Introductoty Note on the Concept of Democracy* (Nota introdutória sobre o conceito de democracia), Agamben (2011) trata da ambiguidade constitutiva do conceito de democracia – conceito esse que seria mais ambíguo do que genérico. A democracia pode ser compreendida de duas maneiras,

como forma de constituição do corpo político, isto é, parte do direito público; ou como técnica de governo (parte do campo da prática de administração). A democracia, portanto, diz respeito à "forma através da qual o poder é legitimado e a maneira na qual é exercido" (AGAMBEN, 2011, p. I, tradução nossa).

O discurso contemporâneo acerca da democracia estaria atrelado ao segundo significado, isto é, a democracia como técnica de governo. *Políteia* (*Πολιτεία*), título do diálogo mais famoso de Platão, é traduzido normalmente por *A República*. De acordo com Agamben, essa tradução não dá conta do escopo semântico da palavra grega *politeia*. No diálogo platônico, diversas formas de governo são discutidas, tais como aristocracia, monarquia, oligarquia, democracia em sua relação de desvio correspondente. Fato é que *politeia* poderia ser traduzida ora por constituição, ora por forma de governo. Neste sentido, é justo afirmar que Agamben distingue entre a democracia ateniense (constituída) e a democracia contemporânea (técnica ou sistema de governo):

> façamos esta distinção entre democracia real como constituição do corpo político e democracia como mera técnica de administração que se baseia em pesquisas de opinião, nas eleições, na manipulação da opinião pública, na gestão dos meios de comunicação de massa etc. A segunda versão, aquela que os governantes chamam democracia, não se assemelha em nada com aquela que existia no século V a.C. (AGAMBEN, 2013, *on-line*)

A democracia como instrumento de governo, como vimos acima, apresenta-se como forma de exercício do biopoder. A democracia biopolítica, portanto, tende a assemelhar-se, cada vez mais, com os Estados totalitários. Apoiando-se sobre a vida nua, tanto o totalitarismo moderno quanto a democracia biopolítica relacionam-se intimamente:

> Na planetarização do estado de exceção, em que uma medida provisória e excepcional se torna técnica de governo, como depois do 11 de setembro, o estado de exceção se torna um limiar de indeterminação entre democracia e absolutismo. Como diz o autor, os talibãs capturados no Afeganistão não têm o status nem de prisioneiros nem de acusados, são apenas detidos, portanto completamente subtraídos à lei e ao controle judicial. A única comparação possível é a situação jurídica dos judeus nos campos nazistas, que haviam perdido, com a cidadania, toda identidade jurídica, mas preservavam ao menos a de judeu. (PELBART, 2011, p. 48).

Neste sentido, Agamben segue uma advertência deixada por Walter Benjamin, na oitava tese sobre o conceito de história: "A tradição dos oprimidos ensina-nos que o 'estado de exceção' em que vivemos é a regra" (BENJAMIN, 2016, p. 13). Esta afirmação coaduna-se com a constatação de que no curso do rio da biopolítica, o qual

atravessa o curso da história desde os institutos jurídicos mais primevos, o estado de exceção se apresenta como recurso estrutural biopolítico, por meio do qual o direito captura a vida, por meio da sua própria suspensão.

Deste modo, toda ordem fundada sobre o direito está impregnada nesta relação de apropriação da vida pelo direito. Brum Neto (2020), por exemplo, defende que o direito para Agamben deve ser compreendido como um dispositivo biopolítico – isto é, um mecanismo de apropriação da vida para fins de domínio político. O estado de exceção como estrutura deste dispositivo (direito) apresenta-se em qualquer ordenamento jurídico, independentemente do regime que o constitua.

> Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou pelo menos não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica. (AGAMBEN, 2004, p. 39)

A compreensão da problemática do estado de exceção demanda uma compreensão correta de sua localização ou deslocalização. Se o estado de exceção decorre de uma lacuna, esta não é encontrada no campo abstrato da norma jurídica, mas no campo de possibilidade de aplicação de qualquer direito. Entre o estabelecimento da norma e sua aplicação há uma fratura essencial, a qual só pode ser, em último caso, preenchida pelo estado de exceção. Por isso se pode dizer que o estado de exceção não representa a abolição da norma: pois, a lei permanece em vigor, mas não se aplica: “O estado de exceção separa, pois, a norma de sua aplicação para tornar possível a aplicação. Introduz no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real” (AGAMBEN, 2004, p. 58). Não haveria nenhuma lógica interna entre a vigência abstrata da norma e sua aplicação real, de modo que:

> O estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação [...] desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. (Idem, p. 63)

Na articulação de instituição do direito, o estado de exceção é um ilocalizável que abre a possibilidade de existência de um determinado ordenamento jurídico em um uma determinada localização – retomando o que vimos no primeiro capítulo deste trabalho: a conexão schmittiana entre localização (*Ortung*) e ordenamento (*Ordnung*).

A despeito de, em determinados momentos da história, ser possível determinar a localização temporária deste "ilocalizável" do estado de exceção, a regra é que ele seja deslocante, não fixado em um determinado lugar. Na tentativa de fixar uma localização perceptível ao estado de exceção, tivemos a criação do campo de concentração. Da politização da vida nua e do estado de exceção como regra, Agamben parte para problematização acerca do campo.

Em um pequeno ensaio intitulado "O que é o campo?", contido na obra *Meios sem fins* (2015b), Agamben interroga-se acerca da estrutura jurídico-política dos campos de concentração. Os acontecimentos do campo não se confundem com o conceito jurídico de crime; devido a isso, de acordo com Agamben, deixou-se deliberadamente de levar em conta algo como estrutura jurídico política do campo. Para o autor italiano, o campo não é somente o local onde aconteceu "a mais absoluta *condicio inhumana* que já se deu sobre a terra" (AGAMBEN, 2015b, p. 41), não é, tampouco, apenas um fato histórico, uma anomalia disfuncional do passado; o campo se apresenta, "de algum modo, como a matriz oculta, o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos" (Idem, p. 41).

O surgimento do campo de concentração remonta ao ano de 1896, quando em Cuba, os espanhóis criaram *campos de concentraciones*, a fim de suprimir a insurreição independentista da população da colônia cubana; também está na origem da figura dos campos de concentração o fato de que, em meados do século XX, os ingleses, após a vitória sobre os bôeres, os amontoaram em campos criados pelas autoridades coloniais. Em ambos os casos, notamos a distensão de um estado de exceção sobre toda uma população civil. Isto denota que a origem dos campos não pertente ao direito ordinário – isto exclui a possibilidade da constelação jurídica do campo ser aquela atinente ao direito carcerário –, deste modo, ela é relativa aquela "do estado de exceção e da lei marcial" (AGAMBEN, 2010, p. 163).

Isto fica mais evidente quando notamos a história do *Lager* nazista. Agamben cita o surgimento da expressão *Schutzhaft* (custódia protetiva), que serve de embasamento jurídico aos internamentos. Trata-se de um fundamento jurídico derivado do direito prusso, pelo qual os juristas usavam como meio de custódia preventiva, a fim de "tomar sob custódia" determinadas pessoas, mesmo que essas últimas não tenham executado nenhuma conduta relevante do ponto de vista penal; a lógica desta detenção estava baseada na proteção e segurança do Estado.

> Mas a origem do *Schutzhaft* encontra-se na lei prussiana de 4 de junho de 1851 sobre o Estado de sítio, que em 1871 foi estendida a toda a Alemanha (com a exceção da Baviera) e, ainda antes, na lei prussiana sobre "a proteção da liberdade pessoal" (*Schutz der persönlichen Freiheit*) de 12 de fevereiro de 1850, que encontraram uma maciça aplicação por ocasião da Primeira Guerra Mundial. (AGAMBEN, 2010, p. 163)

Longe de ser uma inovação do regime totalitário nazista, o campo de concentração já havia sido instituído, em 1923, pelo governo social-democrático, para o fim de reunir centenas de milhares de militantes comunistas. A criação decorreu da declaração de um estado de exceção com base na *Schutzhaft*. Aliás, Agamben pontua que o primeiro campo de concentração para hebreus, no século XX, foi criado na mesma época. Em Sielow, distrito da cidade Cottbus, denominado *Konzentrationslager für Ausländer* – destinado aos refugiados judeus orientais – surge o primeiro campo de concentração destinado a este povo, mesmo que não se tratasse de um campo de extermínio como o seria mais tarde.

Schutzhaft apresenta-se mais como um instituto jurídico de proteção da suspensão da lei – o que caracterizaria o estado de exceção – do que proteção da liberdade. O instituto desprende-se do estado de exceção, passando a valer mesmo em caso de normalidade: "*O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra*" (AGAMBEN, 2010, p. 164). A finalidade principal é a instituição permanente de um espaço que subsiste estavelmente fora do ordenamento jurídico normal. A criação dos *Lager* nazistas, destinados aos prisioneiros políticos, se deu com base no instituto da *Schutzhaft,* para serem colocados à margem das regras dos direitos penal e carcerário. Tendo em vista essa última característica, não estavam, portanto, sujeitos ao controle judiciário, situando-se fora de qualquer referenciação no ordenamento jurídico ordinário.

Seguindo a estrutura da vida nua e do paradoxo da exceção, também o campo possui algo de paradoxal, "enquanto espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso um espaço externo" (AGAMBEN, 2010, p. 166-167). Aquilo que foi no campo excluído, agora é *ex-capere*, capturado fora – retomando a etimologia da palavra exceção – isto, captura-se dentro aquilo que foi arremessado fora. Se, a partir de determinado momento, o estado de exceção é "almejado", temos uma mudança estrutural no paradigma jurídico-político, pois a norma passa a se confundir inteiramente com a exceção. *Quaestio facti* e *quaestio iuris* são indiscerníveis: "*O campo é um híbrido de*

direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis" (AGAMBEN, 2010, p. 166, grifos no original).

O soberano, agora liberto das amarras constitucionais, exibe a estrutura de bando sob a qual se funda o seu poder e, com o estado de exceção tornado regra, abre-se um terreno absoluto de possibilidades: "somente porque os campos constituem, no sentido que se viu, um espaço de exceção, no qual não apenas a lei é integralmente suspensa, mas, além disso, fato e direito se confundem se resíduos, neles tudo é verdadeiramente possível" (Idem). A decisão soberana, sob a qual se funda o poder, é realizada sob a condição de normalidade – pois, encontra-se estruturada no *locus* da estrutura de exceção do campo.

O campo é o sustentáculo do espaço de uma política que se tornou integralmente biopolítica. A vida nua está, neste sentido, dissipada virtualmente em todos os cidadãos. Mais do que questionar sobre como foram possíveis os horrores do campo, devemos nos questionar sobre quais dispositivos fáticos e jurídicos tornaram possível o enclausuramento de milhões de seres humanos, os quais foram privados de seus direitos mais básicos, a ponto de todas as atrocidades cometidas contra eles não serem consideradas ilícitos. Pois é certo que "quem entrava no campo movia-se em uma zona de indistinção entre externo e interno, exceção e regra, lícito e ilícito, na qual os próprios conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica não faziam mais sentido." (AGAMBEN, 2010, p. 166)

A confusão entre fato e direito torna possível a inclusão, por exemplo, de um conceito nacional-socialista de raça, o qual passaria a funcionar como uma cláusula geral que "realizada uma imediata coincidência de fato e direito" (AGAMBEN, 2010, p. 168). Ao se confrontar com esta cláusula, um juiz ou funcionário da justiça não se orienta mais pela norma ou por uma situação de fato, mas ao contrário, move-se por uma zona de indistinção entre vida e política, entre questão de fato e de direito. Somente neste sentido, de acordo com Agamben (2010), é possível compreender a perspectiva nazista de que a "palavra" do *Führer* era fonte imediata e perfeita da lei. A palavra aqui não é uma situação de fato que virá a se tornar direito, mas é ela mesma a própria norma; também, o corpo biopolítico (que separa vida digna e indigna de ser vivida) não deve ser entendido como um mero pressuposto biológico sobre o qual incide a norma, mas como aspecto dúplice em que é "ao mesmo tempo norma e critério de sua aplicação, *norma que decide o fato que decide da sua aplicação*" (AGAMBEN, 2010, p. 168, grifos no original).

A lei no Estado biopolítico completo – como o foi o Estado nazista – não é definida nem como simples exceção nem como regra, nem como fato nem como direito; há uma indecidibilidade inerente à lei, não é possível mais separar a formulação da norma de sua aplicação, o *Führer* é lei vivente. Neste sentido:

> O campo é o espaço desta absoluta impossibilidade de decidir entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra, que entretanto decide incessantemente sobre eles. O que o guardião ou o funcionário do campo têm diante de si não é um fato extrajurídico (um indivíduo biologicamente pertencente à raça hebraica), o qual se trata de discriminar na norma nacional-socialista; ao contrário, cada gesto, cada evento no campo, do mais ordinário, ao mais excepcional, opera a decisão sobre a vida nua que efetiva o corpo biopolítico alemão. A separação do corpo hebreu é a imediata produção do corpo próprio alemão, assim como a aplicação da norma é a sua produção. (AGAMBEN, 2010, p. 169)

Se o surgimento do campo ocorre sempre que é criada uma estrutura que materialize o estado de exceção – em que a norma e a vida nua se tornem indistintas –, então, estaremos diante de um campo a cada vez que este tipo de estrutura for reproduzida, independentemente se neste local vierem a ocorrer crimes atrozes ou não. Nestas estruturas de exceção opera-se a biopolítica. Agamben cita como exemplos de campos: o estádio de Bari, onde a polícia italiana, em 1991, amontoou provisoriamente imigrantes clandestinos albaneses antes de deportá-los ao país de origem; o Velódromo de Inverno de Paris, local em que os franceses, em 1942, aglomeraram os judeus antes de entregá-los aos alemães; os *Konzentrationslager für Ausländer*, o qual, como vimos acima, serviu para recolher os refugiados judeus orientais, isso na época da República de Weimar; também inclui-se nesse rol: as *zones d'attente* nos aeroportos internacionais franceses que, ao menos até 1992, retinham os estrangeiros que pediam estatuto de refugiado sem garantir-lhes quaisquer enquadramentos legais.

