

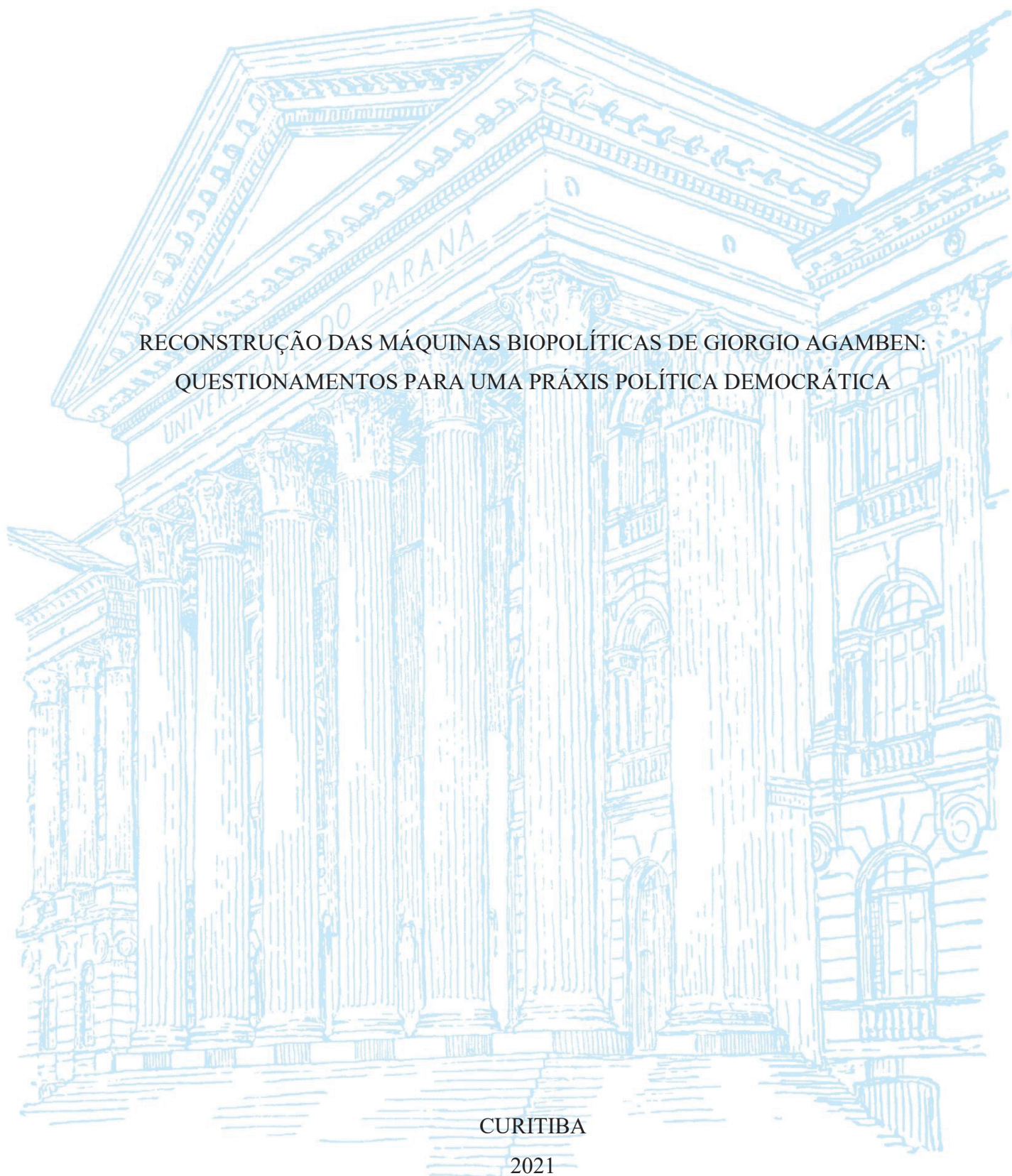
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

MATHEUS MACIEL PAIVA

RECONSTRUÇÃO DAS MÁQUINAS BIOPOLÍTICAS DE GIORGIO AGAMBEN:
QUESTIONAMENTOS PARA UMA PRÁXIS POLÍTICA DEMOCRÁTICA

CURITIBA

2021



MATHEUS MACIEL PAIVA

RECONSTRUÇÃO DAS MÁQUINAS BIOPOLÍTICAS DE GIORGIO AGAMBEN:
QUESTIONAMENTOS PARA UMA PRÁXIS POLÍTICA DEMOCRÁTICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, relacionada à Linha de Pesquisa Ética e Política.

Orientador: Prof. Doutor André de Macedo Duarte

CURITIBA – PARANÁ
2021

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Paiva, Matheus Maciel

Construção das máquinas biopolíticas de Giorgio Agamben :
questionamentos para uma práxis política democrática. / Matheus
Maciel Paiva. – Curitiba, 2022.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação em Filosofia) – Universidade Federal
do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia.

Orientador : Prof. Dr. André de Macedo Duarte.

1. Agamben, Giorgio, 1942-. 2. Ciência política. 3. Soberania.
4. Estado de direito. I. Duarte, André de Macedo, 1966-.
II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação
em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

ATA Nº003/2022

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA**

No dia quinze de fevereiro de dois mil e vinte e dois às 10:00 horas, na sala virtual, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **MATHEUS MACIEL PAIVA**, intitulada: **RECONSTRUÇÃO DAS MÁQUINAS BIOPOLÍTICAS DE GIORGIO AGAMBEN: QUESTIONAMENTOS PARA UMA PRÁXIS POLÍTICA DEMOCRÁTICA**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: ANDRÉ DE MACEDO DUARTE (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), RODRIGO PONCE SANTOS (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC/RIO). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: Observações: A banca examinadora aprova com louvor a pesquisa e exalta sua qualidade acadêmica, sugerindo sua publicação em formato de artigos científicos. Sugere-se ainda que esta Dissertação represente a PGFILOS/UFPR em prêmios acadêmicos (ANPOF/CAPES).

CURITIBA, 15 de Fevereiro de 2022.

Assinatura Eletrônica

10/03/2022 10:03:28.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

10/03/2022 12:38:31.0

RODRIGO PONCE SANTOS

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

06/04/2022 12:02:02.0

BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC/RIO)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **MATHEUS MACIEL PAIVA** intitulada: **RECONSTRUÇÃO DAS MÁQUINAS BIOPOLÍTICAS DE GIORGIO AGAMBEN: QUESTIONAMENTOS PARA UMA PRÁXIS POLÍTICA DEMOCRÁTICA**, sob orientação do Prof. Dr. ANDRÉ DE MACEDO DUARTE, 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, 15 de Fevereiro de 2022.

Assinatura Eletrônica

10/03/2022 10:03:28.0

ANDRÉ DE MACEDO DUARTE

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

10/03/2022 12:38:31.0

RODRIGO PONCE SANTOS

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

06/04/2022 12:02:02.0

BETHANIA DE ALBUQUERQUE ASSY

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC/RIO)

*Não: devagar.
Devagar, porque não sei
Onde quero ir.
Há entre mim e os meus passos
Uma divergência instintiva.
Há entre quem sou e estou
Uma diferença de verbo
Que corresponde à realidade.
Álvaro de Campos.*

*Mas devo avisar. Às vezes começa-se a brincar de pensar,
e eis que inesperadamente o brinquedo é que começa a
brincar conosco. Não é bom. É apenas frutífero.
Clarice Lispector.*

AGRADECIMENTOS

A tentativa de arrolar a totalidade das pessoas, e vínculos sociais, que foram significativos para confecção do presente trabalho, se mostra desde já fada ao fracasso. Assim, espero ao menos mencionar nominalmente aqueles que contribuíram, em maior ou menor grau, de modo direto ou indireto, para que esta dissertação pudesse se concretizar. Haja vista, ainda, o cenário pandêmico dentro do qual o trabalho foi inteiramente realizado.

Agradeço primeiramente, e sobretudo, ao professor Dr. André de Macedo Duarte, pela orientação realizada no período do mestrado. Apesar do distanciamento social e dos desafios impostos pela pandemia, sempre esteve disponível para orientar-me no caminho tortuoso e, por vezes, incerto que fora trilhado durante a elaboração da dissertação.

Ao professor Dr. Edson Vieira da Silva Filho, agradeço às orientações durante minha graduação em Direito. Meu contato com o campo da pesquisa científica, assim como com as primeiras bases teóricas aprofundadas, não seria possível sem sua presença na minha vida acadêmica.

À minha família, que mesmo indiretamente me proporcionou as estruturas sem as quais não seria possível minha formação acadêmica.

Agradeço aos meus amigos da Filosofia, sobretudo, Gregory Augusto (UFABC) e Rodrigo Floriano (UFSJ), tanto pela amizade quanto pelas conversas que, desde sempre, me auxiliaram e me enriqueceram quanto à compreensão dos debates filosóficos.

Aos meus amigos do Direito, em especial, Pedro Henrique da Silva Carlos, Mariana Pereira Rodrigues e Izabella Vergillio, que sempre estiveram ao meu lado, mesmo com o fim da graduação.

Agradeço à Arielli Ribeiro de Moura Caldas, pela amizade *sui generis* sem a qual minha vida – não apenas acadêmica – seria por demais tortuosa, enfadonha e desgostosa. Todo o apoio que me dera, tanto nas conversas mais espinhosas quanto nos momentos de descontração, foi fundamental para manter-me firme em todo os processos e desafios que a vida impõe.

Não posso deixar de agradecer ao Dr. Benjamim Brum Neto, pela participação na banca de qualificação, e o suporte que me dera na tentativa de compreensão e desobstrução do pensamento de Agamben.

Agradeço, também, ao Dr. Rodrigo Ponce Santos, por estar presente na banca de qualificação e defesa da dissertação. Suas observações e críticas foram importantes para a estruturação final do trabalho.

Agradeço à Dra. Bethânia de Albuquerque Assy, por aceitar participar da banca de defesa da dissertação.

À CAPES, agradeço pelo financiamento, com bolsa de pesquisa, durante todo o período do curso de Mestrado.

Por fim, agradeço à Universidade Federal do Paraná, especificamente o Programa de Pós-Graduação em Filosofia e todos aqueles que o compõe, por garantir e proporcionar que todas as demandas burocráticas e administrativas fossem resolvidas. Menciono, especialmente, o Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo, o Dr. Joel Thiago Klein e Aurea Junglos.

RESUMO

O presente trabalho tem por intenção abordar o pensamento agambeniano a partir de dois elementos presentes no empreendimento *Homo Sacer*. Tais elementos são provenientes do conceito de máquina-dispositivo elaborado por Agamben, fruto de suas análises sobre o pensamento de Michel Foucault e da biopolítica. As máquinas-dispositivo são dispositivos bipolares, no qual cada um destes polos se encontra em constante tensão com seu oposto, produzindo zonas cinzentas. É possível identificar várias máquinas-dispositivo no pensamento de Agamben, por razões metodológicas do próprio autor. As duas máquinas trabalhadas são a jurídico-política e a antropogênica. No primeiro capítulo realiza-se uma reconstrução do pensamento agambeniano sobre o estado de exceção, sendo este o produto da máquina jurídico-política, constituída pelos polos *nomos* e anomia. Ou seja, a reconstrução tem em vista compreender o funcionamento do dispositivo agambeniano e suas tendências analíticas com relação à política. O segundo capítulo remete-se à máquina antropogênica que tenciona os polos da *animalitas* e *humanitas*, produzindo o homem e o *homo sacer*. Neste momento, o trabalho transita para um campo ontológico de investigação. A máquina antropogênica surge em uma obra ensaística do autor, denominada *O Aberto: o homem e o animal*, não pertencente ao projeto *Homo Sacer*. Há o trabalho de integrá-la neste, o que se faz a partir da obra *O uso dos corpos*. Neste momento, dialoga-se com autores fundamentais para Agamben, principalmente Aristóteles – sua análise sobre a alma e sua doutrina do ato e potência – e as investigações heideggerianas sobre as teses “o animal é pobre de mundo” e o “homem é formador de mundo”, inseridas na obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*. A intenção de Agamben é estagnar as máquinas-dispositivo e, portanto, interromper os processos biopolíticos e tanatopolíticos. As propostas agambenianas para realização de sua intenção são analisadas ao final deste capítulo, a partir da ontologia modal desenvolvida pelo autor e de base espinosista. O terceiro capítulo tem por objetivo investigar criticamente os caminhos agambenianos e suas fronteiras. Dialoga-se com outros autores, como Heidegger, mas também Foucault, Dardot e Laval, Judith Butler entre outros. Assim, pretende-se identificar a utilidade e os limites do pensamento de Agamben no contexto político atual, da democracia representativa.

Palavras-chave: Agamben; antropogênese; exceção; máquina; política.

ABSTRACT

The present work has the intention to approach the agambenian thought from two elements present in the *Homo Sacer* enterprise. Those elements are coming from the concept of machine-device elaborated by Agamben, product of his analysis about Michel Foucault thought and biopolitics. The machine-device is bipolar devices in which each pole is in constant tension with their opposite, producing gray areas. It is possible to identify several machine-devices in Agamben thought, for methodological reasons of the author himself. The two machines worked is the legal-political and the anthropogenic. In the first chapter, a reconstruction of the agambenian thought about exception state is performed, being these the product of legal-political machine, constituted by the *nomos* and *anomie* poles. In other words, the reconstruction has in view to understand the operation of agambenian device and his analytical tendencies on relation to politics. The second chapter refers to the anthropogenic machine whose tensions the *animalitas* and *humanitas* poles, producing the human being and the *homo sacer*. At this moment, the work transit to an ontological field of investigation. The anthropogenic machine appears in an essay work of author, called *The Open: Man and Animal*, not belonging to the *homo sacer* project. There is the effort to integrate it on these, what is done from *The use of bodies* work. At this moment, dialogue with fundamental author to Agamben, mainly Aristotle – his analysis about the soul and the doctrine of act and potencie – and heideggerians investigations about “the animal is poor of world” and “the man is world maker” thesis, inserted in *The fundamental concepts of metaphysics* work. The Agamben’s intention is to stagnate the machine-devices and therefore interrupt the biopolitics and tanatopolitics process. The agambenian proposal to realize his intention is analyzed in the end of this chapter from the modal ontology with espinosian bases. The third chapter aims to investigate critically the agambenian ways and borders. Dialogues with others authors, as Heidegger, but Foucault, Dardot and Laval, Judith Butler among others too. Therefore, it is intended to identify the usefulness and limits of Agamben’s thought on the current political context, of representative democracy.

Keywords: Agamben; anthropogenesis; exception; machine; politics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. A MÁQUINA JURÍDICO-POLÍTICA E <i>HOMO SACER</i>	21
1.1. Resignificação do conceito de exceção e o <i>status necessitas</i>	23
1.2. Apontamentos Históricos do paradigma de exceção	27
1.3. Entre Schmitt e Benjamin: o lugar da soberania em Agamben	40
1.4. Estrutura jurídico-política do paradigma de exceção	49
1.5. A relação de <i>bando</i> e o modelo contratualista do Estado-nação	54
1.6. O ser-para-a-morte do <i>homo sacer</i>	66
2. A MÁQUINA ONTOLÓGICO-POLÍTICA: ANTROPOGÊNESE	77
2.1. A máquina antropogênica de Giorgio Agamben	79
2.1.1. Pós-história de Kojève e o estado de exceção	82
2.1.2. Aristóteles e a cisão da “vida” na filosofia primeira	85
2.2. Investigações sobre a essência da animalidade e o <i>zôon politikòn</i>	90
2.3. As tonalidades afetivas (<i>Stimmungen</i>): tédio profundo	103
2.4. A destruição do uso (<i>chrestai</i>) e seu primado em Agamben	116
2.5. A aposta de Agamben: a ontologia modal e forma-de-vida	127
3. QUESTIONAMENTOS E REFLEXÕES: AS FRONTEIRAS DE AGAMBEN	132
3.1. Sobre o cuidado (<i>Sorge</i>) heideggeriano	132
3.2. Instrumento animado e responsabilidade ontológica	136
3.3. Figuras empíricas do <i>Homo Sacer</i> : o fenômeno biopolítico	147
3.4. Aproximações entre o <i>homo sacer</i> e <i>homo oeconomicus</i> (neoliberal)	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS	170
REFERÊNCIAS	181

INTRODUÇÃO

Pensar a dinâmica biopolítica na atual conjuntura histórica foi o principal desafio da presente dissertação. Para tanto, o pensamento do italiano Giorgio Agamben foi o ponto de apoio e norte para o desenvolvimento das análises, sem, entretanto, pressupor uma leitura exegética de suas obras e, portanto, comprometida estritamente com seus diagnósticos e posicionamentos jusfilosóficos. Tratou-se de, primeiramente, reconstruir parte do pensamento agambeniano, em maior grau aquele do projeto *Homo Sacer* e, posteriormente, levantar questionamentos quanto às fronteiras e aporias existentes na reflexão de Agamben. Desta maneira, abre-se um diálogo com outros autores, como Heidegger, Foucault, Butler, Arendt, Romandini, entre outros. Tais diálogos perpassam todo o percurso do trabalho e encontram pontos de confluência mais explícita no terceiro capítulo. Já não é novidade a complexidade e amplitude dos trabalhos de Agamben, que transitam da estética à ontológica, passando por reflexões teológicas e sobre filosofia do direito; sua influência aristotélica e heideggeriana, as leituras de textos medievais e obras modernas centrais, bem como o debate com autores contemporâneos, como Arendt, Benjamin, Schmitt, entre outros. Isso se traduz, para além do leque variado da erudição do autor, num ponto relevante de seu pensamento: a interdisciplinariedade.