De acordo com o filósofo italiano, esses locais têm em comum o fato de que o ornamento jurídico normal foi suspenso – por isso possuem a constelação jurídica do campo, isto é, da exceção. A despeito de haver ou não atrocidades, fato é que as pessoas se encontram em locais deste tipo são totalmente dependentes do senso cívico e ético da polícia que age, mesmo que provisoriamente, como soberana. Neste sentido, vale citar Walter Benjamin, para quem a violência policial sempre aparece como atuante nos confins do poder estatal:

> A afirmação de que a os fins da violência policial seriam sempre identificados aos do resto do direito, ou pelo menos teriam relação com estes, é inteiramente falsa. Pelo contrário, o "direito" da polícia assinala o ponto em

> que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem do direito, não consegue mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço. (BENJAMIN, 2011, p. 135)

A atuação soberana da polícia nestes campos decorre da indistinção entre fato e direito, viabilizada por incontáveis "razões de segurança" em que "não há nenhuma situação de direito clara" (BENJAMIN, 2011, p. 135). Seguindo o argumento de Agamben, chegamos à conclusão de que o campo pode adquirir diversas formas, de modo que sempre em que houver a produção da vida nua, onde houver a possibilidade do estado de exceção, neste caso, haverá a possibilidade virtual de criação de um campo. Um outro exemplo de campo, em relação aos refugiados, é dado por Nascimento (2012, p. 200): ele afirma que assim como a Alemanha e a França, "a Itália criou em 1998 centros de detenção administrativa para estrangeiros indesejados, isto é, não vinculados ao contrato de trabalho, nomeados, não sem uma pitada de ironia e eufemismo, de *Centri di permanenza temporânea e assistenza*". Em 2009, o referido centro passou a chamar-se *Centri di identificazione ed espulsione*[42], adequando-se ao escopo de sua atuação, que é combater a imigração em sua totalidade e a qualquer preço. Como bem pontua Nascimento (2012), as condições de vida nesses "centros" – leia-se "campos" – são permeadas por violações frequentes dos direitos humanos.

O Brasil também possui seu próprio exemplo de Campos de Concentração. No início da década de 1930, a seca atingiu arrebatadoramente a região do Ceará. Famílias inteiras de comunidades mais pobres obrigaram-se a migrar para regiões mais prosperas economicamente, a fim de sobreviverem. Esse novo contingente populacional incomodava aos habitantes dessas cidades ditas mais prósperas, pois consideravam haver muitas pessoas em condição de rua pedindo esmolas, além de temerem roubos, sujeira, promiscuidade e indisciplina na região. A solução, na concepção dos habitantes mais abastados, passava pela necessidade políticas públicas a fim de empregar essas pessoas. No entanto, isso era insuficiente. Era necessário também que essas pessoas fossem "abrigadas" em algum local: "para atender a esse propósito, não demorou muito para que fossem construídos sete campos no Ceará, exatamente nas cidades de Quixeramobim, Senador Pompeu, Ipu,

[42] Redação dada pelo artigo 9 da Lei 125, de 24 de julho de 2008, vigente no ordenamento jurídico italiano.

São Mateus, Crato e Fortaleza, que recebeu dois deles" (SANTOS, SANTOS, 2014, p. 9).

Assim, restaria resolvido o problema da "contaminação" da cidade e, ao mesmo tempo, essas pessoas poderiam contribuir para o desenvolvimento dos projetos de construção almejados pelas classes mais ricas. Em Ipu, por exemplo, o anseio da elite foi atendido, pois "conseguiram transformar essa massa esfomeada em mão-de-obra nos serviços públicos, favorecendo as contas da prefeitura" (Idem, p. 10). Esse campo possuía uma lógica normativa particular:

> O Campo de Concentração de Ipu tinha todo um aparato para se manter a ordem, como a cerca, o guarda e seu cassetete, um esquadrão policial composto pelos próprios concentrados [...] havia uma necessidade enorme de se manter a ordem dentro do Campo, também de maneira a impedir que uma possível desordem acontecesse fora dele, assim, tudo deveria ser "guarnecido". [Eram controlados por aqueles que] exerciam poder no Campo de Concentração: os guardas, os padres e demais auxiliares da administração. (SANTOS; SANTOS, 2014, p. 11)

A constituição desses campos seguem a lógica da exceção. Foram instituições construídas por força de lei para, logo em seguida, serem abandonadas intencionalmente ao exercício da "lei do cacetete", em que a lei deixa de se aplicar, mas nem por isso deixou de vigorar (é colocado à margem e capturada no centro). Isto denota que a captura decorre da possibilidade latente, mas sempre presente, do poder soberano decidir sobre o "fora e o dentro", entre ser sujeito de direitos ou não:

> A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas num espaço determinado, mas contém no seu interior uma *localização deslocadora* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma pode ser virtualmente capturada. (AGAMBEN, 2015b, p. 47)

O campo é o espaço puro, absoluto e intransponível, fundado exclusivamente sobre o estado de exceção. O diagnóstico aterrador é que justamente este espaço constitua-se como paradigma oculto do *nomos* moderno. A existência do campo decorre da transformação da política em espaço da vida nua, isto é, a política tornou-se integralmente biopolítica. As múltiplas formas de vida, as quais, de acordo com Agamben, são recodificadas abstratamente em figuras jurídico-sociais: o estudante, o servidor, o eleitor, a atriz, a travesti, o soropositivo, o policial, o professor, entre muitas outras; todas repousam - em situação de normalidade jurídica – no substrato último que é a vida nua, a "portadora última e opaca da soberania" (AGAMBEN, 2015b, p.

16). O campo representa a localização estável dada ao estado de exceção que antes era ilocalizável e temporal; nele habita uma quantidade incalculável de “vidas nuas”, as quais não podem mais ser inscritas no ordenamento.

Portanto, temos que a ordem jurídica não coordena mais a relação entre as formas de vida e as normas jurídicas no Estado-nação, entretanto, nela está contida a “localização deslocante” que sempre a excede. Neste excesso dos confins da ordem jurídica são potencialmente capturáveis todas as formas de vida e todas as normas jurídicas. Na relação entre o direito e a vida biológica, a lei é vivificada e a vida é mortificada. Agamben (2010, p. 182), defende que “dos campos não há retorno” a uma política clássica, o isolamento de algo como uma vida nua, é, de um lado, uma operação metafísica; de outro, uma biopolítica de riscos catastróficos.

3.3 O que resta de Auschwitz

Em *O que resta de Auschwitz* (2008), Agamben, ressalta, já na abertura, que não intenta discutir aspectos historiográficos acerca dos acontecimentos ocorridos nos campos de concentração, pois as circunstâncias materiais, técnicas, jurídicas e burocráticas foram esclarecidas, ao menos em seu quadro geral. Contudo, a situação é diferente em relação às questões ético-políticas envolvendo o significado desses espaços de extermínio; questões que abalam até mesmo a capacidade de compreensão humana. Neste sentido, faltaria uma espécie de compreensão global acerca do que aconteceu, acerca de certa obscuridade da experiência; o livro propõe-se a executar a tarefa de questionar este ponto, tendo em vista que “a experiência de Auschwitz representa um limiar ético absolutamente inaudito; uma espécie de falência ou perempção da ética em nossa sociedade.” (GIACOIA, JR., 2018, p. 65)

Pode-se afirmar que Agamben dedicou-se à tarefa de expor a atualidade do significado ético do campo de extermínio por meio de comentários à estrutura do testemunho, também problematizando termos como culpa e vergonha. *O que resta de Auschwitz* empreende, entre outras coisas, um comentário ao testemunho dos sobreviventes e, em meio ao comentário, Agamben percebe que a dificuldade de comunicar o testemunho tem a ver com a própria estrutura deste ato, a qual não se confunde com aquela dificuldade em comunicar nossas experiências mais íntimas. Parece que, para os sobreviventes, o campo se mostra como a coisa mais verdadeira e, ao mesmo tempo, mais inimaginável. Daí decorre a aporia de Auschwitz: a realidade

excede seus próprios elementos factuais. Neste sentido, Arendt (1989, p. 491-492) afirma-nos que:

> a recordação não pode levar a isto mais do que pode o relato incomunicativo da testemunha ocular. Em ambos há uma tendência em fugir da experiência; instintiva ou racionalmente, ambos são conscientes do abismo que separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos-vivos que não conseguem oferecer senão uma série de ocorrências relembradas, que parecem tão incríveis para os que relatam como para quem as ouvem.

Nisso residiria a dificuldade de compreensão demonstrada pelos adjetivos atribuídos pelos relatos dos sobreviventes aos envolvidos no campo – em seus testemunhos, fossem carrascos ou vítimas, os relatos dos sobrevivente indicavam que as pessoas envolvidas no campo se tratavam de pessoas comuns. Neste sentido, Agamben defende que apesar de tão surpreendentes quanto obscuros, as pessoas "obscuras" não aparentavam nenhuma qualidade excedente, no entanto, "como era gente 'obscura' a grande maioria dos que se encontravam nos campos" (AGAMBEN, 2008, p. 21). Tendo isso em mente, Agamben traça alguns objetivos para a obra: identificar o lugar e o sujeito do testemunho; tornar possível que alguns termos sejam retificados, bem como certas palavras sejam esquecidas – outras compreendidas de maneira diferente; deste modo, e talvez só assim, poder-se-ia atingir o objetivo maior que é escutar o não dito.

De acordo com Agamben, Primo Levi é um tipo perfeito de testemunha. Para delimitar o significado deste conceito, o filósofo resgata dois sentidos, provenientes do latim, relativos à palavra comumente conhecida como "testemunha": o primeiro diz respeito ao termo *testis* que significa aquele que se coloca como um terceiro em um processo; e o segundo, termo *superstes*, o qual aponta para aquele que viveu algo, "atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunho disso" (AGAMBEN, 2008, p. 27). Primo Levi é *superstes*. Pois, não interessa a ele comparecer diante de um juízo para relatar, de forma pretensamente neutra, sobre os fatos, isto é, visando instruir um processo. A razão disto reside no fato de que "lhe interessa apenas o que torna impossível o julgamento, a zona cinzenta em que as vítimas se tornam carrascos, e os carrascos, vítimas". (AGAMBEN, 2008, p. 27)

Agamben salienta que não se trata propriamente da impossibilidade de se emitir um julgamento, mas que testemunho e julgamento não devem ser confundidos para que o direito não pretenda esgotar a questão sozinho, pois existe uma "inconsistência não jurídica da verdade, na qual a *quaestio facti* nunca poderá ser

reduzida à *quaestio iuris*. Cabe ao sobrevivente precisamente isso: tudo o que leva uma ação humana para além do direito, o que a subtrai radicalmente ao Processo" (AGAMBEN, 2008, p. 27).

O autor italiano também aponta para a confusão comum entre as categorias éticas e as categorias jurídicas, e entre essas últimas e as categorias teológicas. Isso ocorre de tal modo que grande parte de nossas categorias morais e religiosas são contaminadas por conceitos propriamente jurídicos: responsabilidade, culpa, inocência, julgamento, absolvição etc. Ainda deve-se levar em conta que o direito não se confunde com justiça, como bem observara Benjamin (2011), tampouco, o discurso normativo teria interesse em estabelecer a verdade, pois visa unicamente o julgamento. Neste ponto, é acertado o argumento agambeniano de que o direito busca produzir a *res judicata* (coisa julgada), a qual não pode ser desconstituída mesmo que injusta ou falseada[43], corroborando a tese de que o fim último do direito é produzir o julgamento que leve à coisa julgada. A respeito da coisa julgada, Agamben afirma que se trata de uma "criatura híbrida", em que fato e norma tornam-se indefiníveis e, ao mesmo tempo, é o *locus*, no qual "o direito encontra paz; além disso ele não consegue ir" (AGAMBEN, 2008, p. 29).

Desta análise, Agamben apresenta algumas conclusões: o direito é essencialmente processual, isto é, sua essência apresenta-se na forma do processo. A contaminação de toda moral pelo direito torna ambos meramente processuais, de tal modo que gera confusão entre execução e transgressão, inocência e culpabilidade, obediência e desobediência, verdade e falsidade, certo e errado. Fato é que esses elementos perdem sua importância, pois, "a finalidade última da norma consiste em produzir um julgamento; este, porém, não tem em vista nem punir nem premiar, nem fazer justiça nem estabelecer a verdade" (AGAMBEN, 2008, p. 28).

A respeito da natureza autorreferencial do julgamento jurídico, podemos recordar a célebre frase de Kafka (2009, p. 125): "o tribunal não espera nada de ti. Recebe-te quando tu vens e deixa-te partir quando te vais embora". Ao referir-se a si próprio, do julgamento decorrem duas consequências: o julgamento é a própria pena; e a sentença de absolvição, a despeito de ser a confissão de erro do judiciário, pois

[43] Não ignoramos a existência dos dispositivos de "revisão criminal" e "ação rescisória", pertencente aos âmbitos penal e civil, respectivamente, que dizem respeito à possibilidade de desconstituição da coisa julgada. As condições de desconstituição da coisa julgada fazem parte da exceção ao direito, em casos taxativos; a regra é que, mesmo que injusta, a coisa julgada não seja desconstituída, pois a finalidade do processo é constituir uma decisão de mérito inalterável.

se confirma que cada um é intimamente inocente, traz como ressalva de que o verdadeiro inocente é quem passa pela vida sem julgamento, não o absolvido. Neste sentido, a série de julgamentos em Nuremberg, também em outros locais, obstruíram a possibilidade de compreensão de Auschwitz. Em questão não está a necessidade ou não de tais julgamentos, Agamben tem ciência disso, mas a capacidade do direito em se apresentar como solução para um problema que poderia pô-lo em questão, a ponto de significar a própria ruína de qualquer ordenamento jurídico.

Um dos aspectos da ruína do direito é a figura de *Der Muselmann*[44], a qual representa a vida em sua extrema nudez, pura existência biológica. Os "muçulmanos"[45] são aqueles que tocaram o fundo e não puderam voltar. De acordo com Primo Levi (2004), são aqueles que perderam as esperanças, os companheiros, não dispunham mais de consciência acerca de bem e mal, "eram cadáveres ambulantes", o local no qual as questões éticas e políticas são tensionadas ao extremo. Interessa a Agamben, pois, a estrutura do testemunho relatado pelos sobreviventes, em especial Primo Levi, acerca dos "submersos". Aqui reside a problemática do testemunho: ao contrário do que se espera, isto é, um testemunho integral dado por aquele que testemunha com plenitude e dá provas de consistência acerca do que fala, ocorre neste caso que o testemunho traz consigo uma lacuna. Neste sentido,

> O testemunho vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém, no seu centro, algo intestemunhável, que destitui a autoridade dos sobreviventes. As "verdadeiras" testemunhas, as "testemunhas integrais" são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo. São os que "tocaram o fundo", os muçulmanos, os submersos. Os sobreviventes como pseudotestemunhas, falam em seu lugar, por delegação: testemunham sobre um testemunho que falta. (AGAMBEN, 2008, p. 43)

Testemunhar sobre um testemunho que falta é, portanto, testemunhar o intestemunhável, aporia da impossibilidade de testemunhar:

> Contudo, falar de uma delegação, no caso, não tem sentido algum: os submersos nada têm a dizer, nem têm instruções ou memórias a transmitir. Não têm "história", nem "rosto" e, menos ainda, "pensamento". Quem assume para si o ônus de testemunhar por eles, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar. (AGAMBEN, 2008, p. 43)

---

[44] *Der Muselmann* [ironicamente, o mulçumano] era a definição informal nos campos de concentração dos "homens-múmias", "dos mortos-vivos", do indivíduo que deixou de lutar pela sobrevivência. Definição injusta, evidentemente, pois aparentemente sua origem correlacionaria a possível submissão religiosa incondicional dos mulçumanos a Deus com a sucumbência das forças do homem aos inomináveis acontecimentos dos campos.

[45] Na concepção de Jeanne Marie Gagnebin (2016, p. 13 – *nota 11*): "a etimologia dessa expressão 'mulçumano' é obscura; da minha parte não consigo não ouvir, em todas as laboriosas explicações, como que uma certa desforra de caráter racista na boca das vítimas do antissemitismo".

Os comentários feitos por Agamben aos testemunhos de Auschwitz propõem-se a questionar e escutar as lacunas que lhe são intrínsecas, e para tanto o autor italiano teve que se afastar das doutrinas que buscaram, após Auschwitz, definirem-se como ética, pois nenhuma delas, segundo ele, resistiu à prova de confrontar-se com os fatos ocorridos nos campos de concentração. Ademais, a proposta geral é "fincar cá e lá algumas estacas que eventualmente poderão orientar os futuros cartógrafos da nova terra ética" (AGAMBEN, 2008, p. 21). Os termos responsabilidade e culpa são essencialmente jurídicos, sendo que Agamben afirma que qualquer ética que procure fundar-se neles será insuficiente e opaca. Livrando a ética das categorias jurídicas, temos que "a ética é a esfera que não conhece culpa nem responsabilidade: ela é, como o sabia Spinoza, a doutrina da vida feliz" (AGAMBEN, 2008, p. 33).

Agamben, retomando Primo Levi, menciona uma categoria sua, uma certa "zona cinzenta" na qual a posição de vítima e carrasco não era dada, mas se indeterminava diante das complexas relações que o campo forçava sobre seus habitantes. Em uma passagem de Os afogados e os sobreviventes (1986), cita uma partida de futebol na qual participaram os *SS*[46] e os representantes do *Sonderkommando*[47]. Esta partida, que explicita a zona cinzenta, aponta para o problema fulcral na reflexão de Agamben. Longe de representar a pausa para a humanidade em meio ao horror, essa partida representa "o verdadeiro horror do campo", qual seja o da normalidade que pode repetir-se a qualquer momento, não muito longe de nós.

> Mas aquela partida nunca terminou, é como se continuasse ainda, ininterruptamente. Ela é o emblema perfeito e eterno da "zona cinzenta" que não conhece tempo e está em todos os lugares [...] dela também provém a nossa vergonha, de nós que não conhecemos os campos e que, mesmo assim, assistimos, não se sabe como, àquela partida que se repete em cada partida dos nossos estádios, em cada transmissão televisiva, em cada normalidade cotidiana. Se não conseguirmos entender aquela partida, acabar com ela, nunca mais haverá esperança (AGAMBEN, 2008, p. 35).

---

[46] *Schutzstaffel*, ou "Tropa de Proteção" em português, foi a organização paramilitar criada com a finalidade de proteger o partido nazista, a qual cresceu exponencialmente com a assunção de Hitler ao poder e sob o comando de Heinrich Himmler. Foi a responsável pela organização do genocídio em massa de milhões de vítimas durante o episódio conhecido como "Holocausto".

[47] De acordo com Primo Levi (2004, p. 42-45), os "Esquadrões Especiais" eram formados, em sua maioria, por judeus, situação paradoxal: "os judeus é que deveria pôr ao forno os judeus, devia-se demonstrar que os judeus, sub-raça, sub-homens, se dobram a qualquer humilhação, inclusive a destruição de si mesmos".

As relações entre humano e inumano[48] ganham destaque nas reflexões de Agamben. E o “muçulmano” habita o umbral extremo entre a vida e a morte, entre humano e não humano. “O muçulmano é não só, e nem tanto, um limite entre a vida e a morte; ele marca, muito mais, o limiar entre o homem e o não homem” (AGAMBEN, 2008, p. 62). Haveria, portanto, uma situação-limite em que o homem, apesar de ainda manter características humanas, deixaria de ser humano. Esta situação é o muçulmano, e o seu *locus* é o campo.

Mais do que um local de carnificina, o campo representa o mais assombroso experimento da vida humana. O “muçulmano” é o produto por excelência deste experimento, o qual coloca em questão toda moral e humanidade possíveis. Se para Hannah Arendt, “o horror não altera o caráter do homem nem pode deixa-lo melhor ou pior, também não pode tornar-se a base de uma comunidade política ou de um partido” (ARENDT, 1989, p. 492), para Walter Benjamin, “o assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento [...]” (BENJAMIN, 2012, p. 245). Contudo, isto não significa que o horror possa ser simplesmente definido como indizível, sob pena de atribuí-lo um caráter místico de uma incompreensibilidade gloriosa.

Este é o esforço empreendido por Agamben, questionar a estrutura do testemunho que traz em si uma lacuna. A lacuna decorre do fato de que o testemunho possui em seu centro algo que lhe falta; assim, os sobreviventes, por não terem “tocado o fundo”, presenciado o intestemunhável, perdem credibilidade ao falar em nome das “testemunhas integrais”. De acordo com Agamben (2008, p. 43), as verdadeiras testemunhas, “os muçulmanos”, não testemunharam e nem podiam fazê-lo, pois não teriam nada a dizer, não possuem rosto, história ou pensamento, encontram-se no limbo da impossibilidade de testemunhar – algo como a manifestação da não-linguagem.

Primo Levi, em *A trégua* (1963), relata a existência de um menino inocente em meio ao campo já liberto, depois da guerra, mas do qual ainda não era possível sair. Seu nome era Hurbinek. Este nome lhe foi dado pelos internados do campo, pois o menino não sabia falar nem ao menos sabia-se algo a seu respeito. Era chamado de

[48] No campo da polaridade *bíos/zoé*, inumano apresenta-se como mais uma forma de conceituar a vida nua: “o humano e o inumano são somente dois vetores no campo de força do vivente” (AGAMBEN, 2006b, *on-line*). Assim, inumano é a vida nua separada artificialmente do contexto das formas de vida, podemos elencar como exemplos: a pessoa em estado de coma e o “muçulmano” em Auschwitz.

Hurbinek talvez por conta da interpretação de alguns balbucios que, de quando em quando, saiam de sua boca. Levi (2010, p. 15) relata que o menino, nascido no campo, “era um nada, um filho da morte, um filho de Auschwitz”. Nem ao menos sabia-se ao certo sua idade, aparentemente possuía por volta de três anos de idade. Tinha paralisia abaixo dos rins e pernas atrofiadas, mas seus olhos, contrastando com seu rosto pálido, eram “terrivelmente vivos, cheios de busca de asserção, de vontade de libertar-se, de romper com a tomba do mutismo” (Idem, 2010, p. 15-16). Seu olhar estaria carregado pela urgência explosiva da necessidade da palavra, um misto de selvageria e humanidade – impetuoso e judicante.

Henek, o internado mais próximo de Hurbinek, afirmara que o menino pronunciava uma palavra. Contudo, a despeito de estarem presentes em Auschwitz falantes de todas as línguas europeias, ninguém podia decifrá-la. Era algo parecido com “*mass-klo, mastiklo*”. Nas palavras de Primo Levi (2010, p. 16):

> De noite ficávamos de ouvidos bem abertos: era verdade, do canto de Hurbinek vinha de quando em quando um som, uma palavra. Não sempre exatamente a mesma, para dizer a verdade, mas era certamente uma palavra articulada; ou melhor, palavras articuladas ligeiramente diversas, variações experimentais sobre um tema, uma raiz, sobre um nome talvez.

A palavra secreta não era passível de ser totalmente compreendida pelos outros, não se sabia ao certo seu significado, as hipóteses apontavam para “comer”, “pão”, “carne” – poderia ser um nome? Talvez. Certo é que Primo Levi buscou incessantemente escutar aquilo que não foi testemunhado, o não dito nas palavras balbuciantes do menino. A hipótese retirada por Agamben deste relato é a de que, possivelmente, “cada palavra, cada escritura nasce, nesse sentido, como testemunho” (AGAMBEN, 2008, p. 47). Isto é, aquilo do que se dá testemunha é algo como um não-testemunhado, algo que ainda não é língua ou escritura: “isso é o que provém da lacuna, a não-língua que se fala sozinho, de que a língua responde, em que nasce a língua” (Ibidem, p. 47). A representação do esforço em testemunhar o intestemunhável é dada pelo relato de Primo Levi (2010, p. 16):

> Hurbinek, que tinha três anos e que nascera talvez em Auschwitz e que não vira jamais uma árvore; Hurbinek, que combatera como um homem, até o último suspiro, para conquistar a entrada no mundo dos homens, do qual uma força bestial o teria impedido; Hurbinek, o que não tinha nome, cujo minúsculo antebraço fora marcado mesmo assim pela tatuagem de Auschwitz; Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, liberto mas não redimido. Nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras.

A ausência da língua em Hurbinek o impede de testemunhar a própria experiência, de relatar a própria dor ou alegria, de compartilhar ou relatar. Só pode ser salvo na história pelas palavras do sobrevivente que, como não pode falar em seu lugar, só pode dizer a própria lacuna. “Isso significa que o testemunho é o encontro entre duas impossibilidades de testemunhar, que a língua, para testemunhar, deve ceder lugar a uma não-língua, mostrar a impossibilidade de testemunhar (AGAMBEN, 2008, p. 48). A língua deve testemunhar a não-língua, o ponto em que a palavra se desloca para onde já não há língua. Agamben cita, sem referenciar, a passagem bíblica de João 1:8: “João não era luz, mas foi enviado para dar testemunho da luz”. O sobrevivente não é testemunha, mas apresenta-se como único capaz de relatar a impossibilidade de testemunhar; relato sem o qual não teríamos possibilidade alguma de compreender essa existência obscura que se apresenta na forma da figura do “muçulmano”.

3.4 Vergonha e testemunho

Primo Levi (2004, p. 30) contrasta a estereotipada formulação de que depois da tormenta, vem a quietude – ou de que livrar-se da dor traz, necessariamente, o prazer – com o sentimento geral no momento de libertação dos detidos em Auschwitz. Diferentemente da visão consagrada pela literatura e poesia, a libertação do campo de concentração não trouxe contentamento despreocupado ou a êxtase pela volta ao mundo dos vivos. Ao contrário, “a hora da libertação não foi alegre [...] soava em geral num contexto trágico de destruição, massacre e sofrimento” (Idem). Muitos relataram que o sentimento de culpa e vergonha como um mal-estar indefinido que os acompanhavam durante e depois do confinamento.

A vergonha demarca a aporia de Auschwitz, onde há uma reversão irremediável: “é o lugar onde não é decente continuar decente, onde os que ainda acreditam que conservam dignidade e respeito de si sentem vergonha dos que de imediato haviam perdido” (AGAMBEN, 2008, p. 67). O sobrevivente vive na impossibilidade de superar a vergonha. Uma das faces da vergonha poderia ser entendida como carregar a culpa por ter sobrevivido no lugar de um outro. O outro lado é a enaltação da sobrevivência por si só. Agamben nota que isso deu origem a duas figuras opostas de sobrevivente: aquele que não consegue deixar de se sentir culpado por ter sobrevivido e aquele que exibe uma pretensa inocência;

estranhamente, há uma secreta solidariedade entre elas: “elas constituem, para o ser vivo, as duas faces da impossibilidade de manter-se separadas a inocência e a culpa, ou melhor, de superar, de alguma maneira, a própria vergonha.” (AGAMBEN, 2008, p. 100)

Todavia, Agamben rejeita que seja possível compreender a vergonha do sobrevivente pelo mero sentimento de culpa por ter sobrevivido, uma vez que, em Auschwitz, “o deportado vê aumentar de tal forma o abismo entre inocência subjetiva e culpa objetiva, entre o que fez e aquilo pelo qual pode se sentir responsável, que não consegue assumir nenhum de seus atos” (AGAMBEN, 2008, p. 102). É o que pode ser extraído do relato de Primo Levi (2004, p. 65):

> Suportáramos a sujeira a promiscuidade e a destituição, sofrendo com elas muito menos do que sofreríamos na vida normal, porque nosso metro moral havia mudado. Além disso, todos roubáramos: na cozinha, na fábrica, no campo, roubáramos dos “outros”, da contraparte, mas era furto do mesmo modo; alguns (poucos) se rebaixaram até o ponto de roubar o pão do próprio companheiro.

A persistência da culpa após o fim do confinamento pôde vir na forma do sentimento de nada ter feito, ou não ter feito o suficiente, para combater o campo. Levi (2004) chegar a afirmar que havia possibilidade, coletiva e individual, que se apresentava como forma de resistência ativa. É o caso, por exemplo, da prisão de milhões de prisioneiros soviéticos, os quais seriam “bem nutridos e robustos”, preparados militar e politicamente, contudo, raramente resistiram.

De acordo com Agamben, a fase inaugural da ética do século XX é a superação do ressentimento nietzschiano. O ensinamento de Zaratustra é querer que tudo se repita. Liberte-se da culpa e da má-consciência – que impossibilitam de externar os impulsos propriamente humanos. Queira o que já foi, transforme o “assim foi” em um “assim quis que fosse”, enfim, *amor fati*[49]:

> Assim seja. Em toda coisa, apreender simplesmente o *assim*, *sic*, para além do bem e do mal. Mas *assim* não significa simplesmente: desse ou daquele modo, com aquelas determinadas propriedades. “Assim seja” significa: seja o assim. Ou seja: *sim*. (É esse o sentido do *sim* de Nietzsche: o *sim* é dito não simplesmente a um estado estados de coisas, mas ao ser ser-*assim*. Somente por isso ele pode retornar eternamente. O *assim* é eterno). (AGAMBEN, 2017a, p. 96)

[49] Nas palavras de Nietzsche (s.d., p. 115): “Redimir os passados e transformar tudo, ‘foi’ num ‘assim o quis’: só isto é redenção para mim”.

Todavia, Auschwitz representaria a ruptura com essa possibilidade ética, não tanto porque não se pode querer que se repitam as crueldades cometidas nos campos, mas porque, segundo Agamben, Auschwitz nunca deixou de acontecer. Está presente em cada detalhe da cotidianidade da vida,

> num tempo em que a exceção tornou-se a regra, talvez a refutação da ética nietzschiana situe-se *entre* a incondicional aceitação própria do ensinamento do *amor fati* e a reiteração deliberada do ressentimento, como um resto que permanece entre o não assimilável – cuja repetição não pode ser querida –, e o imperdoável, que não pode ser aceito nem esquecido, mas que, no entanto, nem por isso *não deixa de se repetir*. (GIACOIA, JR., 2015, p. 8)

Deste modo, o problema ético altera-se radicalmente, trata-se de ser além da aceitação ou da rejeição, seja do eterno passado, seja do eterno presente, pois temos em vista um acontecimento que eternamente volta, contudo, absolutamente inassumível: o que está além do bem e do mal não é a inocência do devir, mas a vergonha, sem culpa e sem temporalidade.

Notamos que a ética para Agamben apresenta-se como o questionamento do próprio ser, estando imbricada em questões políticas, linguísticas e ontológicas. A linguagem está imbricada na cultura do homem, em razão de ser fruto da produção histórica, não um dado biológico. Assim, se o que qualifica o homem é a linguagem, e esta é produto da história; logo, o homem é produto da história da cultura. Neste sentido, o autor italiano procura afastar-se das perspectivas normativas da ética, as quais concebem a dimensão ética como auxiliar dos códices jurídicos enquanto reflexão sobre a ação humana perante à lei.