Na pretensão de realizar um diagnóstico apurado da realidade, em especial a contemporânea, apresenta-se cada vez mais urgente e necessário atentar para o intercâmbio e as zonas de fronteira entre diversas áreas do saber, as quais oferecem diversos marcos de leitura e compreensão dos fenômenos, a partir de seus respectivos arcabouços gnosiológicos. Por outro lado, são evidentes as limitações analíticas de tal metodologia científica, uma vez que se mostra árduo – ou mesmo impossível – conquistar um domínio absoluto em todos os campos da episteme. Entretanto, pesquisas como a aqui realizada evidenciam simultaneamente a necessidade de atentar à interdisciplinariedade, bem como à possibilidade de circunscrição dos limites nos quais ela se dará. Esse é um estado-de-coisas que pode ser vislumbrado no próprio campo da biopolítica. Isto é, um âmbito de estudos que pretende investigar a correlação de dois polos fundamentais – a vida e a política – sustentando outras dinâmicas de poder que perpassam os sujeitos, o corpo social e o próprio ente estatal. Deste modo, o campo da biopolítica sugere a importância de se desenvolverem operadores conceituais capazes de diagnosticar de maneira mais aguçada fenômenos que se dão neste limiar indissociável e fundamental, no qual se colocam em questão, por exemplo, o problema da relação entre o poder soberano e o biopoder,

além de um leque de campos de investigação que podem estar mais ou menos voltados para os respectivos polos constituintes da área.

Essa intercambialidade entre diferentes campos de saber está presente nas obras de Giorgio Agamben; por exemplo, em *O Aberto*, que investiga as relações entre a humanidade e a animalidade a partir de diversas perspectivas, sejam elas biológicas e zoológicas, como também teológicas, filosófico-políticas e ontológicas. A investigação sobre as bases que constituem o enquadramento do que é, propriamente, a vida humana e a vida animal, esboça sua relevância no momento em que se conclui que o fundamento da política é a vida e, portanto, qualquer modificação do estatuto do homem corresponde a uma redefinição das diretrizes políticas (Agamben, 2017a, p. 231) – vale ressaltar que, a partir do que foi aqui argumentado, o inverso também é válido. Ou seja, a análise de determinado fenômeno mantém em aberto uma multiplicidade de caminhos epistêmicos possíveis para sua compreensão; seja pela tentativa de apreendê-lo tendo em vista os desdobramentos históricos provenientes do próprio movimento existencial-temporal, ou explorando-o de maneira mais abrangente. Tais foram as tentativas de interpretação de dois conceitos, ou melhor, paradigmas centrais do pensamento de Agamben na presente dissertação, i. e., o estado de exceção e o *homo sacer*.

O problema geral da pesquisa foi identificar como o pensamento de Agamben pode ser útil para analisar a conjuntura política atual. Ou seja, qual a aplicabilidade de seu arcabouço teórico na leitura da realidade do Estado democrático de direito (ou liberal). No mesmo sentido, quais os limites e aporias que a proposta de Agamben enfrenta ao se pensar uma práxis democrática e como seria possível contorná-las. Isso se realizou a partir destes dois paradigmas agambenianos, que foram interpretados e, em alguns momentos, reinterpretados ou ligeiramente modificados, a fim de se enquadrarem no movimento argumentativo desenvolvido. Deste modo, a fim de corroborar tal construção, foi importante manter ativo um diálogo entre Agamben e outros pensadores. Na ausência de um compromisso estritamente exegetico, também foi possível trazer autores que se posicionam, em maior ou menor grau, contra Agamben, como Judith Butler e Fabián Ludueña Romandini. Para além de outros pontos de crítica, ambos tomam distância de Agamben, cada qual a seu modo, por exemplo, quanto ao conceito de vida nua – aquela vida pertencente ao *homo sacer*. Com respeito a Butler, a autora reconhece que o poder soberano, portanto, do Estado, bem como a condição da exceção, se exercem enquanto capacidade para exclusão de determinado conjunto de vidas para fora da comunidade política (Butler, 2020, p. 40), ou seja, tais vidas não seriam mais políticas (*biòs*), mas apenas biológicas (*zoé*). Há, assim, um processo de despolitização da vida que acarreta em um eclipse no tratamento do próprio problema, uma vez que o conceito de vida nua “apaga do

político as questões de gênero, o trabalho servil e a reprodução do campo” (*idem*, p 41). Butler parece corroborar a proposta de leitura da presente dissertação, na qual a vida nua não deve ser compreendida como apolítica, mas como detendo um *status* político específico, referente ao *homo sacer*. Deste modo, presume-se tornar mais adequada a aplicação de tal paradigma agambeniano na realidade política do Estado de direito.

Talvez seja o caso de dizer que uma das operações centrais e cruciais do poder soberano é a capacidade de suspender os direitos de indivíduos ou grupos ou de excluí-los da comunidade política. Se alguém é excluído, passa a integrar um espaço ou condição de vida nua, e a *bios* da pessoa não está mais vinculada a seu *status* político. “Político” aqui se refere à possibilidade de filiação às categorias da cidadania. Mas será que esse movimento não coloca, precisamente, uma restrição jurídica inaceitável ao político? [...]. Podemos argumentar que o problema em si é que a vida se tornou separada do político [...], mas tal formulação presume que a política e a vida se juntam apenas, e sempre, no que se refere à cidadania e, então, restringe todo o domínio do biopoder, no qual questões de vida e morte são determinadas por outros meios. (Butler, 2020, p. 42/3).

Isso leva a outro ponto crucial: a diferenciação da dinâmica biopolítica e, no caso preciso de Agamben, do estado de exceção, presente num Estado Totalitário ou autoritário e, por outro lado, num Estado democrático de direito. Agamben, já na obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, aproxima esses dois modelos/organizações de Estado a partir mesmo de sua análise do problema da soberania e da exceção, enquanto um dispositivo necessário para constituição da própria estrutura do Estado-nação moderno. Trata-se, em suma, da “tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo” (Agamben, p. 17/8). De qualquer forma, o autor possui consciência do problema da “liquidação” ou “achatamento” das diferenças entre tais formas de organização política, pugnando, assim, pela necessidade de uma firmeza ou cuidado analítico historiográfico. Tal aproximação permite, evidentemente, muitos ganhos analíticos, como a crítica ao poder soberano e ao uso do dispositivo de exceção, às práticas de extermínio e segregação política de grupos sociais, etc. Entretanto, parece que o próprio autor não é capaz de discernir as dinâmicas biopolíticas, e mesmo tanatopolíticas, próprias a cada um dos modelos de Estado. Ou seja, é preciso ter em mente que o dispositivo de exceção, apesar de, como pressuposto, ter se tornado regra na política ocidental, não age de maneira idêntica em ambos os cenários, o democrático e o totalitário. No mesmo sentido, o paradigma do *homo sacer* não se subsume ou se reduz ao *muçulmano* – figura empírica daquele, presente nos *Lager* nazistas – mas surge com especificidades que devem ser observadas para uma adequada compreensão do fenômeno. Em democracias, as práticas voltadas à organização, gerenciamento, controle do homem-espécie se dão a partir de dinâmicas diversas daquelas existentes no Estado Totalitário. Enquanto neste é possível observar um exercício comissivo, no Estado democrático de direito ele se apresenta de maneira omissiva, por exemplo.

Dito isso, a presente dissertação pretendeu trabalhar estes dois conceitos agambenianos – paradigma de exceção e *homo sacer* – não os lendo apenas sob a ótica de Agamben, mas apontando certas limitações analíticas em que o próprio autor, direta ou indiretamente, esbarrou. Deste modo, a pretensão de realizar uma releitura de tais paradigmas levou, necessariamente, a margens de rompimento com o pensamento de Agamben; nestas ocasiões o diálogo ativo com outros pensadores foi fundamental para buscar soluções ou caminhos alternativos – como se verá, esse foi o caso da governamentalidade foucaultiana para se pensar uma dinâmica biopolítica presente no Estado democrático de direito absorvida na lógica neoliberal. Em realidade, tais conceitos remetem a duas máquinas-dispositivo que buscam destrinchar a lógica bipolar interna, responsável por produzir uma zona de indeterminidade na qual, em um caso, se apresenta o paradigma de exceção e, em outro caso, a figura do *homo sacer* e sua vida nua – matável, mas não sacrificável (Agamben, 2007, p. 90). Trata-se, respectivamente, das máquinas jurídico-política e antropogênica.

Antes de adentrar propriamente no movimento interno do trabalho, é preciso esclarecer o que é propriamente a noção de máquinas-dispositivo. Para tanto, utilizar-se-á o ensaio de Agamben denominado *O que é um dispositivo?* O autor parte de Foucault, sustentando que o termo “dispositivo” possui um papel essencial no pensamento foucaultiano; ele aponta três características gerais para o dispositivo: (a) “um conjunto heterogêneo”, ou seja, perpassa desde o âmbito linguístico ao não-linguístico, como discursos ou instituições, proposições filosóficas e medidas de segurança ou gerenciamento dos corpos; (b) possui uma função estratégica nas relações de poder; (c) tem o caráter de “rede”, pois inclui a espisteme, i. e., enunciados, discursos, narrativas que serão absorvidos ou não pelo corpo social (Agamben, 2005, p. 10). Para Agamben, o uso de tal terminologia permite que Foucault evite os “Universais” comuns, por exemplo, Estado, Soberania, Lei, o Poder, o que permite uma ampliação analítica. É preciso, antes de mais nada, compreender corretamente a interpretação agambeniana do “dispositivo” a fim de notar a importância que o autor lhe atribui em seu pensamento.

Agamben, entretanto, pretende ir além do uso do foucaultiano do termo “dispositivo” e lhe atribui um caráter *sui generis*. A partir de um estudo etimológico e genealógico remete-o ao termo grego *oikonomia*, que traduz, em suma, a administração da casa (*oikos*); uma gestão prática de uma atividade, situação ou problema particular (Agamben, 2005, p. 11). Tal terminologia será central ao pensamento teológico cristão, pois seu uso para compreensão da Trindade (Pai, Filho e Espírito) produz uma cisão que corresponde, por um lado, à teologia política (o poder soberano fundamentado no Deus uno) e, por outro lado, a teologia econômica, voltada ao governo e administração da história dos homens a partir de Cristo, concebendo uma

ordem imanente que substituiria, em grande medida, a primeira (Agamben, 2016, p. 13). A partir da teologia econômica é que, segundo Agamben, se deriva o pensamento biopolítico moderno. O autor ressalta que tal cisão fratura o pensamento teológico cristão em ser e ação, ontologia e práxis, pelo fato de que separa Deus (substância) de sua ação (Agamben, 2016, p. 67). Esta é a herança teológica que a *oikonomia*, traduzida para o latim como *dispositio*, mantém, mesmo obscurecida, no termo foucaultiano “dispositivo”. Dispositivo é, portanto, um “conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é de administrar, governar, controlar e orientar, em um sentido em que se supõe útil, os comportamentos, os gestos e os pensamentos dos homens” (Agamben, 2005, p. 12).

Para Agamben, os dispositivos possuem um papel fundamental para formação e consolidação do sujeito a partir de processos de subjetivação os mais diversos. Ele seria o terceiro elemento resultante da relação entre, por um lado, os seres viventes (substâncias) e, por outro, os próprios dispositivos (práxis) (Agamben, 2005, p. 13). A produção e organização dos sujeitos e do corpo social é fundamental para que tal mecanismo seja considerado como dispositivo de governo. Nesta linha, Agamben afirma que dispositivo é uma máquina de produção de subjetivações e, portanto, uma “máquina de governo” (Agamben, 2005, p. 15). No mesmo sentido, as dinâmicas de subjetivação também apresentam em si processos de dessubjetivação – principalmente na atual fase do capitalismo, segundo o autor. Ambos os processos se apresentam reciprocamente no corpo do sujeito e social, resultando em uma forma “espectral”, ou seja, não propriamente um novo sujeito, mas um indivíduo que se encontra em um limbo, numa zona cinzenta de indeterminidade. Isso significa que as máquinas-dispositivo de Agamben sempre apresentam um meio indecidível, uma zona de resto e exceção. Além disso, quando analisadas individualmente, é possível constatar sua característica bipolar, i. e., estruturada a partir de dois polos opostos, com vínculos baseados em sua natureza comum, e, portanto, em um embate constante. Em *Signatura Rerum*, obra voltada à questão metodológica, é possível notar esse caráter ao se compreender a noção “paradigma” como um modelo analógico – pois substitui as lógicas indutivas e dedutivas por um movimento de singular/singular, extraindo o “exemplar” dessa relação mesma – bipolar (Agamben, 2019, p. 41). O mesmo ocorre com sua arqueologia filosófica, que não busca uma *arché* enquanto origem histórica e cronológica humana, mas sim uma “força operante na história”, um “campo de correntes históricas bipolares” (Agamben, 2019, p. 159).

Agamben chega a afirmar que a intensão do projeto *Homo Sacer* é realizar um estudo sobre a *arché* da política ocidental moderna. Tendo em mente que suas pesquisas possuem caráter arqueológico, e sendo toda arqueologia uma “paradigmatologia” (Agamben, 2019, p.

42), o autor buscará compreender a política moderna a partir desse jogo de forças operante na história, que se traduz no movimento das máquinas-dispositivo. Deste modo, impôs-se refletir sobre os desdobramentos biopolíticos ao menos em três registros principais, presentes em maior ou menor grau nesta dissertação, sendo o primeiro deles representado pela máquina jurídico-política; o segundo pela máquina antropogênica; e, por fim, o terceiro pela governamentalidade neoliberal foucaultiana – se distanciando propriamente do pensamento agambeniano. Primeiramente, no que concerne ao jurídico-político, essa máquina será desenvolvida mais enfaticamente em duas obras do autor: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* e *Estado de exceção*. O embate de força entre os polos *nomos* e anomia (*phýsis*), ou *potestas* e *auctoritas*, apresenta-se como responsável pela produção do paradigma de exceção. Tal antinomia legitima o princípio da soberania e a permanência do estado de natureza – posteriormente compreendido como estado de exceção – no interior do próprio Estado moderno legal e legitimamente constituído, i. e., a *phýsis* não é externa ao *nomos*, mas age como princípio interno ao Estado (Agamben, 2007, p. 41/2). O autor fundamenta o dispositivo da exceção como regra da política ocidental, tendo em vista a anomia que resta viva no próprio ordenamento jurídico-político constituído. O campo de concentração, por sua vez, é, em última análise, a materialização da exceção, do ilocalizável que guarda o paradoxo de colocar determinado território fora do ordenamento jurídico ordinário, mas mantê-lo incluído pela exceção (Agamben, 2007, p. 177).

A máquina jurídico-política foi analisada no primeiro capítulo da dissertação. Consequentemente, foi também neste momento em que se buscou esclarecer as bases teóricas do paradigma de exceção e seus desdobramentos filosófico-políticos no *campo* e na figura do *homo sacer*. Isso se deve ao fato de Agamben atribuir uma importância ímpar ao paradigma de exceção no próprio funcionamento do Estado-nação moderno, mesmo em seu modelo democrático de direito. Ele se apresenta como “paradigma de governo na política contemporânea”, sendo o responsável, também, pela “indeterminação entre democracia e autoritarismo” (Agamben, 2018, p. 13). Deste modo, compreender os desdobramentos da biopolítica nas conjunturas atuais impõe compreender a *exceção* de Agamben e como ela se apresentará de maneiras distintas ao longo da história, mantendo-se ativa ainda hoje. Além disso, a presente dissertação sustenta que somente a partir da exceção, e de um *campo*, é que figuras empíricas do *homo sacer* – como o *muçulmano* – podem emergir. Ou seja, o paradigma de exceção é condição de possibilidade para o *homo sacer*, sugerindo-se ainda, em última instância, o trabalho conjunto de ambas as máquinas, a jurídico-política e a antropogênica. Entretanto, Agamben, ao manter sua análise no registro jurídico-político, parece limitar o escopo de sua análise da biopolítica. Conforme citação de Butler, acima, restringe-se assim o

domínio do biopoder, pois ele é remetido unicamente ao campo de poder do ente estatal e sua estrutura jurídico-legal-burocrática.

Isso se verifica pelo fato de Agamben trabalhar ativamente o poder soberano numa tentativa de resolver o problema espinhoso da relação deste com o biopoder – derivado de Foucault – acoplando um ao outro a partir de uma significativa modificação do conceito de soberania: “a biopolítica formaria o cerne do exercício soberano de poder” (Lemke, 2018, p. 80). O autor pensará a anomia, presente no *nomos*, somente a partir do princípio de soberania. Como dito, a antinomia *phýsis e nomos* legitima tal princípio. Mais precisamente, a soberania seria a “lei além da lei à qual somos abandonados, ou seja, o poder autopressuposto do *nómos*” (Agamben, 2007, p. 66). Desta maneira, Butler que considera que Agamben parece não se dar conta de outros “modos de instrumentalidade que não são necessariamente iniciados ou sustentados por um sujeito soberano” (Butler, 2020, p. 43). Portanto, o próprio recurso metodológico do “dispositivo” que, como visto, em Foucault busca contornar tais “universais”, ao menos no que concerne à máquina jurídico-política, demonstra certa fragilização derivada de uma limitação ao campo que o nomeia, significativamente vinculado ao poder soberano. Uma crítica similar pode ser encontrada em Thomas Lemke. Este sustenta que Agamben restringe a biopolítica ao processo de produção de vida nua ou existência política, deste modo, ele “não compreende que a biopolítica é essencialmente uma economia política da vida” (Lemke, 2018, p. 89), por restringir sua análise ao problema do poder soberano e dos dispositivos que gerenciam a violência do Estado e do direito. Tal leitura ajuda a compreender a visão estritamente negativa e pessimista de Agamben quanto ao biopoder, que se apresenta, no mais das vezes, como responsável por uma tanatopolítica.

Neste sentido crítico, esta dissertação aposta na análise foucaultiana da governamentalidade enquanto registro capaz de sanar as limitações provenientes da análise de Agamben sobre a máquina jurídico-política. Sumariamente, a intenção de Foucault ao pensar a governamentalidade é adotar um ponto de vista exterior às relações de poder institucionais centralizadas, debruçando-se sobre as tecnologias; o mesmo argumento é válido quanto à função geral da instituição analisada, buscando compreender as suas estratégias; e, por fim, trata-se de se distanciar do “privilégio do objeto” a fim de pensar no campo da episteme, da rede de saber (Foucault, 2008, p. 159). A governamentalidade pretende realizar uma análise que seja exterior ao Estado, mantendo-o como objeto a ser estudado: “Será que se pode falar de algo como uma ‘governamentalidade’, que seria para o Estado o que as técnicas de segregação eram para a psiquiatria, o que as técnicas da disciplina eram para o sistema penal, o que a biopolítica era para as instituições médicas?” (Foucault, 2008, p. 162). Deste modo, tal recurso

foucaultiano parece ampliar o campo analítico da máquina jurídico-política de Agamben. Por mais que, vez ou outra, o autor mencione um “projeto democrático-capitalista” (Agamben, 2007, p. 186), sua teoria não abre caminho para uma crítica mais específica de certos efeitos da racionalidade capitalista neoliberal na política contemporânea. O movimento, portanto, do primeiro capítulo é o de reconstruir o paradigma de exceção em Agamben, mostrando seus desdobramentos e embates teóricos. Conclui-se a discussão com uma análise da morte do *homo sacer*, aproximando a explanação do âmbito ontológico – especificamente o heideggeriano.

Esta dissertação pretendeu, portanto, esclarecer dois registros de produção da vida matável no mundo contemporâneo, o jurídico-político e antropogênico, a partir das máquinas-dispositivo, e o econômico, a partir da governamentalidade neoliberal. Isso, pois, esse operador conceitual foucaultiano possibilita mais facilmente distinguir a dinâmica biopolítica do Estado democrático daquela existente nos Estados totalitários – ponto no qual Agamben parece deficiente. Seja como for, a relação entre tais registros (antropogênico/jurídico-político e econômico) é apenas indicada e não esgotada na presente investigação; pelo contrário, o que se pretendeu foi abrir vias para futuras pesquisas que, inclusive, digam respeito à teoria do direito, uma vez que se torna fundamental iluminar os impactos da racionalidade econômica neoliberal na dinâmica jurídica do Estado de direito. Uma pesquisa voltada estritamente à teoria de Agamben e à sua abordagem do neoliberalismo exigiria trabalhar largamente a obra *O reino e a glória*, o que não foi possível na presente dissertação.

Num primeiro momento, a discussão se centra na máquina jurídico-política – atentando para suas limitações. Entretanto, a produção da vida nua, do paradigma do *homo sacer*, também remete às análises de Agamben sobre a máquina antropogênica – foco central do segundo capítulo – as quais, por sua vez, remetem ao registro ontológico, permitindo um rico diálogo com Heidegger. Há em Agamben, deste modo, duas chaves de análise acerca da produção do *homo sacer*, uma jurídico-política e outra ontológica, as quais não são independentes, mas cooriginárias. De modo geral, a máquina antropológica – também denominada de antropogênica – não pertence especificamente ao projeto *Homo Sacer*. Ela encontra desenvolvimento ensaístico na obra *O Aberto: o homem e o animal*. Entretanto, Agamben busca acoplar tal máquina no livro *O uso dos corpos*, conforme fica claro na seguinte afirmação: “o humano define-se pela exclusão-inclusão do animal; a lei, pela *exceptio* da anomia; o governo, pela exclusão da inoperosidade e sua captura na forma de glória” (Agamben, 2017a, p. 297). Como é possível notar, os polos de tensão desta máquina são, por um lado, a humanidade, e por outro, a animalidade. O resultado deste embate é uma constante modulação da vida e, portanto, a produção da vida sacra do *homo sacer*. Como o autor não desenvolve profundamente tal

máquina, utilizou-se amplamente o pensamento de Martin Heidegger – em especial *Ser e Tempo* e *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* – para aprofundar a discussão da dinâmica ontológica proveniente da antropogênese que, por sua vez, apenas permite uma animalização do homem (*muçulmano*) se inserida no paradigma de exceção – há, portanto, uma relação intrínseca entre as máquinas jurídico-política e antropogênica.

O segundo capítulo se inicia tratando propriamente do que Agamben compreende como máquina antropogênica, distinguindo, por exemplo, a dinâmica antiga e moderna de produção do homem: a primeira atua através da inclusão do excluído, ou seja, incluindo o exterior, humanizando o “animal”; simetricamente oposta, a segunda age excluindo o incluído, i. e., animalizando o humano, “isolando o não-homem no homem” (Agamben, 2017c, p. 61/62). Posteriormente, trabalha-se a questão da pós-história a partir da interpretação hegeliana de Kojève, pois a temática guarda conexão com o funcionamento da antropogênese. Em última instância, na pós-história há uma conjunção dos polos da máquina-dispositivo – *animalitas* e *humanitas*. Por sua vez, a interpretação agambeniana da pós-história esta remete ao tempo messiânico, muito vinculada ao pensamento benjaminiano. Esse tempo messiânico representa em Agamben sua proposta de estagnação da máquina jurídico-política, analisada no capítulo anterior. Assim, a pós-história de Agamben é simetricamente oposta ao paradigma de exceção.

Posteriormente, parte-se da interpretação que Agamben realiza dos textos aristotélicos, em maior medida, o *De Anima*. O autor pretende demonstrar como a tradição cindiou a vida não apenas em *zoè* e *bios*, mas a própria alma, em diversas partes que, organizadas de determinado modo, produzem a humanidade do homem ou a animalidade do animal, ou seja, o processo antropogênico. De todo modo, já é possível observar que a estagnação absoluta do processo antropogênico não é uma opção viável, pois a confusão ou mescla absoluta dos polos foi precisamente o que ocorreu nos *campos*. Em *O Aberto*, Agamben contorna a aporia na qual parece cair ao afirmar que a *humanitas* deriva da suspensão da *animalitas* no homem. A fim de compreender esse processo e a tradição na qual o problema se encontra, tratou-se do animal político (*zoon politikon*) aristotélico, buscando compreender como ocorre essa dinâmica ontológica que faz do homem um vivente político. Este movimento leva à ontologia heideggeriana, sinteticamente apresentada em três afirmações: a pedra não tem mundo, o animal é pobre de mundo, o homem é formador de mundo (Heidegger, 2011, p. 230). Agamben lê o atordoamento (*Benommenheit*) animal, ou seja, a perturbação característica da animalidade, responsável por manter o ente preso pulsionalmente no interior de seu círculo desinibidor, como um estado-de-ânimo, uma tonalidade afetiva própria da animalidade. Sem entrar no mérito da questão, ao transpor analogicamente tal qualidade afetiva do animal à análise do ser-aí

(consequentemente, do homem), Agamben permite compreender a possibilidade do ser-aí encontrar-se aberto em um fechamento, i. e., os entes intramundanos se apresentam abertos, mas não revelados (Agamben, 2017c, p. 104). Indica-se, assim, um déficit epistemológico e hermenêutico no momento em que a perturbação animal perpassa o homem, desqualificando-o ontologicamente de seu papel singular como formador de mundo. As tonalidades afetivas fundamentais, por sua vez, permitem uma reapreensão de seu ser-si-mesmo mais próprio e de seu “aí” situacional. Como aponta Agamben: “o tédio profundo aparece então como o operador metafísico no qual se dá a passagem da pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano” (Agamben, 2017c, p. 108).

É a partir de tal dinâmica antropogênica que se pretendeu ler o estatuto ontológico do *homo sacer*. A vida nua deste não pode ser compreendida simplesmente como privação política, despoltizada; pelo contrário, mais adequado parece compreendê-la como transpassada pelo estado-de-ânimo da perturbação (*Benommenheit*) que promove uma fragilização em seu modo de ser mais próprio, i. e., enquanto ser-aí que deve decidir pelas possibilidades possíveis de sua *ek-sistencia*. Caso a leitura aqui presente mostre-se adequada, o estatuto ontológico do *homo sacer* não será mais aquele do homem formador de mundo, mas sim o da pobreza de mundo, que vigora no animal. Ou seja, ele não possui um mundo (*Welt*), mas apenas um meio ambiente (*Umwelt*) no qual se movimenta de maneira atordoada. Deste modo, a partir de tal caracterização ontológica, o *homo sacer* apresenta um relevante impacto político, principalmente no contexto de uma democracia representativa. Isso se dá pelo fato de que seu déficit compreensivo do mundo e dos entes intramundanos – abertos, mas não revelados – promover uma relativa oclusão do agir político. É preciso pontuar, contudo, que não se trata de equiparar a cotidianidade do ser-aí ao ser-aí afinado pela tonalidade afetiva da perturbação. De início e no mais das vezes o ser-aí se mostra na cotidianidade, i. e., absorvido no mundo, uma vez que ser-aí é ser-no-mundo (Heidegger, 2014, p. 173). Do contrário, corre-se o risco de cair na mesma imprecisão analítica da qual Agamben é vítima.

Entretanto, para além desta interpretação que é possível realizar a partir do diálogo com Heidegger, a proposta de Agamben pretende evitar a antropogênese existente no arcabouço ontológico heideggeriano. Ou seja, o autor italiano não compactua com o movimento existencial do ser-aí impessoal ou inautêntico para o pessoal ou autêntico. Neste sentido, as próprias tonalidades afetivas *fundamentais* são postas de lado, pois, em última instância, são vistas como as responsáveis por retirar o ser-aí da familiaridade cotidiana. Isso ficará mais evidente no momento em que se trabalha a destruição da noção de uso (*chresis*). A proposta agambeniana impõe que o uso tenha primazia ontológica, divergindo da ontologia de

Heidegger, na qual o cuidado é fundamental. É a partir do uso que o autor desenvolve suas teses próprias enaltecendo a inoperosidade, ou seja, um uso de si que não remeta a uma obra, mas que se mantenha na pura potência. Agamben se aproxima do poder-ser heideggeriano, pois pensará o homem e sua existência como possibilidade e modos de ser. O caminho lógico leva à ontologia modal, derivada principalmente do pensamento de Espinosa. Essa ontologia desenvolvida por Agamben pretende estruturar sua proposta filosófico-política e contra-argumentar em relação a outras correntes, como a heideggeriana, a aristotélica e também a platônico-socrática.

O terceiro capítulo parte da reconstrução da filosofia agambeniana, abordando alguns questionamentos no que concerne aos desdobramentos filosóficos e políticos de sua proposta. É o que se pretende realizar quando se efetua um breve diálogo entre a ontologia modal e a ontologia fundamental. É o momento, também, em que se busca extrair outras figuras empíricas do *homo sacer*, ampliando o escopo de leitura dos operadores agambenianos. É o caso das minorias vulneráveis de Arendt e dos detentos indefinidos de Butler. As críticas às limitações de Agamben para uma leitura apurada das conjunturas contemporâneas e relativas às propostas de resistência ao poder soberano e biopoder serão realizadas na medida em que se visualizam suas fronteiras no momento analítico. Por exemplo, Lemke realiza uma crítica aguda ao afirmar que Agamben limitou-se a constatar que todos os sujeitos se apresentam virtualmente como *hominis sacri* na política contemporânea – na qual a exceção tornou-se regra –, entretanto, ele não evidencia o “mecanismo de diferenciação que distingue entre os ‘valores da vida’ e que introduz novamente linhas de cisão no interior do atingir aparentemente igualitário” (Lemke, 2018, p. 86). Dito mais claramente, Agamben inclina-se a uma “dramatização exagerada”, mais do que a uma “avaliação sóbria” sobre os acontecimentos políticos concretos, impossibilitando a diferenciação entre as diferentes formas de vida nua e, inclusive, aquelas que, por quaisquer motivos, não deveriam nela se enquadrar. Mesmo que não haja uma nivelção entre modelo de governo totalitário e democrático de direito (ou democracia liberal), Agamben não consegue identificar as nuances do *homo sacer* nas conjunturas históricas específicas. O objetivo geral do trabalho foi esclarecer, tanto quanto possível, esta zona cinzenta.

Partindo do pressuposto da governamentalidade neoliberal enquanto âmbito responsável pela manutenção do paradigma de exceção no contexto da democracia liberal (ou democrática de direito), realizou-se uma análise da forma de vida hodierna que emerge a partir da conjuntura econômico-política neoliberal. Este caminho deve guiar a investigação acerca do surgimento de uma nova figura empírica do *homo sacer*. No curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault aponta que o modo de vida principal que emerge a partir da racionalidade neoliberal, que se

espalha para todos os âmbitos da vida dos sujeitos, é o denominado *homo oeconomicus* neoliberal, ou o sujeito-empresa (Foucault, 2008b, p. 201). Este sujeito econômico neoliberal guarda significativas diferenças com relação ao liberal. Não se trata mais de um sujeito da troca – como no liberalismo clássico – pois ele é um sujeito concorrencial que se torna empresário de si mesmo, sendo ele mesmo seu próprio capital (Foucault, 2008b, p. 311). Há no *homo oeconomicus* neoliberal um processo de autocapitalização e consumo do capital humano que se é. Isso poderia ser pensado, em termos ontológicos, como um tornar-se mero subsistente. A máquina antropogênica, funcionando sob a lógica da governamentalidade neoliberal, transforma os sujeitos em entes subsistentes e que se reconhecem apenas enquanto tais, apenas enquanto capital humano.