O estado de exceção tornado regra fixa-se, assim como um ilocalizável que se estabeleceu por intermédio dos campos, e denota o ponto em que o *amor fati* não pode ter lugar, pois não é possível querer que os acontecimentos dos campos voltem a ocorrer; também, o ressentimento é duradouro: os atos ali cometidos são imperdoáveis. De acordo com Giacoia (2018, p. 79), vergonha aqui se define como:

> o sentimento que assinala o ultrapassamento das éticas tradicionais do dever-ser e da dignidade humana; é a disposição básica de ânimo e afetividade que, para além de aceitação e recusa, nos coloca face a face com algo em nós, que constitui o que nos é próprio, cuja admissão, porém nos é intolerável. A vergonha é o véu que, como a folha de figueira, encobre nossa pudenda identidade e nudez, que gostaríamos que permanecesse oculta para sempre. Vergonha é *transitus*, é antes de tudo um processo de subjetivação e dessubjetivação [...] Vergonha é o índice de um resto entre o eterno passado e o eterno presente, um presente histórico formado por um evento do passado que se obstina na repetição.

Apoiado em uma interpretação de Levinas acerca da vergonha, Agamben discorre sobre a vergonha como a impossibilidade do ser em romper consigo mesmo. Se na nudez sentimos vergonha porque não conseguimos esconder aquilo que gostaríamos de subtrair ao olhar de outrem, isto decorre do fato de que se envergonhar significa estar entregue a um inassumível. Em estado de vergonha, "o sujeito não tem outro conteúdo senão a própria dessubjetivação, convertendo-se em testemunho do próprio desconcerto, da própria perda de si como sujeito. Esse duplo movimento, de subjetivação e dessubjetivação, é a vergonha" (AGAMBEN, 2008, p. 110). Assim, a vergonha apresenta-se como o sentimento metafísico fundamental do ser em ser sujeitado e soberano, entre servidão e soberania – um movimento concomitante de subjetivação e dessubjetivação, entre perder-se e possuir-se.

A vergonha apresenta-se como um tema complexo e paradoxal enquanto definida como o ser entregue a uma passividade inassumível[50]. Identificada como uma tonalidade emotiva mais próxima da subjetividade, a vergonha denota uma cisão característica do sujeito: como forma da subjetividade, a passividade apresenta-se cindida em sua constituição. De um lado, o polo puramente receptivo é representado pelo "mulçumano"; de outro, ativamente passivo é a testemunha – contudo, a cisão aqui não separa jamais os dois polos por completo, pois preserva uma "intimidade" em que os dois termos se diferenciam e se confundem:

> Assim como, na linguagem comum, para definir uma pessoa que sente prazer ao sofrer algo (ou, em todo caso, é cúmplice desse sofrer) se declara que ele "se faz fazer" algo (e não simplesmente que algo lhe é feito), assim também a coincidência de agente e paciente em um sujeito não tem a forma de uma identidade inerte, mas de um movimento complexo de autoafeição, no qual o sujeito constitui – ou mostra – a si mesmo como passivo (ou ativo), de modo que atividade e passividade nunca possam ser separados, mostrando-se como distintas na sua impossível coincidência de um *eu*. O *eu* é o que se produz como resto no duplo movimento – ativo e passivo – da autoafeição. Por esse motivo, a subjetividade tem, constitutivamente, a forma de uma subjetivação e de uma dessubjetivação; por isso, ela é, no seu íntimo, vergonha. O rubor é o resto que, em toda subjetivação, denuncia uma dessubjetivação e, em toda dessubjetivação, dá testemunho de um sujeito. (AGAMBEN, 2008, p. 116)

A cisão, operada pela subjetivação e dessubjetivação, correspondem tanto ao sujeito quanto, na mesma medida, à língua e ao discurso. De acordo com Agamben (2008), a linguística moderna tem como princípio a cisão incomunicável entre a língua

[50] Agamben exemplifica o caso do sadomasoquista. Neste caso, a vergonha é assumida como objeto, a fim de ser convertida em prazer, ultrapassando a si mesma; nesta relação, o masoquista – sujeito passivo – apaixona-se integralmente pela sua própria passividade, de tal modo que abdica sua condição de sujeito (se dessubjetiviza) para submissão total a outro sujeito (o sádico).

e o discurso em ato. A tese saussuriana afirma que os signos dados na língua (“boi”, “lago”, “mar”, “azul”) não são capazes de levar à compreensão de como esses signos operam em funcionamento no discurso em ato: “do signo à frase não há transição, nem por sintagmação, nem por qualquer outra forma [...] um hiato os separa” (AGAMBEN, 2008, p. 120). No entanto, a língua possui uma série de léxicos, denominados pelos linguistas de *shifters* (dêiticos, indicadores de enunciação), os quais permitem ao indivíduo se apropriar da língua, a fim de colocá-la em funcionamento. É o caso, por exemplo, dos pronomes “eu, tu, isso” e dos advérbios “aqui, agora etc.”, de modo que esses signos não possuem significado em si, porém, só adquirem sentido no discurso em ato.

A conclusão de Agamben é: a enunciação não se refere ao texto do enunciado, mas ao fato de “ter lugar”. O indivíduo, neste sentido, coloca a língua em funcionamento no ponto da enunciação, identificando-se como tal no próprio acontecer do dizer. Ainda assim, a passagem da língua ao discurso apresenta-se de forma paradoxal, pois implica, ao mesmo tempo, subjetivação e dessubjetivação: o indivíduo psicossomático deve colocar-se de lado, de forma integral, e “desobjetivar-se” da qualidade de indivíduo real; só assim, poderá se tornar sujeito da enunciação, identificando-se no puro *shifter* “eu”.

O “eu” não possui quaisquer substancialidades ou conteúdos, refere-se somente à instância do discurso em ato. Interessante é que, após despojar-se de qualquer realidade extralinguística e tornar-se sujeito da enunciação, longe de se deparar com a possibilidade da palavra, ele se dá conta da “impossibilidade de falar”. A instrumentação formal da enunciação, quando apropriada pelo indivíduo, coloca-o face à língua que não contém nada que a permita passar ao discurso. Quando profere as palavras “eu, tu, isso, agora”, o sujeito da enunciação expropriou-se de qualquer realidade referencial para passar a ser definido unicamente pela instância discursiva – pautada na relação pura e vazia.

O próprio sujeito da enunciação é feito do discurso e por meio do discurso, logo, justamente por isso, em discurso ele não pode dizer nada. Esse fato de não poder falar constitui-se em um paradoxo complexo, pois somente se sustenta no acontecimento puro da linguagem, onde não há a possibilidade de falar algo. A fim de clarificar essa condição, citamos as palavras de Agamben (2008, p. 121):

> No presente absoluto da instância em discurso, subjetivação e dessubjetivação coincidem em todos os pontos, e tanto o indivíduo em carne e osso quanto o sujeito da enunciação calam totalmente. Isso também pode

> ser expresso dizendo que quem fala não é o indivíduo, mas a língua: isso, porém, nada mais significa senão que – não se sabe como – a palavra atingiu a impossibilidade de falar.

Ao voltar-se para a problemática da impossível dialética entre o "muçulmano" e o sobrevivente, não-humano e humano, "testemunha integral" e pseudotestemunha, Agamben percebe que a fenomenologia do testemunho envolve sempre ao menos dois sujeitos. De um lado, o sobrevivente é aquele que pode falar, contudo, o que tem a dizer nada possui de interessante; de outro, o muçulmano, aquele que viu a Górgona, que tem muito a dizer, mas nada pode falar. Neste sentido se impõe a questão: quem é o sujeito do testemunho? Agamben responde que "*sujeito do testemunho é quem dá testemunho de uma dessubjetivação*, contanto que não se esqueça que 'dar testemunho de um dessubjetivação' só pode significar que não existe [...] um sujeito do testemunho" (AGAMBEN, 2008, p. 124). O testemunho não é um discurso proferido por um sujeito, mas um processo ou um campo de forças que incessantemente ocorrem subjetivação e dessubjetivação.

Os testemunhos de Auschwitz apontam, pois, para a tese de que a humanidade do homem se constitui no ponto em que o humano testemunha o não-humano. Nesta relação linguística, que dissocia língua e discurso, processos de subjetivação e dessubjetivação do sujeito, encontra-se a "chave do mistério entre o sobrevivente e o muçulmano, entre a pseudo-testemunha e a 'testemunha integral', entre o homem e o não-homem." (ALMEIDA, 2016, p. 145)

Num processo singular de subjetivação encontra-se o infante. A passagem do infante ao falante, no momento em que ele pronuncia "eu", diz respeito a uma realidade puramente discursiva, a qual não remete a um conceito ou indivíduo real – como vimos acima. Devido a isso, Agamben atribui a enunciação do "eu", que faz do infante um falante, a possibilidade de permanência de algo como uma consciência. A consciência é compreendida aqui como uma propriedade linguística: o fundamento da subjetividade na instância do discurso. A presença que o "eu" traz a si mesmo torna possível centralizar a imputação de vivências e atos, em meio ao emaranhado de sensações e estados psíquicos. Daí a possibilidade de algo como uma temporalidade humana, a qual se dá somente pela presença de si no mundo pelo ato da enunciação: "o homem só dispõe de um modo de viver o 'agora', a saber, realizando-o por meio da inserção do discurso no mundo, dizendo *eu*, *agora*." (AGAMBEN, 2008, p. 125)

A vergonha, por sua vez, é símile ao constructo oculto de toda subjetividade e de toda consciência. A consciência como instância de enunciação está consignada a algo inassumível, isto é, estar consignado a uma inconsciência. O ato paradoxal do falar torna-se radical neste ponto: a fala se dá por meio de processos de subjetivação e dessubjetivação; o indivíduo só se torna falante por meio da expropriação integral – somente "afundando no silêncio"; o modo de ser do "eu" é sem substância, desse modo ser vivo e ser falante (subjetivação e dessubjetivação) nunca podem coincidir.

Ao retomar o problema entre *phoné* e *lógos*, voz e discurso, Agamben localiza o ponto em que é possível o testemunho: esse só pode ter lugar no não-lugar da articulação – na impossibilidade de coincidir ser vivo e linguagem, humano e não-humano, *phoné* e *logos*. O testemunho só pode acontecer onde não há articulação entre o ser vivo e a linguagem (o "eu" deve estar suspenso). A intimidade (assim como a vergonha) expressa a não-coincidência do sujeito consigo mesmo e é o lugar do testemunho. Nesta não-relação entre o ser vivo e o ser que fala, está a expressão do testemunho como *ethos*, apontando a condição do sujeito estar consignado a algo inassumível. O inassumível do sujeito reside nisto: a separação entre ser vivo e linguagem, nesta lacuna na qual não pode assentar-se um sujeito, é justamente a única sede, o único assentamento possível de constituição de um sujeito.

De acordo com Agamben, a vida do homem traz consigo uma cisão irremediável que pode fazer de todo viver um sobreviver e vice-versa:

> O termo "sobreviver" contém uma ambiguidade impossível de eliminar. Supõe uma remissão a algo ou alguém, a que sobrevive. O latim *supervivo* assim como o equivalente *superstes sum* constroem-se nesse sentido com o dativo, a fim de indicar "o respeito a que" da sobrevivência. Desde o início, porém, referindo-se aos seres humanos, o verbo admite uma forma reflexiva, ou seja, a ideia singular de um sobreviver a si mesmo e à própria vida, em que aquele que sobrevive e aquilo a que se sobrevive coincidem entre si. (AGAMBEN, 2008, p. 135)

Retomando os sentidos de sobrevivência de Bettelheim e Des Pres, Agamben retoma deste último o sentido de que sobreviver é uma forma de continuação pura e simples da vida nua; do primeiro, temos que sobreviver significa combater a morte e sobreviver ao inumano. Com base nisso, Agamben (2008, p. 135) pôde identificar, em suma, a tese de Auschwitz: "*o homem é aquele que pode sobreviver ao homem*". Do primeiro sentido, isto é, de Bettelheim, temos a zona cinzenta (em que se situa o "muçulmano"), a qual significa a capacidade inumana de sobreviver ao homem. De

outro lado, temos a significação do sobrevivente, como a capacidade do homem de sobreviver ao não-homem (ao “mulçumano”).

Os sentidos de sobrevivência acima não são excludentes. Ao contrário, há um ponto de convergência entre eles: “o mulçumano”. Somente se focarmos neste ponto comum das duas teses podemos compreender o que Primo Levi quer significar ao afirmar que: “não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas [...] mas são eles, os ‘mulçumanos’, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais” (LEVI, 2004, p. 72). A testemunha integral é o não-homem, cuja humanidade foi totalmente destruída, mas justamente por isso ele é o verdadeiramente humano – o homem é o não homem. Neste sentido, Salvetti (2014, p. 62), afirma que:

> A ideia de que “o homem pode sobreviver ao homem” é o que resta depois da destruição do homem, mas isso não significa que haja uma essência humana a destruir ou a salvar, porque o lugar do humano está cindido. O homem tem lugar na fratura entre o ser que vive e o ser que fala, entre o humano e o não humano.

E nas palavras de Agamben (2008, p. 136):

> O paradoxo reside, neste caso, no fato de que se realmente der testemunho do humano só aquele cuja humanidade foi destruída, isso significa que a identidade entre homem e não-homem nunca é perfeita, e que não é possível destruir integralmente o humano, que algo sempre *resta*. *A testemunha é esse resto*.

Justamente por não possuir uma essência a destruir ou a ser salva, o humano encontra-se cindido, encontra-se na lacuna entre o ser que vive e o ser que fala, isto é, “*o homem tem lugar no não-lugar do homem, na frustrada articulação entre o ser que vive o logos*” (AGAMBEN, 2008, p. 137, grifos no original). A ausência de fundamento fixo do humano é o mote da ética agambeniana. O homem é um ser de potência de existência, e não de essência. Justamente no ponto em que se depara com a sua infinita indestrutibilidade, em que crê estar frente a sua essência, depara-se com o inumano – o muçulmano.

Portanto, “o homem está sempre, portanto, para aquém ou para além do humano; é o umbral central pelo qual transitam sem cessar as correntes do humano e do inumano, da subjetivação e da dessubjetivação” (AGAMBEN, 2008, p. 137), da passagem do ser vivo ao falante, e do *logos* tornar-se vivo. As correntes de subjetivação e dessubjetivação nunca podem coincidir, de modo que linha sutil que as separa é o lugar do testemunho.

3.5 Estatuto do sujeito ético e Biopolítica menor

Vimos como a ocorrência de múltiplas cisões e articulações em torno de noções como a vida, que dá origem ao binômio *bíos-zoé*; o humano, o qual articula-se em homem e não-homem; geram zonas de indistinção, as quais nem de longe haviam sido questionadas. Aliás, pode-se dizer que articulação dessa não-coincidência serve ao que Agamben chama de "máquina antropológica", a qual se liga ao poder soberano que atua pela *exceptio*, isto é, por meio de exclusão e inclusão. Esta "máquina" produz o humano, por meio da exclusão-inclusiva valendo-se da oposição homem/animal. Se, na antiguidade, humanizava-se o animal; na modernidade, animaliza-se o humano, tornando possível isolar algo como um inumano no já homem, como ocorrerá com os judeus e a produção da figura do "muçulmano".