Tendo isso em mente, foi possível analisar as deficiências ético-políticas provenientes da sociedade empresarial concorrencialista, que se instaura a partir da lógica econômica neoliberal. No mesmo sentido, buscou-se identificar as peculiaridades desta representação empírica do *homo sacer*, assim como a dinâmica biopolítica do paradigma de exceção neoliberal. Uma vez que o *homo oeconomicus* passa por um processo de (des)subjetivação que tende a se reproduzir pela lógica de mercado – mantendo-o afinado no estado-de-ânimo da perturbação –, o paradigma de exceção assume um caráter autopoietico, ele se reproduz. É importante ter em vista o caráter de subsistência desse sujeito-empresarial, pois se trata do efeito da máquina antropogênica no respectivo contexto sócio-histórico. A investigação percorre, portanto, as críticas e apontamentos sobre a técnica moderna, que tanto Agamben quanto Heidegger desenvolvem. O ser-subsistente é, dito de outro modo, um instrumento (in)animado. A técnica moderna aproxima o homem de um âmbito inorgânico – um homem-máquina, no caso, um homem-empresa – conforme sustenta Agamben: “a escravidão está para o homem antigo assim como a técnica está para o homem moderno” (Agamben, 2017c, p. 101). Por assim ser, o *homo oeconomicus* neoliberal encontra-se privado de responsabilidade ontológica e, conseqüentemente, do cuidado de si. Tais aspectos abrem margem para a avaliação dos problemas ético-político decorrentes deste novo paradigma de exceção.

1. A MÁQUINA JURÍDICO-POLÍTICA E *HOMO SACER*

O estado de exceção é um tema central na obra do pensador Giorgio Agamben, aparecendo com grande destaque já em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* – o primeiro volume da série *Homo Sacer*. A noção aparece especificamente logo na introdução e avança por todo o primeiro capítulo, no qual surge como o paradoxo da soberania, ou seja, a “lei” estar simultaneamente dentro e fora de si mesma (Agamben, 2002, p. 23). Não obstante, é também um foco constante em *Estado de Exceção: Homo Sacer II, I*, obra em que recebe um desenvolvimento de maior profundidade, esclarecendo suas origens greco-romanas, os seus desdobramentos históricos e sua estrutura teórica. Este breve relato cronológico não se esgota em si mesmo, i. e., a ordem acima assinalada não diz respeito apenas a um fator temporal das publicações do autor, mas, ao contrário, é um problema que, ao ser observado atentamente, demonstra a relevância da matéria enquanto base para os posteriores desdobramentos filosófico-políticos de Agamben. Neste sentido, não é incorreto afirmar que o estado de exceção é um ponto nevrálgico, imprescindível para as teses agambenianas e que, portanto, compreendê-lo é um pressuposto necessário para assimilá-las. Sua importância se mostra, por exemplo, no fato de que Agamben, ao explicitar a ideia de *relação de exceção* – elaborada adiante –, propõe uma analogia com a linguagem, assinalando a proximidade essencial desta para com a esfera do direito: assim como a palavra possui seu poder de denotar apenas por possuir em si um não-denotar – construção esta que se estende a Hegel – a validade e aplicabilidade da norma não reside num ato executório, mas em sua “pura potência”, característica do estado de exceção (Agamben, 2002, p. 28).

Entretanto, o tema do estado de exceção não foi tratado apenas por Agamben, mas por diversos outros autores, em especial durante o século XX, que se debruçaram sob a matéria a fim de construir ou delimitar uma teoria e racionalidade quanto à natureza jurídico-política, a legitimidade, seu comportamento e, de certa maneira, a extensão de sua atividade, bem como suas consequências nos mais variados âmbitos. Um dos expoentes deste campo é Carl Schmitt, que tratou desta noção em *Teologia Política*, obra em que o autor propõe inicialmente uma definição de soberania, desenvolvendo posteriormente as problemáticas que a envolvem, tendo em vista a afirmação de que “soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção”, sendo este, portanto, um conceito-limite (Schmitt, 1996, p. 83). Outro autor é Walter Benjamin, que contribui para o tema em diversos ensaios como, por exemplo, *Crítica da Violência – Crítica do Poder*, que tem por escopo demonstrar a origem do direito a partir da palavra *Gewalt*, que contém uma ambiguidade relevante, pois pode significar tanto “violência” como “poder”,

colocando em questão a violência para fins justos e injustos, assim como enquanto princípio de toda relação posterior (Benjamin, 1986, p. 160). Ambos autores são referências teóricas importantes em todo pensamento de Agamben, ficando em relevo a influência de Schmitt no próprio paradoxo da soberania e o de Benjamin na relação entre poder constituinte e constituído, como exemplo daquela violência ou poder que põem o direito e daquela que o conserva (Agamben, 2002, p. 48).

Outro ponto de convergência entre o pensamento de Benjamin e a tese de Agamben sobre o estado de exceção é a afirmação benjaminiana de que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (Benjamin, 1987, p. 226). O estado de exceção enquanto regra na política ocidental, especialmente a partir do século XX, é o argumento que Agamben desenvolve e sustenta em suas obras, pois é somente a partir desta conclusão que, segundo o autor, torna-se possível interpretar e compreender de maneira adequada os acontecimentos sócio-político e jurídicos do último século, bem como a política contemporânea. Agamben tem conhecimento dos amplos debates e produções em torno deste tema, contudo, afirma que há uma “falta” ou a necessidade de uma teoria do estado de exceção (Agamben, 2018, p. 11), no sentido de um raciocínio sofisticado, capaz de sobrepor algumas aporias, como a impossibilidade de identificar as dinâmicas de poder que levam uma “ditadura constitucional” à “ditadura inconstitucional” – que, em tese, produziria uma ruptura da ordem constitucional – e vice-versa, tornando-se uma tautologia e atestando a insuficiência de significativo espectro das teorias constitucionais sobre o tema (Idem, p. 20). Portanto, a leitura proposta por Agamben rompe com as amarras conceituais do âmbito jurídico, tendo em vista a impossibilidade de compreender algo anômico inserido no ordenamento constituído. Devido ao caráter pré-jurídico, especificamente biopolítico, suas análises partem para o espaço filosófico, o que possibilitará a Agamben sustentar a aparente contraditória afirmação da exceção enquanto regra a partir de sua existência virtual incessante, aspecto que pretendemos esclarecer neste capítulo.

Por estas e outras razões, torna-se imprescindível compreender o estado de exceção e seus desdobramentos, como o campo de concentração sendo a instância que possui a capacidade de efetivar e materializar o paradigma da exceção. Dito de outra forma, partindo dos pressupostos de Agamben, a essência do *campo* é a materialização do paradigma de exceção que, por sua vez, caracteriza-se por ser um espaço anômico, de indistinção – como se verá detalhadamente posteriormente – entre direito e fato, entre vida nua e norma, i. e., um híbrido que se mostra como zona de tensões tornadas permanentes na política ocidental, donde a hipótese da presença virtual do *campo* neste determinado arranjo (Agamben, 2018, p. 181). Isso

leva o autor a tratá-lo como “a matriz oculta, o *nomos* do espaço político no qual ainda vivemos” (Agamben, 2017b, p. 41), não devendo, portanto, ser abordado apenas como um fato histórico ímpar, principalmente do século XX, mas como fenômeno político essencial para compreensão da decisão, no sentido desenvolvido por Agamben. Sendo assim, o campo assume um status *sui generis*, pois não representa simplesmente uma expressão da vontade, mas a inscrição da exterioridade no *nomos* mesmo, e no próprio exercício do poder soberano.

Esta é, na verdade, a parcela de um arcabouço teórico e argumentativo complexo, que está inserido na estrutura da máquina jurídico-política que é, precisamente, o objeto de investigação deste primeiro capítulo. Nesta perspectiva, o estado de exceção é tratado por Agamben como um dispositivo necessário da política ocidental, pois articula e mantém a bipolaridade que constitui a máquina jurídico-política, isto é, a anomia e o *nomos*, a vida e o direito, a exceção e a regra, *auctoritas* e *potestas*, produzindo, em última análise, um limiar de indecidibilidade entre estes polos (Agamben, 2017a, p. 296). Assim, neste capítulo, o caminho trilhado percorrerá, primeiramente, uma abordagem histórica geral do tema da exceção, buscando identificá-lo em alguns apontamentos no percurso sócio-político brasileiro, especificamente os acontecimentos em torno do regime militar. Posteriormente, focaremos na estrutura teórica do conceito de estado de exceção, tal como desenvolvido por Agamben, destrinchando-o a fim de compreender toda sua extensão e implicações. Por fim, trabalharemos outra figura e conceito central no pensamento do autor, ou seja, o *homo sacer*, analisando sua constituição, suas relações com o poder soberano e sua presença empírica. Trata-se, em suma, de reconstruir o campo da filosofia política e do direito presente no pensamento agambeniano para, num momento posterior – terceiro capítulo – realizar alguns questionamentos no que concerne à sua estrutura, possíveis limitações e alternativas para a política contemporânea.

1.1. Ressignificação do conceito de exceção e o *status necessitas*

Preliminarmente, tornam-se relevantes alguns esclarecimentos terminológicos com relação ao conceito de estado de exceção¹ desenvolvido por Agamben, pois isto possibilitará algumas elucidações quanto à suposta contradição, ordinariamente levantada, sobre o paradigma da exceção enquanto regra no jogo político ocidental hodierno; tais esclarecimentos também auxiliarão na compreensão do conceito e sua inserção no âmbito dos apontamentos

¹ O trabalho optará por utilizar o termo “paradigma de exceção” para referir-se ao estado de exceção agambeniano. As razões ficarão mais claras com o decorrer da investigação; no entanto, de maneira resumida, o termo “paradigma” traduz melhor a ideia do estado de exceção hodierno, sua virtualidade na política ocidental contemporânea.

históricos que serão realizados. Agamben aglutina em sua noção de estado de exceção outras terminologias similares como o estado de sítio, decretos de urgência, lei marcial, *emergency powers*, entre outros que podem vir a existir, como estado de guerra etc. Isso porque o que interessa ao autor é, precisamente, a compreensão da natureza do fenômeno, que, enquanto suspensão normativa e jurídica, demonstra ser um conceito-limite, e não apenas um direito especial, ou seja, um dispositivo a ser utilizado pelo Estado em ocasiões especiais, de emergência (Agamben, 2018, p. 15). Dito de outro modo, não se trata apenas de uma modificação terminológica, mas propriamente de uma reinterpretação do termo que permite uma espécie de transvaloração ou ressignificação conceitual, capaz de se sobrepor às aporias e especificidades dos usos comuns, ou seja, o conceito de estado de exceção possui um caráter genérico que, portanto, subsume terminologias específicas. Aqui se demonstra outra influência de Schmitt, que entende o “Estado de Exceção como um conceito genérico da doutrina de Estado” (Schmitt, 1996, p. 87). Não obstante, como se verá, tal rearranjo conceitual permitirá pensar o paradigma de exceção a partir de um registro econômico, relativamente autônomo do jurídico-político, i. e., do Estado propriamente dito.

Esta possibilidade de empregar o conceito de uma maneira nova e mais sofisticada pode ser observada, por exemplo, quando o autor analisa a obra *Die Diktatur*, de Carl Schmitt, na qual este, a fim de explicar o fenômeno da exceção dentro do paradigma jurídico desenvolve as noções de “ditadura comissária” e “ditadura soberana”. Tais noções são, em certa medida, abandonadas em *Teologia Política*, obra a partir da qual o autor passa a utilizar o termo estado de exceção (*Ausnahmezustand*), ficando demonstradas as insuficiências das noções anteriores na elucidação das problemáticas teóricas, jurídico-políticas daquele evento (Agamben, 2018, p. 53/54). Para Agamben, a exceção é uma espécie de exclusão inclusiva que, de acordo com sua etimologia, significa o ser *capturado fora* (Agamben, 2017b, p. 43). Assim, o debate em torno desta formulação não deve recair especificamente na tentativa de compreendê-lo como algo interno ou externo ao ordenamento jurídico, identificando-se, neste interim, duas correntes doutrinárias opostas: aqueles que defendem o estado de exceção como parte integrante do direito positivado; e aqueles que o consideram como elemento extrajurídico. O que deve ser posto em questão não é esta dicotomia, mas sim sua indeterminação, uma vez que o paradigma de exceção é a suspensão do ordenamento, não sendo a exceção nem interior nem exterior a ele, provocando-se uma zona de anomia (Frankenberg, 2018, p. 160).

Anteriormente, o paradigma de exceção fora caracterizado, sumariamente, como um dispositivo necessário da política ocidental. Essa afirmação guarda em si uma virada copernicana relevante, pois rompe com as teorias da necessidade, ou melhor, do estado de

necessidade como noção que absorve o paradigma da exceção, isto é, que o produz a partir daquele estado, tendo como origem geral a máxima *necessitas legem non habet*. Dirimir as eventuais distorções que podem haver neste limiar é importante para compreender adequadamente o conceito de exceção, uma vez que, como se verá, atribuir à necessidade a legitimidade, a base ou talvez mesmo a essência – de maneira alguma transcendental – da exceção, ou tratá-los como sinônimos, nos encaminhará para aporias sem solução.

A tentativa de resolver o estado de exceção no estado de necessidade choca-se, assim, com tantas e mais graves aporias quanto o fenômeno que deveria explicar. Não só a necessidade se reduz, em última instância, a uma decisão, como também aquilo sobre o que ela decide é, na verdade, algo indecidível de fato e de direito. (Agamben, 2018, p. 47).

A teoria do estado de necessidade foi o recurso de muitos pensadores para desenvolverem o fenômeno da exceção, o que os impediu de formular uma teoria sofisticada o suficiente para resolver suas contradições e limitações. Um exemplo é Mommsen, autor de contraste abordado por Agamben em sua análise do instituto do *iustitium* do direito romano – assunto que será posteriormente trabalhado. Mommsen afirma que é a necessidade que dá o direito ao Senado, este sendo investido de autoridade suprema para declarar o estado de exceção (*Nonstand*) (Agamben, 2018, p. 71), o que limita a tese deste autor à esfera jurídico-formal. A máxima *necessitas legem non habet*, que significa “a necessidade não tem lei”, possui duas interpretações possíveis: “a necessidade não reconhece nenhuma lei” ou “a necessidade cria sua própria lei”. É preciso ter em mente que a teoria da necessidade se vincula obrigatoriamente a um caso particular concreto, composto por algum perigo iminente que se coloca como caso-limite da norma abstrata, produzindo um *status necessitas*, i. e., a necessidade de suspensão da aplicação da norma no caso concreto a fim de garantir a integridade de outro aspecto legal, ou seja, de manter o próprio ordenamento jurídico, ou, ainda, de garantir a “justiça”. Exemplo adequado deste rompimento lógico com a subsunção jurídica são os casos de excludente de ilicitude previstos no artigo 23 do Código Penal brasileiro.

O fundamento jurídico-filosófico do estado de necessidade pode ser encontrado na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, especificamente na *Prima Secundae: Tratado da bem-aventurança, questão 96, artigo 6º*, que trata, por sua vez, do poder da lei humana. Tomás afirma que o objetivo último da lei humana é a garantia do bem comum dos homens, sendo esta, portanto, a sua fonte de legitimidade. Prossegue sustentando que “como o legislador não pode prever todos os casos particulares [...] se surgir um caso em que seja danosa ao bem comum a observância de uma lei, esta não deve ser observada”. Valem aqui algumas considerações, pois Tomás sustenta que a autoridade para dispensar a lei pertence apenas aos

chefes de Estado, contudo, se o caso em questão for iminente, de perigo súbito, até mesmo tal capacidade é relativizada, na verdade, generalizada para quaisquer sujeitos de direito. A análise retroage ao que fora dito acima, pois o fundamento aparenta estar na necessidade, i. e., “a própria necessidade traz consigo a dispensa, porque a necessidade não está sujeita à lei”. Para completar, o sujeito que no estado de necessidade age fora da letra da lei “não julga a lei, mas o caso particular em que vê que a letra da lei não deve ser observada”. A crítica, portanto, é que a legitimidade de suspensão da regra se encontra, em verdade, na garantia do bem comum dos homens, e não especificamente na *necessidade em si*. Esta, por sua vez, não suspende a lei nem a cria, mas se subtrai ao caso particular, que retira dela a *vis obligandi* (Agamben, 2018, p. 42). Assim, Agamben já rompe com a interpretação da *necessitas legem non habet* em ambos os sentidos mencionados, pois o cerne da questão não é a situação de necessidade, mas sim a manutenção dos valores da organização sócio-política.