Nesta condição ambígua de sobrevivência do homem ou o não-homem, ou, para utilizar os termos de Bichat, o animal ou o orgânico, a conclusão é que a vida, neste sentido, pode ser considerada uma fortuna ou uma tragédia. A sobrevivência, neste sentido, coloca em jogo qual sobrevive: homem ou não-homem?

> Se fosse possível supor um homem em que a morte destruísse apenas todas as funções internas, como a circulação, a digestão, a secreções etc., deixando subsistir o conjunto das funções de sua vida animal, tal homem veria então aproximar-se o fim da sua vida orgânica com os olhos indiferentes, pois sentiria que o bem da sua existência não depende delas e que ele assim seria capaz, mesmo depois desta espécie de morte, de sentir e provar tudo aquilo que até então constituía a sua felicidade. (BICHAT apud AGAMBEN, 2008, p. 155)

Notamos que Bichat já diferenciava entre a sobrevivência do animal-vivendo-fora e o animal-vivendo-dentro, entre o relacional e o orgânico, entre o homem e o não-homem. Em outra via, devemos levar em conta que Foucault havia diferenciado entre o poder soberano do velho Estado territorial e o biopoder moderno, em razão deste último operar biopoliticamente; tem-se que o primeiro "fazia morrer e deixava viver", e o segundo "fazia viver e deixava morrer". O poder soberano antigo era exercido, primordialmente, como exercício do "direito de matar", por outra via, o biopoder tem em seu centro a preocupação com a gestão da vida, pois estatiza-se o biológico. A tragédia inaudita reside numa terceira via enunciada por Agamben (2008, p. 155):

> Entre as duas fórmulas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma

> sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo.

O resultado é: cada vez mais, a vida pode ser morta sem que se cometa homicídio, a biopolítica moderna converte-se "continuamente em tanatopolítica"[51] (AGAMBEN, 2010, 149). Há a normalização do estado de exceção, e "Auschwitz" apresenta-se como diagnóstico da catástrofe – isto é, metonímia que designa a catástrofe histórica da humanidade. Os limites das intervenções diretamente na vida dos povos são cada vez mais alargados, conforme o avanço da tecnologias político-científicas. Ao isolar o não-homem do homem, o orgânico do animal, o muçulmano da testemunha, a vida vegetal da vida consciente, temos a manifestação da "ambição suprema do biopoder [...] a sobrevivência" (AGAMBEN, 2008, p. 156).

Recorrendo a Arnold Clapmarius[52], Agamben cita o conceito de *arcanum* como a cifra secreta do poder; *arcanum* e *jus imperii* fazem sistema, como uma espécie de face de Jano, em que há o lado oculto e o outro visível do poder. A biopolítica contemporânea faz as duas faces coincidirem, ao trazer à luz o "arcano do poder", no entanto, deixando-o permanecer oculto na sua própria exposição. O "muçulmano" seria a produção do último arcano, "uma substancia separada de qualquer possibilidade de testemunho, uma espécie de substância biopolítica absoluta [...] o segredo absolutamente não testemunhável" (AGAMBEN, 2008, p. 156). Devido a isto, aqueles que participaram da "solução final" nazista constituíam-se como depositários de um segredo (*Geheumnisträger*).

Incomoda a Agamben as teorias que afirmam a indizibilidade de Auschwitz. Para o autor italiano, este evento não pode ser considerado como algo completamente dissociado da linguagem – caso isso ocorra, tornar-nos-ia reprodutores do gesto nazista de "guardar um segredo", de esconder o *arcanum imperii*. Se assim o for, este último não deve temer ser relatado, pois já entrevia-se a incredulidade dos que viessem a ouvir sobre os horrores do campo; Agamben recorda a advertência de

---

[51] Thomas Lemke crítica a posição de Agamben sobre a biopolítica: "infelizmente, os comentários de Agamben a respeito do agravamento da problemática biopolítica ficam frequentemente sugestivos ou meramente associativos" (LEMKE, 2018, p. 86). Para o sociólogo alemão, Agamben tem uma concepção unilateral e reducionista acerca da problemática do biopoder, a crítica pode ser resumida em três argumentos: Agamben reduziu a biopolítica à relação entre vida natural e existência política; focou-se demasiado nas instituições de Estado – deixando de lado a atuação dos indivíduos; e praticamente tornou a biopolítica parte de um problema ontológico.

[52] Mais especificamente a obra De *Arcanis Rerumpublicarum* (1605). Arnold Clapmarius (1574-1604) foi professor de história e política na *Akademie* e posteriormente na Universidade em Altdorf, perto de Nuremberg.

Primo Levi, que relata as palavras zombeteiras proferidas pelos *SS* aos prisioneiros: "'Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito'" (LEVI, 2004, p. 9). No entanto, não há nada de errado em se considerar Auschwitz como um acontecimento singular, desde que se tenha em mente o fato de que a testemunha se confronta com a impossibilidade de dizer.

O testemunho visa refutar o isolamento da sobrevivência em relação à vida. A coincidência entre o ser vivo e o ser que fala, o não-humano e o humano, o "mulçumano" e o sobrevivente decorre de uma "divisão insuperável" que é local do testemunho. O testemunho refere-se à língua enquanto tal, um local próprio da impotência do dizer, justamente por isso não se reduz a relatos fatuais. A autoridade da testemunha decorre do fato de falar unicamente sobre a impossibilidade de dizer, isto é, no *locus* de tornar-se sujeito. Neste sentido, Agamben (2008, p. 157-158) afirma que o testemunho só pode haver "onde há a possibilidade de dizer e só haver testemunha onde houver uma dessubjetivação" e, justamente por isso, "o muçulmano é a testemunha integral".

Nesta complexa relação, notamos a situação paradoxal do sujeito do testemunho, pois, ao mesmo tempo, indica um afastamento e uma integração. Não se pode separar o muçulmano do sobrevivente, pois este último pode falar somente sobre ter presenciado a dessubjetivação total do primeiro, contudo, sua ação e existência são "emprestadas" para testemunhar uma ausência:

> Juntos, formam uma dupla sobrevivência, da qual uma é função da outra: o não homem é o que pode sobreviver ao homem = o muçulmano é o homem que pode sobreviver ao homem, e que fala pela testemunha, cujo dizer torna realidade aquilo que ele próprio nem viveu, não foi, nem nunca poderá ser. (GIACOIA JR., 2018, p. 78)

Para compreender o estatuto do sujeito ético do testemunho é preciso compreender esse caráter "restante", aquilo "que resta", como algo fundamental. Resto é um conceito teológico-messiânico que designa a relação entre o evento messiânico da salvação e o povo de Israel. Refere-se a uma operação fundamental do messianismo, a qual não se confunde com uma porção numérica, mas se trata de uma operação de não coincidência das partes com o todo em questão. Tal operação ocorrera na partição paulina (Rm 2, 28-29) entre Judeu e não-Judeu: a divisão nomística fundamental é redividida para afirmar que verdadeiramente Judeu não é somente aquele é em aparência exterior, assim como não é circuncisão somente a da

carne; Judeu verdadeiro é aquele que o é no interior e no espírito, e a verdadeira circuncisão é aquela que opera no coração e no espírito, não somente na “letra”. Em outras palavras: “isso significa que a divisão messiânica introduz na grande divisão nomística dos povos um resto, que Judeus e não-Judeus são constitutivamente ‘não todos’” (AGAMBEN, 2016b, p. 67).

O estatuto adquirido pelo sujeito do testemunho aqui é concebido como resto. O resto é a forma assumida pelo povo Israel no *éscathon*: “a divisão nomística Judeus/não-Judeus, na lei/sem lei, deixa agora a partir de ambas as partes um resto, que não é possível definir nem como judeu, nem como não-judeu: não não-judeu, aquele que está na lei do messias” (AGAMBEN, 2016b, p. 67). A aporia do testemunho coincide com a aporia do conceito de resto.

Assim como o povo de Israel não é nem parte nem todo o povo, de modo diverso, designa a impossibilidade de coincidência do todo consigo mesmo – nesta mesma lógica segue o tempo messiânico: um tempo que não é nem eternidade nem tempo histórico, mas a separação entre eles – o resto de Auschwitz (as testemunhas) não denomina nem as testemunhas nem os “muçulmanos”, nem os mortos nem os sobreviventes, nem os submersos nem os salvos: o que resta de Auschwitz é o que resta entre todas essas figuras citadas. O que resta é algo além da indestrutibilidade infinitamente destrutível do homem. “O homem é esse resto” (AGAMBEN, 2016b, p. 69). Neste sentido, é clarificadora a análise de Giacoia (2015, p. 14):

> No caso de Auschwitz, as testemunhas não são nem os mortos nem aqueles que sobreviveram; nem os afogados, nem os salvos, mas o que resta entre eles. Aqui, o sujeito não é nem o Homem, nem não-homem. Testemunha e Muçulmano são duas entidades divididas, distintas, mas inseparáveis; são coextensivas, sem serem coincidentes. Partição Indivisível: cisão viva e indissolúvel; dupla sobrevivência, na qual uma delas é função da outra: o não-homem é aquele que pode sobreviver ao homem, assim como o muçulmano é o homem que pode sobreviver à deposição do humano, o homem sobrevivente ao homem. O muçulmano é o (não) Além-do-Homem. O muçulmano, enquanto testemunha integral, é também não-homem , e, portanto, é o que não pode testemunhar. O sujeito da enunciação, como sujeito empírico, é o que não é a testemunha integral.

Se o homem é aquilo que resta, a despeito da sua infinita destrutibilidade, isso aponta para um problema ético crucial: o homem não possui essência a ser destruída ou encontrada. O homem é sempre uma falta de si mesmo, cindido em si mesmo. No mesmo sentido, a problemática do sujeito é colocada em questão: se, na era do biopoder, há um processo infinito de subjetivação e de sujeição, como se afastar deste

processo? Agamben sugere, como veremos a seguir, uma biopolítica de resistência, uma biopolítica menor.

Em uma entrevista intitulada *Uma biopolítica menor* (2020), publicada originalmente em francês na revista *Varcame* n. 10, de janeiro de 2000, Agamben discorre sobre a questão do sujeito e de uma biopolítica menor (ou de resistência). Nesta ocasião foi abordada a correlação entre o sujeito ético e a possibilidade de uma biopolítica de resistência a partir dos processos de subjetivação e dessubjetivação ou, mais precisamente, de um afastamento, um corte, isto é uma espécie de "resto" entre esses processos.

A constituição do sujeito por meio desses processos, decorre do fato de que:

> o Estado moderno funciona, parece-me, como um tipo de máquina de dessubjetivar, isto é, como uma máquina que quebra todas as identidades clássicas e, ao mesmo tempo (Foucault mostra isso bem), como uma máquina de recodificar as identidades dissolvidas, notadamente de maneira jurídica: há sempre uma ressubjetivação, uma reidentificação desses sujeitos destruídos, desses sujeitos vazios de toda identidade. (AGAMBEN, 2020, p. 5)

Neste sentido, a política apresenta-se como um campo de batalha em que ocorrem simultaneamente a destruição das identidades tradicionais e a ressubjetivação imediata – a qual pode ser codificada pelo Estado ou pelos próprios sujeitos. Esta ambiguidade gera uma tensão irremediável entre o Estado que quer recodificar as identidades dos sujeitos e este último que quer ser protagonista da formação de sua própria identidade. Nesta situação (de resistência biopolítica), não se trata, todavia, de indicar como os sujeitos devam buscar a reconstituição de uma identidade perdida, por exemplo, voltar à oposição política clássica entre *zoé* e *bíos*; mas de demonstrar que aí há uma ambiguidade que gera um risco:

> É o que mostrava Foucault: o risco é que se reidentifique, que se invista essa situação de uma nova identidade, que se produza um sujeito novo, mas submisso ao Estado, e que se reconduza, a partir de então e apesar de si mesmo, esse processo infinito de subjetivação e de sujeição que define justamente o biopoder. (AGAMBEN, 2020, p. 7)

Ser sujeito desta biopolítica menor é uma tarefa difícil, pois é necessário colocar-se no centro do movimento duplo de subjetivação-dessubjetivação e manter-se nele. Essa *no man's land* (terra de ninguém), expressão clássica para designar terrenos desocupados ou em disputa que envolvem medo e incerteza, é o terreno da biopolítica menor. Agamben sugere que esta nova estrutura da subjetividade é algo complicado e carente ainda de teorização, estaria mais no campo da prática do que

do princípio; nas palavras do autor: “acredito que não podemos ter princípios gerais, a não ser estar atentos para não recair em um processo de ressubjetivação que seria, ao mesmo tempo, uma sujeição, isto é, ser um sujeito somente na medida de uma estratégia ou de uma tática.” (AGAMBEN, 2020, p. 9)

Este estado de atenção é próximo ao agir como contemporâneo de nosso tempo, como vimos na introdução deste trabalho. É observar em meio ao feixe de luz que busca nos subjetivar a todo tempo, as trevas que indicam novos caminhos e novas perspectivas. Somente assim, poderemos perceber “como se desenham essas zonas possíveis na prática que cada um, ou que cada movimento, têm de si mesmos.” (Idem)

A assunção desta nova posição de sujeito tensiona o passado e presente, marcando um ponto paradoxal que o contemporâneo ao intempestivo, pois:

> Somente quem é capaz de identificar a pertença entre o atual e o arcaico, apreender a *arché* como princípio genético da atualidade, pode discernir, como sinais dos tempos, as constelações de virtualidades que ficaram soterradas pela história dos vencedores e pela hegemonia brutal das formações atualmente vigentes. (GIACOIA JR., 2015, p. 11)

Os processos de subjetivação e dessubjetivação são concebidos, pela biopolítica dominante, como dicotômicos. Para Agamben, a nova biopolítica deve orientar-se por bipolaridades e não por dicotomias:

> Eu penso que tão interessantes como os processos de subjetivação são os processos de dessubjetivação. Se nós aplicamos também aqui a transformação das dicotomias em bipolaridades, poderemos dizer que o sujeito apresenta-se como um campo de forças percorrido por duas tensões que se opõem: uma que vai até a subjetivação e outra que procede em direção oposta. O sujeito não é outra coisa que o resto, a não-consciência desses dois processos. Está claro que serão as considerações estratégicas aquelas que decidirão, a cada momento, sobre qual posso fazer a alavanca para desativar as relações de poder, de que modo fazer jogar a dessubjetivação contra a subjetivação e vice-versa. Letal é, por outro lado, toda política das identidades, ainda que se trate da identidade do contestatário e a do dissidente. (AGAMBEN, 2006b, *on-line*)

A transformação de dicotomias em bipolaridades é uma estratégia de inversão essencial à biopolítica menor (GIACOIA JR., 2015), pois torna possível a abertura de um espaço de ação justamente no distanciamento dos processos de subjetivação e dessubjetivação, processos esses que sujeitam e emancipam. Somente neste espaço aberto nos entremeios da biopolítica maior, mesmo com todos seus os dispositivos, campos de concentração e a produção contínua do *homo sacer*, é que Agamben vislumbra a possibilidade de reencontrar uma outra política, outro corpo e outra palavra. Sem renunciar a este terreno incerto, ele afirma com veemência: “É aí que

devo reencontrar meu espaço — aí e em nenhum outro lugar. Somente uma política que parta dessa consciência pode me interessar" (AGAMBEN, 2020, p. 4).

Neste momento, passaremos à apresentação de algumas notas sobre o desenvolvimento da concepção de ética na filosofia de Giorgio Agamben.

3.6 Ética

Na obra de Giorgio Agamben, o interesse pela ética está presente desde a introdução de *A linguagem e a morte* (2006b), nesta obra, o filósofo italiano indica que o problema ético estará presente nas discussões que se seguem. Em meio a uma interlocução com Hegel e Heidegger, Agamben interroga-se acerca do lugar da negatividade, "uma reivindicação do problema da Voz e da sua 'gramática' como problema metafísico fundamental e, conjuntamente, como estrutura originária da negatividade" (AGAMBEN, 2006b, p. 11). O objetivo é alcançado, segundo Agamben, com a exposição do problema da Voz, ainda merece destaque a ênfase dada pelo autor a certo trajeto que deve ser percorrido pelo pensamento:

> O caminho que o pensamento ainda deve percorrer, se de um caminho propriamente se trata, aqui pode apenas ser indicado. Entretanto, que esta indicação se faça em direção a uma ética – compreendida como morada habitual e, ao mesmo tempo, subtraída à informulabilidade (à *sigética*) à qual permanece condenada no interior de uma metafísica –, certamente não é algo sem significado. De fato, *a crítica da tradição ontológica da filosofia ocidental não pode ser levada a cabo se não for, simultaneamente, uma crítica de sua tradição ética***.** (Idem, grifos nossos)

Em *A comunidade que vem* (2017a), no pequeno ensaio intitulado "Ética", o ponto de partida da ética corresponde ao fato de que o homem não é dotado ou destinado a quaisquer essências, menos ainda a alguma vocação histórica ou espiritual, sequer a algum destino biológico, mas é justamente nesta característica que reside a possibilidade ética ao homem. Tendo em mente que o homem não está entregue ao nada, nem predeterminado a algo, portanto, o que define o homem "é o simples fato da própria existência como possibilidade ou potência" (AGAMBEN, 2017a, p. 45). Esse é ponto primordial, no qual reside o problema ético: por ser sua própria potência, ele é e representa um estar em débito. Mas o que significa estar em débito? Ao ser a própria possibilidade, falta ao homem um fundamento do qual ele detenha a posse, assim, podendo ser ou não ser, o homem carrega uma má consciência – a despeito de não haver cometido qualquer ato culpável:

> A atestação do mal é mais antiga e mais original que qualquer ato culpável e repousa unicamente no fato de que, sendo e tendo de ser apenas a sua possibilidade ou potência, o homem falta, em um certo sentido, a si mesmo e deve se apropriar dessa falta, deve existir como potência. (AGAMBEN, 2017a, p. 46).

Por isso Agamben sustenta que a ética não pode ceder lugar ao arrependimento, não pode ser decisão subjetiva, também não pode ser tarefa, pois se fosse tornar-se-ia dever; portanto, a única experiência ética é "ser a própria potência" e "existir a própria possibilidade". Ou seja, "expor em toda forma a própria amorfia e em todo ato, a própria inatualidade" (AGAMBEN, 2017a, p. 46). Se ao homem falta a si mesmo (está em débito) isto não se apresenta como algo ruim, pois,

> o único mal consiste, ao contrário, no decidir permanecer em débito com o existir, de apropriar-se da potência de não ser como de uma substância ou de um fundamento exterior à existência; (ou e é o destino da moral) olhar a própria potência, que é o modo mais próprio de existência do homem, como uma culpa que cabe, em todo caso, reprimir. (Idem)

Na mesma obra consta um texto intitulado "Demoníaco", no qual Agamben aborda comentários de Kafka e Walser, acerca do destino final de Satanás. Neste debate, tem importância a questão da impotência trazida por Agamben, a qual é retomada a partir de uma interpretação de Espinosa. Em poucas palavras, Agamben traz a problemática do querer escapar da própria impotência e como essa fuga acaba por tornar-se armamento a fim de atacarmos uns aos outros: "fugindo diante da nossa própria impotência ou, na verdade, tentando servirmo-nos dela como de uma arma, construímos o maligno poder com o qual oprimimos aqueles que nos mostram a sua fraqueza" (AGAMBEN, 2017a, p. 38).

O texto é curtíssimo, mas prodigioso, em especial em seu fechamento. Ao final desse ensaio, Agamben traça um paralelo entre tentação, Eichmann, maldade e banalidade. Em suma, a tentação demoníaca não consistiria em algo tentador, mas de algo suscetível de ser tentado. Esse "algo" é o homem, o "homem absolutamente banal", por isso o exemplo de Eichmann é aqui paradigmático, pois um homem aparentemente comum, estritamente cumpridor de seus deveres perante à disciplina e à hierarquia militar, é adequado para representar aquele que se rendeu às potencialidades oferecidas pelo direito e pela lei.

Ética, para Agamben, parece orientar-se como doutrina da vida feliz (Espinosa e Benjamin), uma esfera que deve desvencilhar-se da colonização realizada pelo direito, a fim de restaurar a potencialidade de um agir humano desvinculado da culpa

jurídica. Espinosa, conforme Giacoia Jr. (2018), pode ser considerado pioneiro na definição da ética como forma de vida, baseada em uma concepção de liberdade liberada das normas ou imperativos de dever; “regras morais, em Spinoza, consistem, antes em expressões de sabedoria de vida, em preceitos racionais adequados à gestão ativa dos afetos e ao controle sobre as paixões tristes” (GIACOIA Jr., 2018, p. 41).

No livro *Profanações* (2007), o autor italiano tece algumas considerações sobre o ser como algo insubstancial e sobre a vida, a qual não pertence apenas aos registro dos nomes nem aos funcionários do poder: “ela é apenas jogada, nunca possuída, nunca representada, nunca dita – por isso ela é o lugar do possível, mas vazio, de uma ética, de uma forma-de-vida (AGAMBEN, 2007, p. 53). A vida posta em jogo é aquela que está concatenada aos seus gestos. De acordo com Agamben (2015b, 58-59), “o que caracteriza o gesto é que, nele, não se produz nem se age, mas se assume e se suporta”, trata-se de uma esfera da ação que não se confunde com o agir ou fazer: o gesto abre a esfera do *ethos* como esfera mais peculiar do humano:

> Ética não é a vida que simplesmente se submete à lei moral, mas a que aceita, irrevogavelmente e sem reservas, pôr-se em jogo nos seus gestos. Mesmo correndo o risco de que, dessa maneira, venham a ser decididas, de uma vez por todas, a sua felicidade e a sua infelicidade. (AGAMBEN, 2007, p. 54)

Além da *práxis* (agir) e da *poiesis* (fazer), Agamben propõe o gesto como terceiro gênero da ação. O fazer é um meio para um fim e o agir um fim sem meios; os gestos, por sua vez, são puros meios. Essa exibição dos meios puros, da gestualidade dos homens, é, para Agamben, a esfera da política. A esfera em que os homens comunicam a sua própria comunicabilidade, o seu próprio ser meio – em que está em questão a sua felicidade ou infelicidade.

Se voltarmos a Benjamin, recordaremos a contraposição entre direito e felicidade. O direito apresenta-se como destino inexorável que condena o vivente não à punição, porém à culpa. Lado outro, a felicidade apresentar-se-ia como aquilo que liberta aquele que é feliz das amarras do destino. Em um movimento clarificador, Benjamin correlaciona diretamente direito e infelicidade:

> Este [o direito] erige as leis do destino, da infelicidade e da culpa à condição de medida da pessoa; seria falso admitir que apenas a culpa se encontra nesse nexo com o direito; pode-se provar, muito mais, que qualquer culpabilidade jurídica nada mais é do que uma infelicidade. (BENJAMIN, 2012, p. 93, inserção nossa).

O direito concebido como movimento circular, implicado nas relações entre meios e fins, aliado à concepção de tempo homogêneo, opõe obstáculos à possibilidade de existência ética da humanidade. Devido a isso, para Benjamin, felicidade e redenção são indissociáveis (AGAMBEN, 2015a, p. 186), de tal modo que a concepção ética passa, necessariamente, pela compreensão de sua filosofia da história, especialmente, acerca da relação entre redenção e o *Jetztzeit* – tempo de agora.

A redenção, a despeito de ser um conceito teológico-messiânico, não está ligada a um *télos* transcendental, mas intimamente relacionada à concepção profana de felicidade. Neste sentido,

> sempre que a política tem que definir objetivos para si, esta deve limitar suas metas à ordem profana da felicidade e que, ao fazer isso, estabelece uma condição histórica sem nenhum valor absoluto, pois a felicidade, aos olhos de Benjamin, depende das relações entre indivíduos livres e não de um plano de "ordens superiores". Benjamin estabelece desse modo uma teleologia sem fim, sem meta final, onde o messiânico e o profano se confundem e constituem um "dos axiomas essenciais da filosofa da história" (JAREK, 2018, p. 81)

O recurso de Agamben a concepções teológico-messiânicas parece orientar-se pela mesma noção benjaminiana do profano. Isto fica evidente quando o autor italiano recorre ao conceito teológico de redenção, o qual "não é um evento no qual o que era profano se torna sagrado e o que tinha sido perdido é reencontrado. A redenção é, ao contrário, a perda irreparável do perdido, a definitiva profanidade do profano." (AGAMBEN, 2017a, p. 95)

A ordem da felicidade profana difere da ordem messiânica. O messiânico refere-se ao reino de Deus, isto é, ao fim da história – "de um ponto de vista histórico, não é um objetivo (*Ziel*), é um termo (*Ende*)" (BENJAMIN, 2016, p. 23). Justamente por colocar fim à história, a ordem messiânica não pode se revestir de sentido político em si, por isso algo como uma teocracia possui apenas sentido religioso (e não político). Esta relação complexa entre o elemento profano e o elemento messiânico é considerada por Benjamin um dos motes essenciais da filosofia da história. A ordem profana, por sua vez, deve ser guiada pela ideia de felicidade, entretanto, esta "não se opõe de modo algum à ordem messiânica, mas torna, pelo contrário, possível sua vinda" (AGAMBEN, 2015a, p. 193).

A relação entre o profano e o messiânico é dada em uma passagem de Benjamin, na qual ele afirma que, a despeito da imagem inicial de que parece

demonstrar um distanciamento do objetivo da *dýnamis* do profano em relação à direção da intensidade messiânica, o profano é uma categoria que, na verdade, mostra a "aproximação imperceptível" entre ambas. Vejamos:

> Pois na felicidade tudo aquilo que é terreno aspira à sua dissolução, mas só na felicidade ele está destinado a encontrar a sua dissolução. Já a intensidade messiânica espontânea do coração, do homem interior e individualizado, atravessa a infelicidade, no sentido do sofrimento. À *restitio in integrum* espiritual, que leva à imortalidade, corresponde uma outra, profana, que conduz à eternidade de uma dissolução; e o ritmo dessa ordem do profano eternamente transitório, transitório na sua totalidade, na sua totalidade espacial, mas também temporal, o ritmo da natureza messiânica, é a felicidade. Pois a natureza é messiânica devido à sua eterna e total transitoriedade (BENJAMIN, 2016, p. 24)

Se, felicidade e redenção são indissociáveis, então, afasta-se o caráter puramente teológico do termo messiânico de redenção e este adquire um significado propriamente político. O recurso à redenção é justificado pela percepção de uma nova temporalidade: "um conceito do presente como 'Agora' (*Jetztzeit*), um tempo no qual se incrustaram estilhaços do messiânico" (BENJAMIN, 2016, p. 20).

A estreita porta na qual pode entrar o Messias – metáfora benjaminiana para designar a possibilidade de revolução – pressupõe uma experiência (*Erfahrung*) diferente da concepção de temporalidade linear dominante, isto é, trata-se de capturar a relação entre redenção e a contração do tempo que rompe com o *continuum* temporal; a troca da continuidade linear pelo espaço totalmente novo aberto pelo instante do "agora". Neste sentido, uma nova experiência do tempo se apresenta como uma tarefa ética. Em um ensaio intitulado "Tempo e História: Crítica do instante e do contínuo", presente na obra *Infância e História* (2014), Agamben apresenta a relação existência entre a concepção de história, a experiência do tempo e a cultura:

> Toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz. Da mesma forma, toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência. (AGAMBEN, 2014, p. 109)

A "autêntica" revolução, portanto, busca não somente mudar o mundo, mas deve, primordialmente, alterar o tempo. A concepção tradicional do tempo, concebida como *continuum* homogêneo, é incompatível com quaisquer perspectivas revolucionárias, de modo que destruir o contínuo da história é justamente a expressão de um ato revolucionário. Nas palavras de Benjamin (2016, p. 18), "a história é objeto

de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora (*Jetztzeit*)".

O elemento "agora" é o modelo do tempo messiânico, ele é a concentração extrema da história de toda a humanidade. Neste sentido, Walter Benjamin pôde valer-se de uma imagem metafórica, na XVIII das "teses sobre o conceito de história", na qual a existência da humanidade – concebida como *Homo sapiens* – corresponderia somente ao último segundo de um dia de vinte e quatro horas. As vinte quatro horas devem ser entendidas como a existência da vida orgânica na terra. Aquilo que chamamos história da civilização humana, por sua vez, seria o equivalente a um "quinto do último segundo da última hora" (BENJAMIN, 2016, p. 20). O Agora (*Jetztzeit*) corresponde à figura da existência da história da civilização humana no contexto da história do universo. O instante do agora é o instante da revolução, eis que todo o passado traz em si um índice que o impele à redenção.

Giorgio Agamben busca restituir o campo da luta ética ao propriamente profano. Não se trata, como vimos, de buscar o cumprimento de uma determinada essência humana, imanente ou transcendente, nem mesmo de uma determinada norma ou códice jurídico moral, pois "não há mais, para o homem, tarefas históricas passíveis de serem assumidas ou mesmo apenas designáveis" (AGAMBEN, 2017d, p. 120). A ética, portanto, apresenta-se como a luta pela liberdade de existir a própria possibilidade e ser a própria potência. Uma das formas de colocar a "vida em jogo", afirmar a potência da vida, é dada pelo ato de profanar, o qual será objeto da parte final deste trabalho.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: PROFANAÇÕES

O termo *Profanum* é composto pelos elementos *pro* – “fora de”, “longe de” – e *fanum* (“templo”, santuário, “lugar” ou “distrito sagrado”). O verbo latino *profanare* significa “contaminar, dessacralizar, devolver um objeto sagrado para uso profano” (MURRAY; WHYTE, 2011, p. 163, *tradução nossa*). Os juristas romanos estavam familiarizados com o significado do verbo “profanar”, possivelmente tal conhecimento estaria ligado às práticas quotidianas que envolvem analisar e julgar situações desta ordem, isto é, julgar fatos que envolvam a separação entre coisas sacras e profanas. De acordo com Giacoia Jr. (2008, p. 33), “de um ponto de vista estritamente jurídico, profanar tinha, para os antigos jurisconsultos romanos, o sentido de reverter uma *sacratio*, devolvendo ao ‘livre’ uso dos homens o que anteriormente fora religiosamente consagrado”. No mesmo sentido, afirma-nos Assmann (2007, p. 10), “profanar – conceito originalmente romano – significa tirar do tempo (*fanum*) onde algo foi posto, ou retirado inicialmente do uso e das propriedades dos seres humanos”.