Na modernidade o direito buscou agregar em seu ordenamento jurídico o estado de necessidade, ou seja, inserir na lei algo que, como Tomás mesmo demonstrou, está fora dela e não pode por ela ser assujeitado. Agamben realiza uma interessante e perigosa observação ao afirmar que, desta maneira, a necessidade torna-se fundamento e fonte da lei, transformando as condutas resultantes do estado de exceção da “ilegalidade” à adequação “jurídica e constitucional” (Agamben, 2018, p. 44). Esta é a posição de outro pensador que Agamben utiliza como contraposição, o jurista Santi Romano, que sustenta a necessidade como origem e criadora da lei e sua legitimidade. Romano proporrá considerações também sobre o fenômeno da revolução, relacionando-a com o estado de necessidade (exceção): a revolução é um estado de fato, assim como a necessidade, que apesar de ser antijurídico pode ser justo. Ou seja, do ponto de vista do Estado ela se apresenta como antijurídica, pois rompe com o ordenamento jurídico constituído. Todavia, é uma fonte originária de direito, pois se apresenta como estado de fato, originaria e legítima para criação de novas normas. A revolução é ilegal e antijurídica, mas contém em si um “direito da revolução”. Assim, para Romano, apesar da revolução ser violência, ela seria uma violência juridicamente organizada sob suas próprias premissas originárias (Castro, 2016, p. 79). Como se verá, Benjamin pensará a revolução em termos similares, entretanto, destituindo dela esse caráter jurídico-formal que persiste em Romano, buscando uma faceta extrajurídica e não violenta da revolução.

O problema fundamental das teorias da necessidade encontra-se na sua própria natureza, i. e., no caso particular concreto que é pré-compreendido como situação objetiva, na qual não cabem interpretações. Agamben então critica o pressuposto da pura factualidade e sustenta que a necessidade parte de juízos subjetivos, ou seja, é excepcional aquilo que foi determinado

subjetivamente como tal, o que ocasiona uma ampliação na complexidade da questão, pois toda uma estrutura moral, política, em suma, extrajurídica, se insere (Agamben, 2018, p. 46/47). O paradigma de exceção enverga agora para o problema da decisão – abordado posteriormente. Torna-se possível lançar uma luz preliminar sobre um aspecto relevante deste trabalho, a saber, a distinção entre Estado e direito, pois Schmitt resolve parte do problema levantado por Romano ao afirmar que, no estado de exceção, “o Estado continua existindo, enquanto o direito recua” (Schmitt, 1996, p. 92). No que tange à investigação sobre o adágio latino, sua recusa é realizada quando se parte do pressuposto da *necessidade*. O que se pode inferir é que, na verdade, o paradigma de exceção não reconhece nenhuma lei positivada, i. e., no sentido jurídico-formal. Isso remete Agamben à noção de força de *lex* que, por sua vez, traduz um modo *sui generis* de aplicação do arcabouço jurídico-legislativo ao caso concreto: na realidade, nega-se absolutamente que sua aplicação esteja contida na norma em si ou possa dela e por ela ser derivada (Agamben, 2018, p. 62). Assim a força de *lex* é uma lei sem lei.

As considerações teóricas esboçadas anteriormente, referentes ao conceito de exceção de Agamben, foram necessárias para produzir uma pré-compreensão de seu sentido, suficiente para identificá-lo nos apontamentos históricos que serão realizados. Evidentemente, tais considerações prévias foram incapazes de elucidar toda a estrutura deste paradigma, objetivo deste capítulo. Pode-se sintetizar as conclusões alcançadas até o momento da seguinte maneira: o paradigma de exceção possui um caráter genérico, no sentido de ser capaz de absorver diversas outras noções como estado de sítio ou de necessidade, lei marcial etc., pois o rearranjo conceitual realizado por Agamben permite que a noção atinja o cerne comum de todos os fenômenos similares acima mencionados, podendo então reforçar o sentido de que não se trata apenas de um direito especial, ou seja, de um dispositivo a ser utilizado pelo Estado em ocasiões especiais, “mas enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito-limite” (Agamben, 2018, p. 15). Neste sentido torna-se cristalino que o paradigma de exceção não é um estado de necessidade e nem pode por este ser absorvido, uma vez que não é produzido por um caso particular concreto. Por fim, Agamben nega absolutamente o *status necessitas* enquanto fonte para produção e suspensão jurídica. Na exceção não há reconhecimento jurídico-legal, mas sim uma força de *lex* que traduz uma pura potência.

1.2. Apontamentos Históricos do paradigma de exceção

Os apontamentos históricos demonstram a evolução do dispositivo da exceção e sua sutil utilização de mero “direito especial” a um dispositivo necessário e constante na política

ocidental moderna. Inicialmente é relevante destacar que, como mencionado acima, é na modernidade que o ordenamento jurídico busca absorver a exceção. A problemática que surge deste movimento é que “tanto no direito de resistência quanto no estado de exceção, o que está em jogo é o problema do significado político de uma esfera de ação em si extrajurídica” (Agamben, 2018, p. 24). Para o autor, o essencial é elucidar o âmbito da ação humana que escapa ao direito e é capturada pelos dispositivos biopolíticos – especificamente a máquina jurídico-política em questão e a posterior máquina antropológica – que pretendem contornar esta natural limitação. Desta maneira, os fatos históricos abordados por Agamben gradualmente pintam a tela da inserção da vida nua no centro da política ocidental, até sua máxima plenitude, violência e crueldade, os campos de concentração e extermínio.

A Revolução Francesa teve um decisivo papel na organização do instituto jurídico do estado de sítio, previsto na Constituição de 1791, que diferenciava *état de paix*, *état de guerre* e *état de siège*. Posteriormente, em 1811, um decreto distinguiria entre estado de sítio fictício ou político (*état de siège fictif* ou *politique*). O político poderia ser declarado – pelo Parlamento e supletivamente pelo chefe de estado – em caso de perigo iminente para segurança externa ou interna; enquanto o fictício poderia ser declarado independentemente da situação de perigo efetivo do Estado. Um ponto já pode ser daqui extraído: o distanciamento entre o estado de guerra e o estado de exceção que começa a ser realizado (Agamben, 2018, p. 16). No mais, as catorze constituições francesas que vigoraram no período de 1789 a 1875 mostram um grande problema político em torno das noções de poder, autoridade e legitimidade para manutenção de períodos duradouros de estabilidade jurídico-política (Arendt, 2009, p. 194). Este arranjo institucional frágil fica claro quando Napoleão Bonaparte, com apoio de uma nação, declara: “Eu sou o *pouvoir constituant*”. Ao investigar tal conjuntura, Arendt é capaz de afirmar que as assembleias constituintes foram incapazes de reunir autoridade suficiente para instaurar um ordenamento jurídico; faltava um poder capaz de constituir (Idem, p. 214/216). Essa anomia, esse limiar de indecidibilidade, já mostra os traços do permanente espectro da exceção.

Evidentemente que, durante a Primeira Guerra Mundial, o estado de exceção vigorou em diversos países, principalmente aqueles beligerantes, i. e., tendo majoritariamente como fundamentação a situação de conflito militar intenso. É possível observar, conforme demonstra Agamben, a elevação do poder executivo perante o legislativo e judiciário, ou seja, uma confusão ou, melhor, um desequilíbrio institucional, o que Schmitt, ao tratar do Estado Nazi e do *Führer*, deixa claro (Schmitt, 2015, p. 22). O executivo, portanto, regulava a situação jurídica e política a partir de decretos que adquiriam força de lei, característica conhecida como “plenos poderes” e atribuída ordinariamente ao estado de exceção, tratando-o, erroneamente,

como estado pleromático², pois, na verdade, está mais para um estado “kenomático”, vazio de direito, próximo ao estado de natureza, o que ficará claro conforme se avança na exposição (Agamben, 2018, p. 79).

Com o fim das hostilidades bélicas, o distanciamento entre o estado de exceção e a situação de guerra fica mais clara, pois as conjunturas emergenciais agora se impunham no âmbito econômico, aproximação essa que inaugura uma nova roupagem do estado de exceção – diga-se de passagem, mais sofisticada e sutil – e se torna evidentemente a regra dos Estados-nações com apelo democrático forte, uma vez que concedia ao executivo a legitimidade para interferir economicamente de maneira direta nas decisões dos poderes vizinhos a partir de “plenos poderes”. Em 1924, diante de uma crise financeira que colocava em xeque a estabilidade da moeda do país, o governo francês aprovou os poderes especiais do executivo, limitando-o a quatro meses; entretanto, não foi este um caso singular, visto que em 1926, no mesmo governo de Poincaré, novo ato foi aprovado, com vigência entre agosto a dezembro daquele ano, para ajustar as dívidas, o valor da moeda e realizar reformas administrativas; no geral, mais de cem decretos foram postos em ação. Em 1935 o mesmo procedimento foi autorizado, permitindo ao primeiro-ministro francês, Pierre Laval, emitir incontáveis decretos com “força de lei”, principalmente enquanto o parlamento estava adiado; em 1938 a prática se repete, dessa vez sob o governo de Édouard Daladier, num ambiente econômico e internacional mais delicado, devido à ameaça da Alemanha Nazista e as medidas para recuperação econômica. “*While Parliament’s legislative productivity in this period fell to the zero mark, the Daladier Cabinet was enacting a set of decrees-laws*” (Rossiter, 1948, p. 120/124).

Durante a Segunda Guerra Mundial, a partir de 1940, com a ocupação nazista, o Chefe de Estado francês, Philippe Pétain, a partir do chamado “*Constitutional Act n° 2*” e os institutos jurídicos nela elencados, obteve poder ilimitado para declarar estado de sítio em todo o território do Estado francês. Esta foi a breve trajetória constitucional da Terceira República francesa, que se encerra no período da ocupação alemã, sob o governo completamente autoritário de Pétain. A França, bem como esta pequena delimitação histórica, são apenas alguns exemplos daquilo que, a partir de então, viria a se tornar prática corriqueira nos países, inclusive e principalmente nos democráticos. Rossiter encerra o capítulo com uma conclusão que engloba todas as democracias constitucionais que buscam efetivamente fazer-se democráticas: “*The Third*

² Agamben faz a distinção entre estado pleromático e kenomático já no início da obra *Estado de Exceção*. Para o autor o estado pleromático seria o pressuposto de que o estado de exceção seria apenas um estágio que implicaria um retorno às origens, à situação normal anterior, na qual não havia a confusão, o desequilíbrio, a desarmonia entre os poderes institucionais; é neste sentido que a ideia de “plenos poderes” se vincula a ele, como *plenitudo potestatis* (Agamben, 2018, p. 17).

Republic owed a sizable debt to its institutions of constitutional dictatorship, a natural debt for any democracy that would seek to remain a democracy and live on the continent of Europe” (Idem, p. 128/129).

No que concerne ao que se pode considerar como o ápice da materialização do paradigma de exceção, ou seja, os campos de concentração da Alemanha nazista, é preciso ressaltar que, antes mesmo deste ponto culminante, durante a vigência da Constituição de Weimar, o artigo 48, como examina Rossiter, foi utilizado para legitimar mais de 200 decretos com força de lei, sendo responsável por parte significativa da vida e da morte na república germânica (Rossiter, 1948, p. 33), demonstrando-se assim que a prática da exceção enquanto regra cristaliza-se já no período do entre guerras. Agamben afirma não ser “possível compreender a ascensão de Hitler ao poder sem uma análise dos usos e abusos deste artigo nos anos que vão de 1919 a 1933” (Agamben, 2018, p. 28). A investigação sobre os campos de concentração se dará em momento ulterior; entretanto, desde já vale lançar luz sobre este artigo 48 a fim de esclarecer sua real importância para o tema desta dissertação. Em suma, este instituto legitimou a decretação do estado de guerra (*Kriegszunstand*) e teve influência, primeiramente, no já abordado estado de sítio francês, modelo de norma para uma “ditadura constitucional” – terminologia utilizada por Rossiter; também foi importante um similar dispositivo jurídico predecessor, encontrado na constituição imperial germânica, o artigo 68, que regulamentava o estado de sítio (*Belagerungszunstand*) (Rossiter, 1948, p. 36). O Artigo 48 estabelece:

Se, no Reich alemão, a segurança e a ordem pública estiverem seriamente conturbadas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para o restabelecimento da segurança e da ordem pública, eventualmente com a ajuda das forças armadas. Para esse fim, ele pode suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais estabelecidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153.

Trata-se, portanto, de um dispositivo legal que coloca em risco com grande facilidade uma gama relevante de direitos fundamentais como fica evidente, podendo ser decretado de maneira quase ordinária e elevando ilimitadamente o poder do Reich. Rossiter afirma que na maioria das discussões a Assembleia de 1919 ignorou os riscos e as possibilidades arbitrárias que tal artigo poderia acarretar caso inserido na constituição final (Rossiter, 1948, p. 35). Em 1925, Schmitt, como bem demonstra Agamben, também se posicionou salientando que a Constituição de Weimar legalizou muito facilmente um golpe de Estado (Agamben, 2018, p. 28). Cabe aqui ressaltar duas circunstâncias sob as quais os usos do artigo 48 foram decisivos para manter a segurança de uma posição política: em 1920 o governo o utilizou para suprimir os movimentos comunistas, suspendendo os direitos fundamentais e até mesmo permitindo em

certos tribunais a condenação por pena de morte (Rossiter, 1948, p. 38/39); e também nos casos de depressão econômica, um decreto, por exemplo, instituído em outubro de 1922, estabeleceu regulamentos para impedir a especulação comercial da moeda germânica, outro em 1923 para reabilitar a vida econômica do país e que restringia a interferência do legislativo e, por fim, o decreto de março de 1930, que vigorou até 1933, período e conjuntura política que permitiu a ascensão do partido nacional-socialista e do próprio Hitler (Idem, p. 44 e seguintes). Vale ressaltar que todas essas decisões possuíam um fundamento legalista, ou seja, estavam “reguladas” pela constituição. Através deste breve percurso histórico duas conclusões são possíveis: primeiramente, a aproximação do estado de exceção com a conjuntura econômica de crise, ameaça, depressão ou até mesmo para alavancar ou reduzir o valor da moeda, enfim, as aplicações são vastas e incontáveis; além disso, a conclusão de que uma “‘democracia protegida’ não é uma democracia, e que o paradigma da ditadura constitucional funciona como uma fase de transição que leva fatalmente à instauração de um regime totalitário” (Agamben, 2018, p. 29), como foi concretizado por Hitler.

A história do paradigma de exceção não se atém, entretanto, ao cenário europeu e/ou dos países beligerantes e no limiar do entre guerras; a exceção também deixou marcas nos anais do povo e do Estado brasileiro. O objetivo deste apontamento nacional não é esmiuçar as conjunturas da época, mostrando detalhadamente os fatos, as circunstâncias e estratégias políticas que circundavam os momentos que propiciaram ou fomentaram seu acontecimento. A intenção, na realidade é, por um lado, mostrar a aproximação e presença continua do âmbito econômico no campo político e, por outro lado, os momentos de exceção promovidos pelo Estado brasileiro. Quanto a este último aspecto, selecionaram-se dois eventos principais, ressaltando os fenômenos ocorridos nestes períodos, a fim de demonstrar os impactos e os danos do paradigma da exceção na realidade histórico-política brasileira. O primeiro será o surgimento do denominado “Estado Novo”, que inaugurou a terceira república brasileira no final do ano de 1937, sob a administração de Getúlio Vargas; neste caso, será interessante ressaltar outra situação política, ocorrida em 1930 e que, em suma, teve como desfecho o “governo provisório” que durou até 1934, quando da promulgação de uma nova constituição, período reconhecido como a “Era Vargas”. O segundo ponto é o provável fato histórico mais conhecido e perturbador do país – pelo menos no século XX –, a Ditadura Militar de 1964 e que vigorou até 1985, sendo conveniente investigar os resquícios, os legados de sua existência na sociedade contemporânea.