Afinal, as coisas eram sacras ou religiosas pelo fato de serem retiradas do uso comum dos homens, sendo somente destinadas aos deuses. Os objetos sagrados não poderiam ser usados livremente ou comercializados, nem dados como fiança nem cedidos em usufruto ou gravados de servidão. Agamben (2007, p. 65, inserções nossas) recorda-nos a definição de sacrílego:

> todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava [as coisas ou objetos] exclusivamente aos deuses celestes (neste caso eram denominadas propriamente “sagradas”) ou infernais (nesse caso eram simplesmente chamadas de “religiosas”).

A indisponibilidade de fazer uso comum das coisas sagradas ou religiosas denota a separação, efetuada juridicamente pela consagração (*consagrare*), que retira os objetos da esfera do direito humano. A religião, de acordo com Agamben, é aquilo que opera a separação, transfere as coisas, lugares, animais e pessoas para uma esfera separada. Neste sentido, Agamben posiciona-se contrário à interpretação etimológica tradicional dada ao termo *religio*, a qual comumente liga este termo à *religare* – isto é, um nexo de proximidade entre as esferas divina e profana. Lalande (1999, p. 948-9) detém-se sobre o significado deste termo de “etimologia discutível”. De um lado, a maioria dos antigos – Lactâncio, Agostinho, Servius – ligam *religio* à *religare*, concebendo uma relação de obrigação de certas práticas. É Cícero aquele

que propõe a derivação da palavra *religio* a partir de *relegere*, isto é, “reler”, “rever com cuidado”.

Seguindo a interpretação de Cícero, para Agamben, *religio* derivaria de *relegere*, ou seja, um distanciamento e certa atitude escrupulosa em relação às separações entre as esferas sagrada e profana. Deste modo,

> *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atitude livre e “distraída” – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas de separação e do seu significado. (AGAMBEN, 2007, p. 66)

Desse modo, isto apontaria para o dispositivo que torna possível a realização e regulação da separação religiosa: o sacrifício. Nas mais variadas espécies de rituais, nas mais diversas culturas, opera-se a passagem (a separação) entre algo do profano ao sagrado – do humano ao divino. O sacrifício em sentido etimológico e literal aponta para o oferecimento ou destruição de um bem sensível “em honra de um ser superior, a fim de atestar a sua soberania e, subsidiariamente, para obter proteção, perdão ou graça” (LALANDE, 1999, p. 973). O ponto de corte, o limiar entre as esferas sagrada e profana, é a zona fronteiriça que deve ser atravessada pela vítima, seja em sentido ao sagrado ou, ao contrário, ao profano.

Profanar é o movimento inverso de consagrar. Por intermédio da profanação, aquilo que era sagrado ou religioso passa a ser de uso e propriedade dos homens:

> Ora, *sacrare*, tornar religiosamente sagrado, realiza-se por meio, ou instrumentalidade de uma operação ritual sempre minuciosamente estabelecida em seus procedimentos – o sacrifício. Entre consagração e sacrifício subsiste um vínculo antropologicamente indissolúvel: o rito sacrificial, ou seja, o conjunto de procedimentos cultuais diferenciados de acordo com a variedade das culturas, através dos quais opera-se a passagem da esfera do humano para a do divino, do profano para o sagrado, sendo o *sacrifício* o limiar entre essas distintas esferas; a zona de *transitus* que a vítima deve necessariamente percorrer para que se opere a separação religiosa. (GIACOIA JR., 2008, p. 34)

O ato de profanar, em sua forma elementar, pode ser realizado pelo simples toque humano, isto é, basta que os participantes do rito toquem a carne do sacrifício para que ela possa ser ingerida por eles. O toque profano corresponde a uma espécie de contagio desencantador que devolve ao uso comum aquilo que havia sido separado e sacrificado. Neste sentido, o ponto de ligação em que transita um objeto do sagrado ao profano (e vice-versa), ou seja, o sacrifício, torna possível a ocorrência do ato de profanação.

> Uma das formas mais simples de profanação ocorre através do contato (*contagione*) no mesmo sacrifício que realiza e regula a passagem da vítima da esfera humana para a divina. Uma parte delas (as entranhas, *exta*: o fígado, o coração, a vesícula biliar, os pulmões) está reservada aos deuses, enquanto o restante pode ser consumido pelos homens. (AGAMBEN, 2007, p. 66)

Vale ressaltar que profanação não se confunde com secularização, a despeito de ambas operações serem políticas. Secularizar também corresponde a um movimento que opera dentro do contexto de separação; contudo, "é uma forma de remoção que mantém intacta as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro" (AGAMBEN, 2007, p. 68). É o caso, por exemplo, da afirmação de Schmitt (1996, p. 109) acerca dos conceitos políticos serem conceitos teológicos secularizados. A partir deste exemplo schmittiano, Agamben correlaciona a transmutação da monarquia divina – transcendência divina como poder soberano – em monarquia terrena, neste caso, para o autor italiano, manteve-se íntegro o exercício do poder nos moldes anteriores à secularização.

A profanação, a seu turno, neutraliza aquilo que profana. A partir de uma espécie de perda da aura e neutralização da separação, o objeto que foi profanado volta ao campo do uso comum, em que estão desativados os dispositivos de poder que o haviam confiscado; isto é, "a profanação desativa os dispositivos de poder, torna-os inoperantes, devolvendo o que foi confiscado ao uso comum, a sua condição originária" (BAZZANELA; ASSMANN, 2013, p. 199).

A partir da profanação, abre-se a esfera do puro (ou da pureza)[53]. Também aos romanos antigos, sabia-se que um lugar poderia ser considerado puro ao ser desvinculado de sua serventia aos deuses dos mortos, portanto, libertado das categorias de religioso ou sagrado. Algo restituído ao uso comum dos homens pode, portanto, ser classificado como puro. Pureza e profanação vinculam-se intimamente, a primeira – longe de ser uma propriedade natural – só pode ocorrer mediante um ato da segunda, isto é, de profanação (trata-se, pois, de uma propriedade relacional). Em

[53] Aqui pureza irá denotar a esfera relacional e não corresponde à substância. Agamben considera, por exemplo, o gesto como um "puro meio", pois esse estaria desvinculado da finalidade. A dança é um exemplo de gesto. De acordo com ele, o ato de dançar não se dirige a uma finalidade, nem é uma finalidade em si, mas é um ato de sustentação e exibição dos movimentos corporais. O gesto, como exibição da medialidade - o que torna o meio visível como tal, "faz aparecer o ser-em-um-meio do homem e, desse modo, abre-lhe a dimensão ética" (AGAMBEN, 2015b, p. 59). De igual modo, veja que Agamben retoma essa concepção a partir da definição de "pureza" para Benjamin, como ele deixa claro em *Estado de exceção* (2004, p. 94 e ss.), em que a pureza se dá entre algo exterior e o ato em questão – isto é, sempre uma relação.

outras palavras, a pureza, que corresponde ao uso comum de algo, está correlacionada ao ato de profanar.

"Usar" e "profanar", portanto, demonstram ter uma conexão estreita. "Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular" (AGAMBEN, 2007, p. 66). Devido a isso, Agamben pode localizar uma forma de "(re)usar" as coisas, anteriormente sagradas, em algo diametralmente oposto ao sagrado: trata-se do jogo.

> A maioria dos jogos que conhecemos deriva de antigas cerimônias sacras, de rituais e de práticas divinatórias que outrora pertenciam à esfera religiosa em sentido amplo. Brincar de roda era originalmente rito matrimonial; jogar com bola reproduz a luta dos deuses pela posse do sol; os jogos de azar derivam de práticas oraculares; o pião e o jogo de xadrez eram instrumentos de adivinhação. (AGAMBEN, 2007, p. 66-7)

Antes que se objete a oposição entre jogo-religião, pois ambos possuem ao longo da história certa contiguidade, é necessário compreender que o jogo provém do sagrado, mas sob a forma de sua inversão. E é a partir da análise da relação entre jogo e rito, realizada por Émile Benveniste, que Agamben percebe como o jogo quebra a unidade que caracteriza a potência particular do sagrado. A unidade do sagrado é dada pela articulação entre mito e rito. A conjunção entre o mito que narra a história e o rito que torna possível a encenação e a reprodução é abalada com o jogar (em sentido lúdico ou jocoso), pois "o jogo quebra essa unidade como *ludus*, ou jogo de ação, faz desaparecer o mito e conserva o rito; como *jocus*, ou jogo de palavras, ele cancela o rito e deixa sobreviver o mito" (AGAMBEN, 2007, p. 67).

O jogo não está, portanto, totalmente desvencilhado da esfera do sagrado, senão corresponde apenas à realização de metade da operação sacra – nesta execução, os mitos apresentam-se somente como meras palavras (*jocus*) e os ritos não passam de simples ações (*ludus*). Temos que, mais do que a incredulidade e a indiferença, aquilo que se opõe ao divino é da ordem da "negligência" – de um uso "descuidado" ou "distraído".

Lalande (1999, p. 975) assinala uma espécie de relação entre profano e sagrado:

> Mas tudo isto deve ser dito com algumas reservas porque também o sagrado deve em muitos casos evitar o contato com o profano. Resta que no caso em que eles se relacionem um e outro não agem do mesmo modo; o sagrado é a sede de uma potência, de uma energia que age sobre o profano, tal como agem um corpo eletrizado, uma mola tensa, enquanto que o profano só tem o poder de provocar a descarga dessa energia ou, em certos casos, de a inverter, fazendo-a passar de uma para outra das duas formas.

Profanar, portanto, é fazer um novo uso da energia/potência do sagrado, descarregando-a e operando-a pela metade – como no caso do jogo –, ou invertendo-a sob a forma de um novo uso, em que a separação é negligenciada. Agamben concebe o jogo como órgão (instrumento) da profanação. O jogo é aquilo que torna possível a liberação e o desvio da humanidade em relação à esfera do sagrado, contudo, sem aboli-la – pois parte dessa esfera passa a ser usada de um modo inteiramente especial. Longe de se tratar de uma nova dimensão utilitarista e de consumo, essa nova dimensão do uso pode ser aproximada à relação operada por crianças, as quais fazem usos peculiares dos mais diversos objetos que estejam ao alcance delas. De fato, crianças transformam em brinquedos itens pertencentes à esfera da economia, da guerra, do direito, da política etc.; isto é, atividades e objetos levados muito a sério pelos adultos tornam-se, improvisadamente e respectivamente, brincadeiras e brinquedos:

> É comum, tanto nesses casos como na profanação do sagrado, a passagem de uma *religio*, que já é percebida como falsa ou opressora, para a negligência como *vera religio*. E essa não significa descuido (nenhuma atenção resiste ao confronto com a da criança que brinca), mas de uma nova dimensão do uso que crianças e filósofos conferem à humanidade. (AGAMBEN, 2007, p. 67)

A afirmação benjaminiana presente no ensaio “Franz Kafka. No décimo aniversário de sua morte” de que o direito não mais exercido, mas estudado, é a porta da justiça (BENJAMIN, 2000, p. 103) é o paradigma proposto por Agamben para compreender esse novo uso: “da mesma forma que a *religio* não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas pelo jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade” (AGAMBEN, 2007, p. 67). Não cabe aqui reconstruirmos as intrincadas teses da filosofia de Walter Benjamin, no entanto, para compreendermos a interpretação que Agamben faz do conceito de violência divina, contido no ensaio benjaminiano intitulado *Zur Kritik der Gewalt*, é necessário que compreendamos alguns de seus argumentos, ao menos em suas linhas mais gerais.

No referido ensaio, Benjamin propõe-se a levar a cabo uma crítica da violência, isto é, a delimitação dos limites da violência em relação às esferas do direito e da justiça, bem como suas consequências na esfera da ética. Em meio à discussão acerca do uso da violência pelo direito, o autor berlinense depara-se com a aporia de

que: “toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade” (BENJAMIN, 2011, p. 138); resultando na necessidade de se localizar uma alternativa a essa circularidade violenta[54]. É neste momento em que é introduzida a figura da violência divina em oposição a violência mítica (do direito).

De acordo com Giacoia Jr. (2008, p. 41):

> O elemento talvez mais fecundo desse ensaio de Benjamin se encontra na distinção de um tipo especial de violência – a violência divina –, que não institui (*põe, setzt*) nem conserva o direito, senão que o depõe (*entsetzt*), dissolvendo o vínculo entre direito e violência. (GIACOIA JR., 2008, p. 41)

Agamben, em *O estado de exceção* (2004), correlacionou o direito, apenas estudado, à esfera da violência divina (*reine Gewalt*) benjaminiana; ele afirma que “ao desmascaramento da violência mítico-jurídica operado pela violência pura corresponde, no ensaio sobre Kafka, como uma espécie de resíduo, a imagem enigmática de um direito que não é mais praticado mas apenas estudado” (AGAMBEN, 2004, p. 97). Ao ler com atenção a passagem acima, percebemos que Agamben interpreta *reine Gewalt* como “violência pura”, isto é, a “violência divina” proposta por Walter Benjamin como alternativa às violências que instituem ou conservam o direito. Isto é essencial para compreendermos tanto a possibilidade de interpretação de um conceito tão hermético como “*reine Gewalt*” quanto a correlação deste com a profanação.

Primeiramente, retomemos o que foi dito acima acerca do conceito de puro. À esfera da pureza, aberta pela profanação, corresponde o *locus* ou objeto restituído ao comum. Logo, algo que foi profanado e desapropriado da esfera sacra é considerado algo puro. Neste sentido, propomos ler a “violência pura” como uma espécie de poder comum. Afinal, “a violência divina se opõe à violência mítica [...] se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites” (BENJAMIN, 2011, p. 150).

De que forma uma violência chamada divina pode aniquilar as fronteiras, se aquilo que caracteriza o sagrado/religioso é o estabelecimento da separação? O que resta desta deposição do direito? Com relação à primeira questão, recorremos à leitura do *Fragmento teológico-político* de Benjamin. Nele, o autor berlinense deixa

---

[54] Nas palavras de Benjamin (2011, p. 139), “aos meios de toda espécie que estão em conformidade com o direito e àqueles que não estão – e que são, todos, violência – podem ser confrontados, como meios puros, os não-violentos.”

clara a intransponibilidade entre as esferas histórica (profana) e messiânica (religiosa); sugerindo inclusive a imagem de uma seta orientada em sentidos opostos, em direção a um dos lados está a *dynamis* do profano e diametralmente oposta está a intensidade messiânica. Entretanto, a força que impulsiona a *dynamis* profana gera um impulso contrário também que, ao mesmo tempo, fortalece a intensidade messiânica: "o profano não é, assim, categoria de tal reino, mas é uma categoria [...] da mais imperceptível forma do aproximar desse reino" (BENJAMIN, 2016, p. 24).