Antes de adentrar a estes dois momentos históricos capitais da história sócio-política nacional do século XX, pretende-se destacar, como dito, a influência direta e interna da

racionalidade econômica na política nacional. O ponto de início da investigação é a Primeira República (1889 – 1930). Como aponta Abranches, esse primeiro momento republicano “nasceu sem povo e oligárquica” (Abranches, 2018, p. 21). A organização político-institucional durante a Primeira República consolidou-se federalista, i. e., os estados concentravam grande autonomia e parcela do poder político com relação à união, ou seja, influência no plano nacional. O caráter federalista, misturando-se com a heterogeneidade da sociedade brasileira, proporcionou a formação de grupos políticos locais, norteados por seus interesses econômicos privados – as oligarquias. A raiz do poder de tais grupos oligárquicos era o controle do eleitorado local, proporcionado pelo sistema eleitoral baseado no coronelismo e no voto de cabresto (Abranches, 2018, p. 33). Tratava-se, portanto, de uma hegemonia dos grupos oligárquicos locais, capaz de controlar as diretrizes econômicas e políticas dos estados e da União. Esse estado-de-coisas proporcionou, ao longo de todo esse primeiro período republicano, grande estabilidade à política nacional; entretanto a margem estreita de representação política social gerava, vez e outra, insatisfações, manifestações, revoltas e greves populares – por exemplo, a revolta de canudos. Ou seja, por um lado, estabilidade política dos grupos oligárquicos, por outro, instabilidade social (Abranches, 2018, p. 25). Em suma: “O sistema representava as oligarquias, não o seu povo. A própria oligarquia não era homogênea. Ela abrigava interesses divergentes” (Abranches, 2018, p. 26).

Interessante notar que, nesse quadro institucional, o poder Legislativo detinha mais poder que o Executivo e o Judiciário. Isso pelo fato de que suas raízes políticas adentravam nos meandros nacionais, i. e., estavam presentes, mesmo que de maneira heterogênea, nos municípios, estados e no plano federativo. Deste modo, o Legislativo representava os interesses estaduais e, indiretamente, os municipais (dos coronéis). O presidente era eleito pela maioria dos votos e, portanto, traduzia a representação republicana, democrática. Entretanto, o Legislativo impunha um poder político superior ao próprio Presidente da República (Abranches, 2018, p. 27). Tanto é que Deodoro da Fonseca, primeiro presidente brasileiro eleito, foi deposto após se opor à redução do tempo de mandato – de seis para quatro anos – proposto pela Assembleia Constituinte de 1881 (Abranches, 2018, p. 38). O que já demonstra os traços da exceção e do controle de setores econômicos no âmbito político nacional. O Legislativo era instrumento do clientelismo durante a Primeira República. Através dele se organizavam as negociatas de verbas e cargos públicos. Esse cenário começa a se alterar na década de 20, principalmente após a reforma constitucional de 1926, que ampliou “as condições de intervenção da União nos estados” e modificou as atribuições do Legislativo, em especial aquelas voltadas à elaboração orçamentária e de verbas públicas (Abranches, 2018, p. 36).

De qualquer modo, as oligarquias, com o passar dos anos, se enfraqueceram devido ao próprio desenvolvimento do mercado capitalista de produção. Baseado em grande medida nas propriedades rurais, no café, na pecuária e na cana-de-açúcar, os oligarcas perderam força com o advento da industrialização e as mudanças sociais que dela decorreram, i. e., surgimento de novos setores sociais, como os sindicatos industriais e urbanos, o patriciado industrial, bancário e comercial, que absorveram em grande medida o poder econômico-político antes concentrado na oligarquia rural (Abranches, 2018, p. 23). Esse movimento encontrará seu ápice, por assim dizer, na figura de Getúlio Vargas. Ocorre, basicamente, que o modelo institucional político da Primeira República não comportou as modificações decorrentes do movimento econômico acima mencionado. A estreiteza na qual se assentava a máquina político-representativa gerou desgaste institucional e insatisfação de uma série de grupos heterogêneos que culminou na Revolução de 30 e o fim deste primeiro período republicano (Abranches, 2018, p. 37). Vargas caracterizava-se não mais como um federalista e oligarca, mas representava o corporativismo e o fortalecimento da União, o centralismo. Aparece aqui um embate entre os poderes Executivo e Legislativo, pois este, ao pretender impor sua autonomia frente ao Executivo de Vargas, foi prontamente fechado, instaurando-se outro momento de exceção no Brasil.

Getúlio Vargas é com certeza uma figura política curiosa em diversos aspectos, desde sua carreira militar até sua adesão ativamente política; de líder da Revolução de 1930 a presidente democraticamente eleito em 1950, deixando um legado vasto e tornando-se símbolo do populismo nacional, como fica evidente nos movimentos do “queremismo” ou “varguismo”, sendo ainda chamado por alguns de “pai dos pobres” (Carvalho, 2018, p.129). Entretanto, sua jornada política, antes da década de 50, é um exemplo adequado da presença do estado de exceção na política brasileira. Em 1930 liderou o movimento revolucionário – ou golpista –, com apoio da Aliança Liberal e de parte significativa dos militares, sob a égide de fraude ocorrida nas eleições deste mesmo ano – este era, na verdade, um metadiscurso, entretanto, outras questões políticas estavam envolvidas –, depondo o então presidente Washington Luís e, conseqüentemente, impedindo a posse de Júlio Prestes, seu sucessor eleito, frustrando assim as eleições democráticas³ (Neto, 2012, p. 210/211). Ocorre que, após assumir o poder, Getúlio tornou-se “Chefe do governo provisório da República dos Estados Unidos do Brasil”. No controle deste “governo provisório”, Vargas dissolveu o parlamento e aboliu a constituição, fazendo-o com apoio civil e militar, pois seu objetivo expresso era realizar uma ampla reforma

³ Para maiores detalhes sobre os arranjos políticos que circundavam todo o movimento revolucionário de 1930, que se inicia anos antes de efetivamente estourar, sendo um dos pilares a própria Aliança Liberal formada em 1929, ler: NETO, Lira. *Getúlio 1882-1930: dos anos de formação à conquista do poder*.

política, uma nova Assembleia Constituinte e, por fim, novas eleições. Entretanto, a intenção tácita era manter-se “provisório” no cargo, com os amplos poderes ditatoriais que tinha “legitimamente” nas mãos (Idem, p. 224/225). Apenas em 1933 foi organizada uma nova constituinte, aprovando-se o diploma constitucional de 1934, dissolvendo-se o governo provisório e elegendo-se democraticamente Getúlio Vargas.

O flerte de Vargas com o paradigma da exceção, contudo, não se finda nas condutas descritas acima, pelo contrário, talvez o momento mais significativo para a presente investigação ocorra precisamente durante seu período de mandato democrático. A partir do denominado Plano Cohen, um suposto planejamento judaico-comunista com o objetivo de instaurar, por golpe contra o Estado, um governo de extrema esquerda no Brasil, que, na verdade, era completamente falso, forjado por um membro do dispositivo militar, à época o coronel Olímpio Mourão Filho (Neto, 2013, p.309), Vargas adquiriu legitimidade para decretar um estado de guerra no país em 1937. Claro que ele o fez com apoio tanto da população, em sua maioria, quanto das instituições – a Câmara aprovou por 138 votos contra 51 e o Senado por 21 favoráveis contra 3 (Idem, p. 311).

O estado de exceção efetivamente surge no horizonte político nacional a partir das medidas tomadas por Getúlio Vargas para impedir qualquer tipo de movimentação, seja do Plano Cohen, falacioso, seja de qualquer oponente. Foram medidas drásticas e com o único objetivo de concentrar em suas mãos um poder ilimitado de administração da máquina estatal. A Câmara e o Senado foram fechados, a constituição perdeu vigência, os partidos políticos foram extintos, diversos direitos sociais, políticos e civis foram suspensos e violados (Idem, p. 315). Seguem trechos do discurso proferido na noite de 10 de novembro de 1937, transmitido via rádio para todo o país:

A organização constitucional de 1934, vazada nos moldes clássicos do liberalismo e do sistema representativo, evidenciara falhas lamentáveis, sob esse e outros aspectos.

[...]

Nos períodos de crise, como o que atravessamos, a democracia de partidos, em lugar de oferecer segura oportunidade de crescimento e de progresso, dentro das garantias essenciais à vida e à condição humana, subverte a hierarquia, ameaça a unidade pátria e põe em perigo a existência da Nação, extremando as competições e acendendo o facho da discórdia civil.

[...]

Para reajustar o organismo político às necessidades econômicas do país e garantir as medidas apontadas, não se oferecia outra alternativa além da que foi tomada, instaurando-se um regime forte, de paz, de justiça e de trabalho.

[...]

Quando as competições políticas ameaçam degenerar em guerra civil, é sinal de que o regime constitucional perdeu o seu valor prático, subsistindo, apenas, como abstração.

O discurso acima pode ser encontrado no sítio da biblioteca da presidência da república, assim como o novo texto constitucional que, naquele mesmo ano, entrou em vigência. Com isso inaugura-se o Estado Novo, sob um paradigma de exceção. Algumas questões devem ser examinadas: primeiramente, a solidificação da crítica de Agamben à teoria da necessidade, pois a situação empírica acima exposta demonstra o nível de subjetividade a que o fato concreto está exposto e, portanto, como a necessidade em si é apenas um fator artificialmente criado e facilmente manipulável. Além disso, pensar em uma “democracia defendida” por meio do dispositivo da exceção não é coerente. Este estado de guerra vigorou até 1945, período nebuloso na história brasileira, na qual falar de democracia é um equívoco, ou seja, não se trata de um direito do Estado a fim de garanti-lo, protegê-lo e, por fim, restaurá-lo ao ponto inicial, um estado pleromático, mas sim um espaço sem direito; por esse motivo não é possível compreendê-lo suficientemente a partir da ordem jurídica, como faz Schmitt.

Cerca de duas décadas após os fatos mencionados acima, uma nova experiência de exceção surge no horizonte político-social do Brasil; um acontecimento que surpreendeu a todos principalmente pela sutileza, pelo pronunciamento tímido, mas abrupto, e por sua ríspida presença que durou vinte e um anos. As discussões em torno dos motivos que fomentaram a irrupção do golpe militar é ampla e não cabe aqui ser realizada; evidentemente que, numa análise geral, o paradigma da exceção foi utilizado sob o pretexto da segurança enquanto técnica hodierna de governamentalidade⁴. Uma observação, todavia, é interessante de ser feita: José Murilo de Carvalho, em um ensaio sobre os 50 anos do golpe de 1964, analisa a conjuntura política a partir dos conceitos de *virtù* e *fortuna*, emprestados de Maquiavel. Pretende com isso remeter o êxito do golpe não a uma fortuita situação, a fatores não controláveis, fora dos âmbitos de atuação dos agentes políticos, portanto, uma “inevitabilidade histórica”, mas sim, remete-o a uma espécie de entorpecimento dos sentidos dos atores políticos e das instituições em geral, que, sem o perceber, estavam prostradas antes mesmo do golpe e incapacitadas após este, ou seja, uma crise da *virtù* (Carvalho, 2014, p. 08). Dois exemplos são pertinentes: primeiramente, o apoio cívico, observável na “Marcha da Família com Deus e pela Liberdade” e no desfile no Rio de Janeiro em 02 de abril de 1964, em comemoração ao golpe; e outro, a inércia do então presidente João Goulart. Importante esclarecer que tal ponto de vista não exime em nada a responsabilidade e culpa dos militares e as tragédias decorrentes dele. “A responsabilidade principal pelo golpe foi dos que deram e não dos que o sofreram” (Idem, p. 16).

⁴ O conceito de governamentalidade será investigado detalhadamente no último capítulo do trabalho.

O que nos interessa é estabelecer o período militar dentro do paradigma da exceção de Agamben e trabalhar este fenômeno por uma ótica contemporânea, delineando seus resquícios, i. e., o que resta deste paradigma da exceção atualmente. A Ditadura Militar trabalhou sua autoridade a partir dos Atos Institucionais (A.I.); o primeiro deles, de um total de dezessete, instaurou o regime de exceção; sob este estado estabeleceu uma nova constituição em 1967. Agamben é certo ao afirmar que “O estado de exceção não é uma ditadura” (Agamben, 2018, p. 79); com isso, deve-se entender que o paradigma da exceção não se subsume ao ditatorial. Entretanto, o contrário é válido, pois, por exemplo, os Atos Institucionais vigoravam com *força de lei*, mas, na verdade, o sentido deste vigor do ato está na sua aplicabilidade, que não decorre de um ordenamento jurídico-legal legítimo, ao contrário, é a própria ruptura de um estado-de-coisas preexistente, constitucionalmente e democraticamente estabelecido, que pode ser comprovada a partir do próprio conteúdo das decisões “soberanas”, das cassações de direitos civis e políticos, da implementação da censura, da extinção dos partidos políticos existentes até então (A.I. n° 02), etc. Neste sentido, no que se refere aos atos “legais” editados, mais adequado que a *força de lei* seria empregar o termo *força de lei*, ou seja, uma ficção por meio da qual o direito busca inserir na ordem jurídica uma lei sem força legal, que se aplica ao mesmo tempo desaplicando-se (Agamben, 2018, p. 60/61).

Segue trecho do conteúdo do Ato Institucional n° 01, publicado no dia 09 de abril de 1964 e assinado pelos comandantes em chefe das três armas, i. e., o exército, a aeronáutica e a marinha:

A revolução vitoriosa se investe no exercício do Poder Constituinte. Este se manifesta pela eleição ou pela revolução. Esta é a forma mais expressiva e mais radical do Poder Constituinte. Assim, a revolução vitoriosa, como Poder Constituinte, se legitima por si mesma. Ela destituiu o governo anterior e tem capacidade de constituir novo governo. Nela se contem a força normativa, inerente ao Poder Constituinte. Ela edita normas jurídicas sem que nisto seja limitada pela normatividade anterior à sua vitória.

A citação acima traz detalhes muito interessantes sobre a ditadura militar; em primeiro lugar não se tratava de um golpe, mas de uma “revolução”. A diferença, segundo o próprio ato, seria que enquanto aquele se move pela vontade de uma parcela da população, um grupo e seus interesses; esta (a revolução) se estrutura na vontade, no desejo, de um Povo – com letra maiúscula (Dias, 2014, p. 95). Neste sentido, o movimento se considerava como manifestação, ou até representação, de uma vontade política nacional. Evidente que havia apoio de parcelas da população, contudo, o metadiscurso revolucionário ocultava uma parcela significativa de interesses e ideologias políticas que, para o arranjo militar e das instituições que os apoiaram, deveriam ser implementadas e seguidas. Exemplo disso foi a cassação dos direitos políticos e a perseguição de opositores, em regra esquerdistas, pelos militares, logo após a divulgação do

primeiro ato, os quais foram considerados inimigos do Estado – em meio à polarização perpetuada pela Guerra Fria – tais como o Comando Geral dos Trabalhadores, a União Nacional dos Estudantes, as Ligas Camponesas etc. (Dias, 2014, p. 98). *A priori*, povo deveria denotar um todo populacional unitário e soberano – especialmente no paradigma do Estado-nação –, contudo, o conceito polar de povo fica evidente e torna-se uma relação hodierna na política ocidental como uma “oscilação dialética” entre dois opostos. Identifica-se, assim, um *Povo* como corpo político, detentor de direitos e de uma participação ou “presença” qualificada, e um *povo* enquanto subconjunto excluído politicamente e até socialmente. Esta é a relação biopolítica que Agamben identifica na própria noção de povo (Agamben, 2017b, p. 35/37). Por essa perspectiva, deve-se interpretar o caráter revolucionário da ditadura como representação de um *Povo* cindido em polos opostos, excluindo de si o seu *povo*.

A ditadura militar, portanto, se se quiser insistir em denominá-la nos termos empregados pelo primeiro ato institucional, deve ser pensada da seguinte forma: A revolução de um *Povo*, para um *Povo* e sobre um *povo*. Também é preciso constatar a mera existência formal da Constituição de 1946 e do Congresso Nacional, que vigoraram, ao menos durante um período. Quanto à Constituição, seu caráter meramente formal torna-se cristalino uma vez que os Atos Institucionais tinham a força de lei para anular, violar e extrapolar qualquer aspecto legal, seja constitucional ou infraconstitucional; o que, na verdade, foi feito quando da decretação do Ato Institucional nº 04, que convocou o Congresso para votar uma nova constituição, promulgada em 1967, ampliando os poderes do presidente da República ao ponto de deliberar sobre assuntos como a segurança nacional e economia pública sem apreciação dos outros poderes (Dias, 2014, p. 100). Esse caráter de banalidade fica evidente quando é decretado o Ato Institucional nº 05, que possibilitou o recesso da instituição estatal legislativa mesmo se não houvesse estado de sítio.

Art. 2º - O Presidente da República poderá decretar o recesso do Congresso Nacional, das Assembleias Legislativas e das Câmaras de Vereadores, por Ato Complementar, *em estado de sítio ou fora dele*, só voltando os mesmos a funcionar quando convocados pelo presidente da República.

§1º - Decretado o recesso parlamentar, o Poder Executivo correspondente fica autorizado a legislar em todas as matérias e exercer as atribuições previstas nas Constituições ou na Lei Orgânica dos Municípios

Art. 3º - O Presidente da República, no interesse nacional, poderá decretar a intervenção nos Estados e Municípios, *sem as limitações previstas na Constituição*.

Art. 4º - No interesse de preservar a Revolução, o Presidente da República, ouvido o Conselho de Segurança Nacional, *e sem as limitações previstas na Constituição*, poderá suspender os direitos políticos de quaisquer cidadãos pelo prazo de 10 anos e cassar mandatos eletivos federais, estaduais e municipais. (Grifos nosso).

Na verdade, a própria constituição de 1967 tinha uma presença mais aparente do que substancial; um diploma que possibilitava exceções mais naturais, a fim de evitar repercussões

repulsivas. Especificamente quanto ao Poder Judiciário, este também sofreu ataques e fragilizações com os atos institucionais e complementares, bem como a partir do novo diploma constitucional de 1967. Um dos pontos foi a ampliação das competências da Justiça Militar que começou a atuar sobre os civis em caso de crime contra segurança nacional e as instituições militares; nestes casos a apreciação dos *habeas corpus* era prerrogativa do Supremo Tribunal Militar. Toda a estrutura jurídica foi alvo de modificações e intervenções pelos governos militares, como por exemplo a suspensão das garantias dos magistrados, i. e., a vitaliciedade, inamovibilidade e estabilidade; alteração na forma de nomeação dos juízes federais e da quantidade de ministros no Supremo Tribunal Federal – de 11 para 16; extinção de cargos, aposentadorias sumárias, etc. (Dias, 2014, p. 936/939). De qualquer maneira, o objetivo era manter essas instituições controlando-as diretamente, contudo, sob um simulacro de independência e poder de decisão. Os órgãos estatais estavam de mãos atadas, incapacitados de, por si, julgarem os variados e brutais crimes cometidos pelo regime militar, como sequestros, torturas, assassinatos, desaparecimentos, prisões ilegais etc.

Durante vinte e um anos o governo militar vigorou ininterruptamente no país; a partir de 1985 iniciou-se um período de transição, um lento processo de redemocratização que resultou na Constituição de 1988, vigente atualmente. Essa transição do regime militar ao civil e democrático tem um certo sentido de remoção do “entulho autoritário”, ou seja, reorganizar as instituições e o ordenamento jurídico, excluindo aqueles resquícios autoritários, ditatoriais, de exceção, como por exemplo o DOI-CODI (Teles, 2010, p. 300). Vale, no entanto, investigar o tratamento pós-ditadura deste regime, i. e., como ele foi apreendido pelos órgãos estatais e sociais; como a história irá interpretar este período, assim como as gerações que advierem com o tempo; quais as marcas que ficaram na memória; por outro lado, aqueles que negam os fatos e outras posições que ainda restam em aberto. Dito de outro modo, cabe indagar sobre o legado e a concepção contemporânea do regime militar acima mencionado.

A América Latina tem um longo histórico de golpes, revoluções e ditaduras; como Edson Teles afirma: “As democracias nascidas nas últimas décadas surgem como herdeiras de regimes autoritários ou totalitários”. Diferente de outros países latino-americanos, como a Argentina e Chile, o Estado brasileiro e a própria sociedade parecem buscar esquecer, ocultar e até negar o que ocorreu entre 1964 e 1988 como um pressuposto necessário para garantir a estabilidade democrática – deslembrar o passado autoritário. Afirma-se que não houve tortura, sequestros, assassinatos de maneira sistemática pelo governo militar, ou que seu grau é irrisório, devendo ser plenamente aceito ao ponto de haver quem requisite novas intervenções militares. Não se trata aqui de um posicionamento meramente político, mas sim de uma questão mais

profunda que pode e deve ser investigada filosoficamente. Safatle esclarece muito bem a questão, partindo de *Antígona*, ao afirmar que “o Estado deixa de ter qualquer legitimidade quando mata pela segunda vez aqueles que foram mortos fisicamente” (Teles, 2010, p. 239).

O Brasil, de modo geral, busca apagar seus traumas, mas ao fazê-lo esquece-se de que eles fazem parte da história, da experiência política, e abre-se assim a brecha para seu retorno – evidentemente não de maneira idêntica, ao contrário, de maneira muito mais sofisticada. Diferente da política do testemunho, que Agamben aborda através de Auschwitz, e que dá vida ao intestemunhável do não sobrevivente, daquele que tocou o fundo e se afogou, do *muçulmano*, a política do esquecimento, da amnésia, não traz testemunho algum, sufoca o intestemunhável daqueles que se afogaram e ainda estão ocultos; isto é matá-los pela segunda vez, transformar suas memórias em vazio que está sempre pronto para receber outros e similares traumas. Um grande debate corre em torno da anistia e os variados decretos e leis sobre aqueles que a receberam ou não. O fato é que ainda hoje não houve julgamento dos responsáveis pelas atrocidades durante o período militar; uma espécie de anomia paira sobre os acontecimentos pois os “sequestros e atentados pessoais de toda ordem cometidos por membros do regime militar *nunca foram objeto de anistia*” (Teles, 2010, p. 242). Por outro lado, é preciso registrar o árduo trabalho realizado pela Comissão Nacional da Verdade (CNV), que iniciou suas atividades em 2012 produzindo um relatório extenso e completo sobre diversos aspectos do período suscitado, iluminando os episódios e a conjuntura político-jurídica, navegando contrariamente à política do esquecimento. Estes são alguns resquícios da exceção que ainda engendram debates, consequências e decisões no âmbito político-social brasileiro.

No que concerne ao dispositivo da exceção enquanto um paradigma hodierno, é preciso destacar sua presença na própria constituição do Estado-nação moderno enquanto recurso de captura do âmbito não-político/jurídico, da vida. O que se pode afirmar é que seu umbral vigora e fica ligeiramente visível quando observado em certos acontecimentos políticos proeminentes. Quando, de maneira quase imperceptível, a lei, o trâmite processual jurídico é suspenso ou violado em detrimento de objetivos vinculados a interesses de um *povo* ou em detrimento das circunstâncias daquele momento. Uma hipótese que pode ser levantada é o enfraquecimento da própria democracia derivado do uso cada vez mais frequente do dispositivo da exceção; dito de outra maneira, a estrutura democrática, sua respeitabilidade, sua solidez, a representatividade – por mais que possam suscitar debates – como um método para dar forma à vontade política popular, esta que é – pelo menos em tese – o nascedouro do poder soberano do Estado-nação, tornam-se fragilizados e enfraquecidos. Cabe, ao longo do trabalho, investigar esta hipótese: até que ponto a utilização do dispositivo da exceção pode ser entendida, em seu uso prático,

como instauração de um estado pleromático, pretendendo extrapolar a democracia, a constituição e o próprio Estado para este salvá-los; ou, como Schmitt afirma, o estado de Exceção suspende o direito em função de um direito à “autopreservação” (Schmitt, 1986, p. 92)? Na verdade, de que maneira este estado kenomático, vazio de direito, conforme sustenta Agamben, enfraquece as instituições democráticas e o próprio poder soberano (schmittiano) que decide sobre ele? Indo além: o pensamento de Agamben está preocupado com o restabelecimento das instituições democráticas e uma práxis adequada?

1.3. Entre Schmitt e Benjamin: o lugar da soberania em Agamben

Estabeleceu-se anteriormente uma ligeira aproximação entre o estado de exceção e o estado de natureza, no momento em que se tratava do estado kenomático. Entretanto, é preciso esclarecer que não há uma identidade absoluta entre a exceção e o paradigma da natureza, no sentido fixado pela doutrina liberal ou contratualista, pois o estado de exceção não pode ser entendido enquanto situação de caos, como é suscitado pelo estado de natureza, inclusive e principalmente na acepção de uma carência de *cosmos*, i. e., uma inexistência de ordem. Dito de outro modo, não se trata de uma natureza caótica hobbesiana, ou um paradigma que antecede à formulação e efetivação de um contrato social; a sociedade civil não desaparece ou é suspensa ao se decretar o estado de exceção, mas sim o direito em *stricto sensu*. O paralelo foi realizado com o intuito de ilustrar que, em ambos os casos, há uma ausência de direito, uma anomia. Compreende-se, portanto, que o estado de exceção não é um caos que precede a ordem, mas sim a realidade produzida ao suspendê-la (Agamben, 2007, p. 25). É sugestiva, ainda, a afirmação de Schmitt que declara a inexistência de uma norma aplicável ao caos, ou seja, é preciso uma circunstância preliminar de normalidade, uma situação “média homogênea”; é necessária uma ordem antes de um ordenamento jurídico para que este tenha efetividade, para que seja aplicável no plano concreto. O papel do soberano, segundo Schmitt, seria garantir essa ordem. Sua autoridade será analisada adiante. Conclui-se brevemente dessa investigação que, para Schmitt, o estado de exceção é um dispositivo para garantia de uma condição de possibilidade para o direito, uma vez que aquele não é o caos, mas sim decidido pelo poder soberano, ou, conforme o autor, representa a “essência da autoridade estatal”, uma vez que demonstra não ser necessário o direito para criar o direito (Schmitt, 1996, p. 92/93).

Apesar de Schmitt afirmar esse caráter do paradigma da exceção, ele ainda pretende inseri-lo na ordem jurídica, i. e., “inscrever a anomia no corpo mesmo do *nomos*”, segundo Agamben, e ele o faz a partir da decisão soberana. De maneira mais detalhada, Schmitt tem

consciência da impossibilidade de circunscrever na ordem jurídica vigente, a partir de uma tipificação legal, um caso excepcional, no máximo conceituando-o, definindo-o como tal. No entanto, este autor não concorda com a possibilidade de um poder que fuja do âmbito estatal e, por isso, desenvolve a figura do soberano, daquele que está fora da ordem legal vigente, mas que, entretanto, pertence a ela, possuindo a legitimidade para suspendê-la (Schmitt, 1996, p. 88). Neste sentido, o autor consegue superar algumas aporias resultantes da tentativa de inserir no plano jurídico-formal uma esfera intrinsecamente fora dele. Pois o estado de exceção está agora fora do direito, mas não do Estado. Torna-se, portanto, possível para Schmitt sustentar a máxima “soberano é quem decide sobre o estado de exceção”. O soberano deve ser necessariamente o Estado, pois é inaceitável um poder para além dele⁵; o Estado suspende o direito, mas mantém sua “indubitável superioridade”. Partindo de Bodin, o elemento primordial do poder do soberano seria esta competência para decidir; tal poder, portanto, não é apenas o monopólio da força, do domínio, da sanção, mas essa potência de decisão.

De início, o princípio da soberania é responsável por normalizar e normatizar a sociedade e suas diversas relações complexas; é ele, portanto, que garante legitimidade ao ordenamento jurídico. Para sua efetivação prática, apenas a norma, muitas vezes, não é suficiente e, portanto, o uso da violência também se torna legítimo sob o monopólio do Estado soberano. É por este estado-de-coisas histórico, vale ressaltar, que Schmitt mantém a decisão soberana sobre a exceção nas mãos do Estado-nação moderno. Ademais, o soberano tem a função de manter o ordenamento jurídico e, para tanto, a exceção é um dispositivo útil; assim formula-se o paradoxo da soberania: estar simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico, ou, como o formula Agamben, “a lei fora dela mesma” (Agamben, 2007, p. 23). Essa perspectiva de Schmitt possibilita um desenvolvimento teórico sobre o estado de exceção e sobre as relações de poder que é mais sofisticado, exatamente pelo fato de produzir uma ruptura fundamental entre Estado e direito; isso fica claro pelo próprio abandono das discussões sobre o poder constituinte e constituído – em *Die Diktatur* – para a teoria da decisão na *Teologia Política*. Schmitt compara diversas doutrinas da teoria do Estado demonstrando, em última análise, esta ruptura e sua significação para a área. Dentre os contrapontos ele menciona Kant, em sua teoria do direito, afirmando a impossibilidade de reconhecer, a partir dessa corrente de pensamento, um “direito emergencial” por este não ser um direito, o que acaba por interromper

⁵ Schmitt chega a afirmar mesmo, baseando-se no artigo 48 da Constituição de Weimar, que “quando qualquer um dos Estados não possuir mais nenhum poder independente para declarar o Estado de exceção, então não será mais considerado um Estado (Schmitt, 1996, p. 91).

um desenvolvimento importante; e Kelsen, um neokantiano, que sustenta o Estado como algo puramente jurídico, ou seja, enquanto a própria ordem jurídica e constitucional⁶.

O Estado, portanto, não é nem o autor nem a fonte da ordem jurídica; todas essas ideias são, segundo Kelsen, personificações e hipostatificações, duplicações em diversos sujeitos de ordem jurídica unificada e idêntica. O Estado, isto é, a ordem jurídica, é um sistema de imputações que vai até um ponto definitivo de imputação e a uma norma básica definitiva. (Schmitt, 1996, p. 97).

De maneira contrária a Schmitt, Benjamin desenvolve um pensamento no qual busca sustentar a existência de um âmbito, ou de uma forma de poder, desprendida do Estado bem como do direito. A tarefa aqui não é realizar uma conversa entre ambos os autores, empreendimento realizado por Agamben, mas evidenciar as convergências de ambos no pensamento agambeniano. Em certo sentido, Benjamin fundamenta que o poder soberano, que no Estado-nação moderno deriva em tese do povo, não se esgota no Estado. Dito de outro modo, aquela parcela da liberdade ou do poder de decisão individual, cedido para constituição de uma sociedade civil, não é por completo absorvido pelo ente estatal. Benjamin desenvolve sua investigação a partir da palavra *Gewalt*, que possui uma ambiguidade relevante, pois pode significar tanto violência quanto poder (violência-poder). Partindo do pressuposto, correto, de que a relação do direito é de meios e fins, analisa tanto o jusnaturalismo quanto o direito positivo. O primeiro possui a preocupação de alcançar fins justos, independe dos meios, sejam eles violentos ou não, legítimos ou ilegítimos; nesse caso, a violência seria um elemento natural da vida⁷. Por outro lado, o direito positivo, criado historicamente, preocupa-se com a legitimidade dos meios, que, se adequados, garantirão a justeza dos fins. “Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios” (Benjamin, 1986, p. 160/161).

Até o momento, o âmbito de discussão de Benjamin ainda era o direito; entretanto, após concentrar a investigação na legitimidade do poder-violência, ou seja, nos meios e não nos fins, afirma que uma crítica ao *Gewalt* somente pode ser executada em uma perspectiva externa ao jusnaturalismo e ao direito positivo. Em outros termos, o critério de legitimidade do meio apenas pode ser avaliado satisfatoriamente a partir de um plano outro que o daquele que cria o seu valor⁸. Benjamin destaca dois elementos importantes, os fins naturais e os fins jurídicos.

⁶ Seguindo a leitura de Giacoia, neste debate entre Schmitt e Kelsen encontra-se a oposição de duas correntes teóricas contemporâneas que perpassam, em suma, a teoria geral do Estado. Ou seja, o positivismo jurídico (Kelsen), que sustenta um todo jurídico-normativo fechado, portanto, puro, um sistema lógico de regras; e, por outro lado, uma teoria política da decisão soberana (Schmitt), âmbito político que escapa ao ordenamento jurídico, como exceção capaz de explicar e fundar as normas (Giacoia, 2014, p. 248)

⁷ Retornando brevemente ao contratualismo e, conseqüentemente, envolvendo o direito natural, para que as pessoas possam abrir mão dessa *Gewalt* (poder-violência) é preciso que elas o tenham como algo naturalmente dado e efetivamente o exerçam antes de firmar um contrato “ditado pela razão” (Benjamin, 1986, p. 161).