Essa ligação indireta dos gestos humanos com o divino é a chave para compreender a *reine Gewalt*. Note-se que no *Fragmento*, Benjamin recorre à expressão "imperceptível forma do aproximar", isto é, trata-se do desenrolar histórico com todos os obstáculos, embaraços e vicissitudes que podem levar à aproximação com o messiânico, sempre orientando-se "a ordem do profano [...] pela ideia da felicidade" (BENJAMIN, 2016, p. 23). Também a violência divina (ou pura) goza dessa imperceptibilidade, pois "apenas a violência mítica, não a divina, será reconhecida como tal com certeza, a não ser por efeitos incomparáveis, pois a força expiatória da violência não é clara aos olhos dos homens (BENJAMIN, 2011, p. 156). A *reine Gewalt*, portanto, é divina por seus efeitos, mas "pura" e profanadora em seu fundamento. A partir desta percepção, podemos tentar responder à segunda questão.

Esta característica arrebatadora da violência divina traz a lume não um novo direito, mas um novo uso, uma nova possibilidade de se acessá-lo, não como objeto de dominação e sujeição, mas de estudo: "o importante aqui é que o direito – não mais praticado, mas estudado – não é a justiça, mas só a porta que leva a ela. O que abre a passagem para a justiça não é a anulação, mas a desativação e a inatividade do direito – ou seja, um outro uso dele" (AGAMBEN, 2004, p. 98). Unindo as categorias do jogo profano e do estudo, o direito faria parte de um jogo estudioso:

> Um dia, a humanidade brincará com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de um uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele (AGAMBEN, 2004, p. 98)

Direito deposto não é direito completamente anulado. O direito que sobrevive à deposição, após ser profanado, tem como paradigma a deposição messiânica da lei. A desativação messiânica da lei, como vimos acima, é dada pela divisão nomística fundamental operada pelo conceito de resto paulino. Se o princípio da lei é a divisão, a separação entre o permitido e o proibido, entre o dentro e o fora, o resto entre Judeus

e não-Judeus está para além deste binômio, pois trata-se de divisão da divisão; logo, “o resto é uma exceção elevada ao extremo, levada à sua formulação paradoxal” (AGAMBEN, 2016b, p. 124).

O estado de exceção radicalizado na concepção paulina não estabelece mais um dentro e um fora, pois a lei corresponde, desta forma, ao gesto que a torna inoperosa pela fé, levando-a ao seu cumprimento. O cumprimento da lei messiânica é o estabelecimento de uma justiça sem lei: “uma justiça sem lei não é a negação, mas a realização e o cumprimento – o *pleroma* – da lei.” (AGAMBEN, 2016b, p. 124). O estado de deposição da lei e do direito corresponde à instauração de um estado exceção efetivo capaz de fazer frente à expansão fascista de nossa época, conforme advertência de Benjamin na VIII tese sobre o conceito de história.

O uso também foi contaminado pelas esferas do direito (propriedade) e da economia (consumo), que lhe atribuíram valoração. Como um bem que pode ser quantificado, medido, etiquetado, o uso pode ser apropriado e submetido à ordem jurídica. Isto inclui o uso do próprio corpo, de nossas vidas que passaram a ser potencialmente *homines sacris*, por isso “profanar é assumir a vida como jogo, jogo que nos tira da esfera do sagrado, sendo uma espécie de inversão do mesmo” (ASSMANN, 2007, p. 13). A profanação, como contradispositivo (AGAMBEN, 2009, p. 45), na forma do estudo e do jogo é a tarefa libertadora que pode nos permitir ter acesso à ideia, “àquela da felicidade, isto é, à ideia de um ilimitado crescimento e potenciação dos valores vitais” (AGAMBEN, 2012, p. 18-19).

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a.

AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006a.

AGAMBEN, Giorgio. **A potência do pensamento:** ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a.

AGAMBEN, Giorgio. **Autoritratto nello studio.** Roma: nottetempo, 2017c.

AGAMBEN, Giorgio. **Categorias italianas:** estudos de poética e literatura. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Che cos'è la filosofia?** Macerata: Quodlibet, 2016a.

AGAMBEN, Giorgio. Introductory Note on the Concept of Democracy. In: **Democracy in what state?** New York-USA: Columbia University Press, 2011, p. I-5.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção.** 2ª. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. **Entrevista com Giorgio Agamben**. Entrevistadora: Flávia Costa. Rev. Dep. Psicologia. UFF, Niterói, v. 18, n. 1, p. 131-136, Junho, 2006b. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rdpsi/a/qfWSyKkKcpMDVxy3Bj5Vmzz/?lang=pt>. Acessado em 31 Dez. 2020. https://doi.org/10.1590/S0104-80232006000100011.

AGAMBEN, Giorgio. **Giorgio Agamben: a democracia é um conceito ambíguo** [Entrevista]. Trad. de Selvino J. Assmann. Boitempo, São Paulo, realizada em 17 nov. 2013, *on-line*. Disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/. Acessado em 29 abr. 2020.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**: Destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. **Le commun: comment em faire usage.**Revista Multitudes, jul. 2004. Disponível em: <https://www.multitudes.net/le-commun-comment-en-faire-usage/>. Acessado em 15 abr. 2020.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fins:** Notas sobre a política. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2015b.

AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015c.

AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

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

AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta**: um comentário à Carta aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016b.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos.** São Paulo: Boitempo, 2017b.

AGAMBEN, Giorgio. **O aberto**. O homem e o animal. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017d.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaio. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações.** São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum:** sobre o método. São Paulo: Boitempo, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. Tra il diritto e la vita. In.: THOMAS, Yan. **Il valore delle cose**. Macerata: Quodlibet, 2015d. pp. 7-18.

AGAMBEN, Giorgio. **Uma biopolítica menor**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

ALMEIDA, Davi da Costa. **Paradigmas do Estado moderno:** biopolítica, governamentalidade e ética em Giorgio Agamben. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

ANDRADE, Débora El-Jaick. "O país onde não se pode mencionar o proletariado": reflexões de Bertolt Brecht sobre os trabalhadores alemães e o fascismo. **História (São Paulo) v.37**, 2018. Disponível em < https://doi.org/10.1590/1980-4369e2018003>. Acessado em 07 maio 2021.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. **De Anima**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. **Política.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ASSMANN, Selvino José. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 07-14.

BARBOSA, Jonnefer. **Política e tempo em Giorgio Agamben.** São Paulo: EDUC, 2014.

BENJAMIN, Walter. **A modernidade e os modernos.** 2 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

BENJAMIN. Walter. **Escritos sobre mito e linguagem.** São Paulo: Duas Cidades - Ed. 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política:** ensaios sobre literatura e história da cultura. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão.** Edição e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011b.

BENJAMIN, Walter. **Passagens.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BACKMAN, J. Aristotle. In: KOTSO, Adam; SALZANI, Carlo (Orgs.). **Agamben's Philosophical Lineage**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2017, p. 15-24.

BARROS, Alberto R. G. Jean Bodin: o conceito de soberania. In: FILHO, Agassiz. A.; BARROS, Vinicius S. C. (Orgs.). **Novo Manual de Ciência Política.** São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

BAZZICALUPPO, Laura. **Biopolítica:** um mapa conceitual. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2017.

BIGNOTTO, Newton. A gênese de um conceito. In: KRITSCH, Raquel. **Soberania**: a construção de um conceito. São Paulo: Humanitas, 2002.

BRUM NETO, Benjamim. **Soberania e Biopolítica em Giorgio Agamben.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Paraná. Curitiba: Departamento de Filosofia, 2016.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben:** uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

COLLI, Giorgio. **O nascimento da filosofia.** 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

COSTA, Wesley. A linguagem como *Medium* em Walter Benjamin. **Profanações**, v. 7, p. 267-286, 3 jul. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.24302/prof.v7i0.2745>. Acessado em 29 dez. 2020.

D'URSO, Flavia. **Perspectivas sobre a soberania em Carl Schmitt, Michel Foucault e Giorgio Agamben***.* Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: Departamento de Filosofia, 2014.

FILHO, Wilson Roberto Theodoro. **O abandono da constituição:** Soberania e Poder Judiciário no paradigma biopolítico. Tese (doutorado) – Universidade de Brasília. Brasília: Departamento de Direito, 2011.

FINLAYSON, James Gordon. "Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle. In: **The Review of Politics**, vol. 72, n. 1, 2010, p. 97-126. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/25655892>. Acessado em 28 abr. 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FRANCO, Antonio de Puente y; DIAZ, José Francisco. **Historia de las Leyes, Plesbicitos y Senadoconsultos mas notables:** desde la fundacion de Roma hasta Justiniano. Madrid: Imprenta D. Vicente de Lalama, 1840.

FOWLER, William Warde. **O significado original da palavra Sacer.** Porto Alegre: Café e Fúria, 2017.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz:** o arquivo e a testemunha. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 9-17.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin.** São Paulo: Perspectiva, 2011.

GIACOIA, JR., Oswaldo. **Agamben: por uma ética da vergonha e do resto.** São Paulo: n-1 edições, 2018.

GIACOIA, JR., Oswaldo. Notas sobre o direito, violência e sacrifício. In: **Dois Pontos**, Curitiba, vol. 5, n. 2, p. 33-47, outubro, 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/14659>. Acesso em 10 fev. 21.

GIACOIA, JR., Oswaldo. Messianismo e política em Giorgio Agamben. In: **Reflexão**, Campinas, 40(1):7-20, jan./jun., 2015. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/viewFile/3229/2140>. Acesso em 10 fev. 21.

GONZAGA, Solange M. N. **O homem como Marionete dos deuses:** Uma leitura das *Leis* de Platão. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas: Departamento de filosofia, 2006.

HOBBES, Thomas. **Leviatã**, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

JAEGER, Werner. **Paideia:** A formação do homem grego. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JAREK, Márcio. **A constelação vida**: política e linguagem na juventude de Walter Benjamin. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia, 2016.

JAREK, Márcio. Sobre niilismo e felicidade em alguns escritos políticos de Walter Benjamin. In: **Cadernos Benjaminianos**, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 77-90, 2018.

KAFKA, Franz. **O processo**. Lisboa, Portugal: LeYa, 2009.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KERVÉGAN, Jean-François. **Hegel, Carl Schmitt:** o político entre a especulação e a positividade. Barueri: Manole, 2016.

LAGES DE CASTRO, Flávia. **História do Direito Geral.** Rio de Janeiro: Editora Lumens Juris, 2007, p. 112.

LALANDE. André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LE DURANTAYE, Leland. **Giorgio Agamben:** A Critical Introduction. California: Stanford University Press, 2009.

LEMKE, Thomas. **Biopolítica:** críticas, debates e perspectivas. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018.

LEVI, Primo. **A trégua.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes.** São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MOMMSEN, Theodor. **Historia de Roma I**. Barcelona-Espanha: RBA, 2005.

MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica (Ed.). **The Agamben Dictionary**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2011.

NANCY, Jean-Luc. **L'impératif catégorique.** Paris: Flammarion, 1983.

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

NEGRI, Antonio. Resenha de A linguagem e a morte**.** In: **Revista Lugar Comum**. N. 27. Janeiro de 2011, p. 336-337. Disponível em: <http://uninomade.net/wp-content/files_mf/112203120918Lugar%20Comum_27_completa.pdf>. Acessado em 21 de abr. de 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra:** grandes mestres do pensamento, 4º volume. Espírito Santo: Editora Formar, s.d.

OLIVEIRA, Samuel Rocha de. Por que o céu é escuro à noite? Considerações geométricas com um olhar histórico e pedagógico do paradoxo de Olbers. **Revista Brasileira de Ensino de Física**, vol. 42. p. 1-9. Disponível em < https://doi.org/10.1590/1806-9126-RBEF-2020-0381> Acessado em 20 abr. 2021.

PAES, Elpidio Ferreira. Estrutura e evolução da família romana. **Revista da Faculdade de Direito de Pôrto Alegre**, n. 5, p. 19-24, 1971.

PLATÃO. **As Leis.** Bauru: Edipro, 1999.

PLATÃO. **Górgias.** Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2002a.

PLATÃO. **Protágoras.** Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2002b.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PINHEIRO, Alexandre Sousa. A ditadura em Carl Schmitt. In: MORAIS, Carlos Blanco de; COUTINHO, Luís Pereira (Orgs.). **Carl Schmitt Revisitado**. Lisboa: Instituto de Ciências Jurídico-Políticas, 2014.

PINTO JR., Conselheiro João José. **Curso elementar de Direito Romano.** Recife: Typographia Economica, 1888.

RAMALHO, Nathan. **Carl Schmitt e a oposição entre Terra e Mar**: elementos para uma filosofia política do espaço global. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal Fluminense. Niterói: Departamento de Filosofia, 2018.

RIBEIRO, Renato Janine. **Hobbes: o medo e a esperança**. In: Os clássicos da política, volume 1. Organizado por Francisco C. Weffort. São Paulo: Ática. 2006.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. «Do homo sacer ao iustitium: deslocamentos na interpretação do direito romano na filosofia de Giorgio Agamben», in **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis.** Vol. 10, n. 2, 2013, Jul/Dez, pp. 238-262 Florianópolis. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/29079>. Acessado em 25 abr. 2020.

SÁ, Alexandre Franco de. Carl Schmitt: ordem e decisão diante do conflito. In: SGANZERLA, Anor; VALVERDE, Antonio José Romera; FALABRETTI, Ericson (Orgs.). **O pensamento político em movimento**: ensaios de filosofia política. Curitiba: PUCPRESS, 2018.

SALZANI, Carlo. Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio. In: **Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio.** Vol. 9, nº 1, 2015, 268-280. Disponível

em: <http://www.rifl.unical.it/index.php/rifl/article/view/277>. Acessado em: 28 abr. 2020.

SALZANI, Carlo. **Introduzione a Giorgio Agamben.** Genova: Il melangolo, 2013.

SALZANI, Carlo. Quodlibet: Giorgio Agamben's Anti-Utopia. In: **Utopian Studies**, Vol. 23, No. 1, 2012. p. 212-237.

SANTOS, Maria J. dos; SANTOS, Carlos A. P. dos. Poder e trabalho no campo de concentração de Ipu. **Revista Historiar. Vol. 06, N. 10**, Ano 2014.1. p. 06-18. Disponível em <https://historiar.uvanet.br/index.php/1/article/view/133/123>. Acessado em 08 de jul. 2021.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política.** In: A crise da democracia parlamentar. São Paulo: Scritta, 1996.

SCHMITT, Carl. **O nomos da Terra:** No direito das gentes do jus publicum europæum. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2014.

SOUKI, Nádia. **Behemoth contra Leviatã:** guerra civil na filosofia de Thomas Hobbes. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. **O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2015.

WEBER, Max. **Ensaios de sociologia.** 5. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.