⁸ Um exemplo capaz de deixar cristalina essa necessidade de extrapolar o âmbito do direito para a avaliação da legitimidade está no que foi dito sobre o direito natural preocupar-se com os fins, pois o critério de legitimidade

Neste sentido, afirma que a ordem jurídica – partindo do direito positivo – busca cercear em todos os âmbitos os fins naturais através dos jurídicos, ou seja, se o indivíduo tem a possibilidade de concretizar algum fim pelo uso particular e ligeiramente excessivo da violência-poder, o mesmo encontra uma série de impedimentos. Conclui-se, portanto, “que o direito considera o poder na mão do indivíduo um perigo de subversão da ordem jurídica” (Benjamin, 1986, p. 162). Aplicado à noção de legitimidade, o critério consiste no meio utilizado para alcançar o fim, i. e. se foi, no caso, o ordenamento jurídico, o direito, seria legítimo e, apesar de não estar na investigação, indubitavelmente justo; do contrário, absolutamente ilegítimo. Essa perspectiva demonstra a tentativa de monopolização do poder-violência por parte do direito; na verdade, tal conduta demonstra que o direito busca garantir o direito a partir da circunscrição de um todo no âmbito dos fins jurídicos. Pois qualquer poder-violência externo é uma ameaça:

O Estado, por sua vez, teme essa violência como um poder que possa instituir um direito, do mesmo modo como tem de reconhecer o poder (*Gewalt*) legislador de potências estrangeiras ou de classes sociais que o obrigam a conceder-lhes, respectivamente, o direito de beligerância ou de greve. (Benjamin, 1986, p. 164).

Benjamin demonstra, a partir de dois exemplos, o direito de greve e o direito de guerra, a possibilidade hodierna do poder-violência fora do direito. Por mais que haja, por exemplo, um direito de greve, ele não está completamente absorvido pela ordem jurídica devido à existência de uma “greve proletária”. Há, no caso desta, um poder-violência no não-agir que é precisamente a capacidade de subtrair-se das imposições do Estado. Para o autor essa violência ou poder se representa na chantagem (Benjamin, 1986, p. 163). A primeira conclusão que se alcança é que todo *Gewalt* enquanto meio é instituinte ou mantenedor de um direito; o autor questiona e acredita na possibilidade de uma forma de regulamentação humana não-violenta, portanto, externa ao direito, denominada meio puro ou violência-poder pura (*reine Gewalt*), que se vincula ao homem de maneira subjetiva a partir de sua constituição ética, de uma inter-relação humana a partir da linguagem, que é a esfera do conhecimento humano propriamente não-violenta⁹. Além disso, essa “pureza” benjaminiana é esclarecida por Agamben como algo não inerente ao ser, nunca reside no ser em si, mas apenas na sua relação com algo externo a ele, portanto, não é incondicionada nem absoluta (Agamben, 2018, p. 94). Essa qualidade do *reine Gewalt* significa que ele é um fim em si mesmo e não um meio para instituir ou manter

do meio será sua utilização para fins justos ou injustos. Ou seja, um mesmo meio, um mesmo poder-violência, poderá ser legítimo ou ilegítimo conforme o fim que perseguir.

⁹ A questão da linguagem retornará sob a perspectiva heideggeriana. O que se pode adiantar com relação à regulamentação humana não-violenta é que, a partir mesmo da linguagem, torna-se possível uma organização social ética não-normativa. A linguagem, em Heidegger, detém intrínseca relação com o ser-aí, que por sua vez é ser-no-mundo e, de maneira relevante, ser-com-os-outros, ou seja, o ser-aí é de início e no mais das vezes ser-com.

algo, uma ordem jurídica¹⁰. Schmitt pretende contornar o *reine Gewalt* inserindo-o no Estado, em suma, na decisão soberana, demonstrando a impossibilidade de tal violência “pura”; a “violência soberana”, ou a decisão soberana, apenas suspende o direito, ou seja, trata-se também da tentativa de conciliar a anomia com o *nomos* (Agamben, 2018, p. 86).

O debate entre ambos autores é claro, como se observa no caso da crítica ao poder-violência realizada por Benjamin, especialmente quando afirma que existe uma dupla função na institucionalização do direito a partir da *Gewalt*. Em primeiro lugar, essa institucionalização almeja aquilo que será orientado como direito, como seus fins. Em segundo lugar, a utilização deste poder-violência para estabelecer o próprio direito. Benjamin afirma, inclusive, que é neste momento de efetivação do direito que se torna tangível a relação entre poder e direito. “A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, neste sentido, um ato de manifestação imediata da violência” (Benjamin, 1986, p. 172). A crítica se encontra no elemento do poder soberano de decisão, pois ele possui, na linguagem benjaminiana, um poder-violência de suspender o direito e de aplicar o direito, ou seja, uma violência que instaura, que mantém e suspende o direito.

O que Benjamin pretende com essa crítica é, precisamente, assegurar uma esfera de violência pura, tendo como característica a ruptura entre direito e violência: “não como uma violência que governa e executa, mas como violência que simplesmente age e se manifesta” (Agamben, 2018, p. 96). Mas, além disso, o autor demonstra que a própria teoria da decisão é problemática; que o soberano está constitutivamente na impossibilidade de decidir, o que leva a uma teoria da “indecisão soberana”. Essa indecidibilidade ganhará corpo teórico expresso na *oitava tese sobre o conceito de história*, quando o estado de exceção se torna regra; pois, então, como decidir? Para Benjamin, o soberano não deveria decidir sobre o estado de exceção, mas excluí-lo do ordenamento jurídico, pois, para Schmitt, vale lembrar, o estado de exceção é condição de possibilidade para o funcionamento do direito, i. e., para tornar a norma aplicável suspendendo seu funcionamento por determinado período. Conforme mostra Agamben, é problemático para Schmitt aceitar que o estado de exceção se confunda com a regra – aspecto que insurge precisamente no Reich Nazista proclamado em 1933 (Agamben, 2017, p. 90). Portanto, Agamben demonstra a fragilização da teoria da decisão soberana de Schmitt, que

¹⁰ Dois exemplos são interessantes. O primeiro é simples, a cólera ou a ira como uma violência pura. O segundo, mais complexo, demonstra a extensão das implicações teóricas ao versar sobre a revolução proletária. Foi visto o direito de greve (política), que possui uma certa violência referente à chantagem; portanto, ela é, ou pretende ser, instituinte de direito. Por outro lado, a greve proletária é, segundo Benjamin, “anarquista”, ela busca romper com as relações entre direito (Estado) e violência; desta forma, é um meio puro, uma não-violência. Entretanto, o poder do Estado enxerga nessa “greve proletária”, revolucionária, apenas seus efeitos, ou seja, a ruptura do monopólio de poder por parte da instituição estatal (Benjamin, 1986, p. 169/170).

encontra seu ponto crucial no “Estado dual” que vigeu durante todo o Terceiro Reich; dito de outro modo, a ordem jurídica foi inteiramente suspensa, mas mantida em “funcionamento”, pois em realidade havia um “Estado” paralelo que agia como soberano, ou seja, dentro e fora do direito, um estado de exceção permanente.

Por um lado, o estado de exceção em Schmitt tem como prerrogativa estabelecer uma ordem que seja viável para a implementação de um ordenamento jurídico, constitucional e, por que não, democrático; isto se dá a partir de uma suspensão do direito e com a permanência inalterável do Estado, dinâmica esta que tem como estrutura o poder soberano de decisão, elemento construído pelo autor para circundar o *reine Gewalt* de Benjamin. Este, por sua vez, se vê obrigado a reconfigurar a noção de direito para que seja capaz de sobreviver a sua noção de exceção. O estado de exceção benjaminiano pode ser interpretado como adquirindo um sentido pouco ortodoxo, pois, em regra, trata-se de um fenômeno que deve ser evitado e/ou extinto. Entretanto, é sugestivo reinterpretá-lo a partir de Benjamin. No ensaio *Sobre o conceito de história*, afirma que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos se tornou a regra geral”, antecipando e influenciando diretamente Agamben, e prossegue com uma passagem no mínimo misteriosa: “Neste momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção” (Benjamin, 1987, p. 226).

A partir do arcabouço teórico acima investigado, especificamente o conceito de violência pura e a leitura da greve/revolução proletária, Benjamin sustenta um plano de poder desvinculado da violência enquanto meio para atingir fins; assim, pretende romper o direito e violência. Pode-se dizer, portanto, que ele projeta inaugurar um paradigma de exceção positivo, no sentido de estar desvinculado do Estado e do direito, mas vinculado à esfera da linguagem, das inter-relações humanas, de uma não-violência. “Um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica” (Agamben, 2018, p. 98). Ainda há uma figura do direito após sua ruptura com a violência e com o poder, na qual o direito não tem mais força nem aplicação dogmática, um “novo direito”, ou uma ética não-normativa, melhor dizendo, performativa:

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 uma passagem para a justiça não é a anulação, mas a desativação e a inatividade do direito – ou seja, um outro uso dele. Precisamente o que a força de *lei* – que mantém o direito em funcionamento além de sua suspensão formal – pretende impedir. (Agamben, 2018, p. 98).

A busca por um caminho que torne inoperosa a circularidade violência-direito, que em Benjamin pode ser encontrado pelo *reine Gewalt*, a violência divina, é em Agamben

denominado de “potência destituente”, que tem por objetivo estagnar o funcionamento das máquinas-dispositivo – no caso a jurídico-política. Se Benjamin pretende inaugurar um paradigma de exceção a partir da *reine Gewalt*, Agamben pretende se manter na indecidibilidade, do *resto* que configura o centro de tais máquinas. É neste sentido que a noção de *soberania* demonstra uma autonomia quanto ao Estado e ao direito que não existe no poder constituinte e no pensamento de Schmitt. Tal autonomia permite pensar uma política outra, que pode tanto engendrar uma desativação das máquinas-dispositivo (como a jurídico-política), liberando as potencialidades para um uso diferente, que não se exaure na obra e propriedade (Agamben, 2017a, p. 305)¹¹; como, perigosamente, transfigurar-se em dimensão autônoma que passa a gerir, organizar, manipular o funcionamento das máquinas-dispositivo, inclusive aquelas que, *a priori*, pertenciam unicamente ao Estado, sendo esta última hipótese não levada em consideração pelo autor italiano, aspecto que será investigado a partir do campo econômico enquanto registro que escapa da dualidade constituinte da máquina jurídico-política. Assim, é possível apontar certa fronteira do pensamento agambeniano, pois este não se preocupa com algo assim como um “novo direito”, mas apenas com a estagnação dos dispositivos biopolíticos.

Com a pretensão de situar Agamben neste âmbito de discussão, inclusive denominado de “luta de gigantes”, sustenta-se que o autor parte de Schmitt, mantendo diversos elementos de seu pensamento. Entretanto, realiza críticas em consonância com a filosofia de Benjamin e alguns de seus pressupostos, como a ideia de uma esfera de poder desvinculada do Estado e do direito; na verdade, trata-se de um pressuposto para a compressão do biopoder e da política contemporânea. De qualquer maneira, Agamben buscará reformular as noções schmittianas de poder soberano e de estado de exceção. Uma primeira reformulação que já pode ser reconhecida é que o paradigma de exceção agambeniano não possui qualquer intenção de garantir uma ordem para posteriormente instaurar ou retomar um ordenamento jurídico, um *status quo ante*, pelo contrário. Além disso, diferentemente da ideia hodierna sobre a exceção ser aquilo que não pode ser circunscrito pelo ordenamento jurídico, aquilo que está fora, para Agamben ela é um movimento mais sutil, a regra suspende-se dando lugar à exceção. Trata-se de uma inclusão por exclusão – ou uma exclusão inclusiva – de modo que só é possível pensar a exceção inserindo-a numa suspensão normativa: a isso dá-se o nome de relação de exceção ou *bando* (Agamben, 2007, p. 26). A princípio, tal leitura poderia parecer insignificante; todavia, ela permite transpor

¹¹ Quanto à construção teórico-argumentativa sobre a “inoperosidade” e o “poder destituente”, concentrados na obra *O Uso dos Corpos*, ela será melhor analisada no último capítulo e considerações finais. Entretanto, o debate se insere diretamente na problemática em questão, auxiliando na compreensão da relação entre poder constituinte e soberania no interior do pensamento de Agamben e em suas posturas.

algumas aporias, em especial, o vigor normativo que se dará a partir da força de lei que, neste sentido, deve ser compreendida não como a inclusão em uma ordem legal, mas, precisamente, como a representação e fomento da exceção enquanto regra.

Torna-se possível compreender a ideia de que não se trata de uma situação de fato, uma vez que há uma suspensão abstrata da norma; muito menos se trata de uma situação de direito, pois não há qualquer ordem jurídica estabelecida. Constitui-se um limiar de indiferença e é por meio deste que se pode manejar o *chaos* e o *cosmos*, anomia e *nomos*. Não obstante, se aproximando ligeiramente de Schmitt, para Agamben a exceção é a estrutura originária da relação jurídico-política – podendo-se dizer sumariamente que a exceção explica a regra ou até a origina. De outro modo, “a exceção explica o geral e a si mesma. Quando se quer estudar corretamente o geral, importa ocupar-se de uma exceção real” (Agamben, 2008, p. 56). Em realidade, como se verá, ela constitui o próprio Estado-nação moderno. No que concerne ao campo de concentração, este é, para o autor, o resultado de uma tentativa de localização do ilocalizável, produzindo-se uma materialização daquilo que até então era “tangível” apenas numa virtualidade. O paradigma de exceção se materializa nos *campos*, isso fica claro no Terceiro Reich, no “Estado dual” e nos *Lager* nazistas.

A fim de corroborar o paradigma de exceção enquanto estrutura originária, vale uma reflexão mais profunda versando sobre as noções de ato (*energeia*) e potência (*dynamis*). Em paralelo com a linguagem, que possui uma *langue*, uma estrutura linguística em potência, situada na consciência, e *parole*, ou a fala em *lato sensu*, propriamente o discurso aplicado, concretizado em ato, a “exceção soberana” se estrutura precisamente no limiar que, na linguagem, seria o do denotar e não-denotar. Demonstra-se que, na verdade, assim como a linguagem apenas existe devido a um não-linguístico, i. e., uma pura potência, também o ordenamento jurídico pressupõe, necessariamente, um não-jurídico, de modo que, assim, seu vigor e validade não se encontram no caso normal ou particular, mas em um plano potencial, que é a exceção (Agamben, 2007, p. 28/29).

Talvez seja interessante realizar uma outra analogia que detém o mesmo princípio que a realizada por Agamben a partir da linguagem e que, por conseguinte, ajuda a esclarecer seu paradigma da exceção. Trata-se aqui de investigar, não em absoluto, a aporia da sensibilidade levantada e resolvida por Aristóteles em *De Anima*, na qual se questiona a inexistência de sensação dos próprios sentidos¹². Sustenta-se que a faculdade sensitiva não existe em ato

¹² “Pero aquí surge un problema: ¿Por qué en los órganos sensoriales mismos no hay sensación, y por qué sin los estímulos exteriores los sentidos no producen sensación, si bien ellos contienen, no obstante, fuego, tierra y otros

(*energeia*), mas apenas em potência (*dynamis*); assim, é possível afirmar que existe uma faculdade de sentir que é diversa do sentir em ato. Aristóteles nomeia essa “faculdade” de *hexis*, ou seja, essa inexistência de sensação dos sentidos mesmos, que não deve ser compreendida apenas como ausência, mas sim como privação (*steresis*) (Aristóteles, 2002, p. 229). Aristóteles diferencia então uma potência genérica de uma potência que pode ser então uma *hexis* de uma *steresis*, a faculdade de uma privação. Portanto, “a potência é, pois, definida pela possibilidade de seu não-exercício”; isso fica claro pelo exemplo do arquiteto que tem sua potência de construir a casa exatamente no *poder não* a construir (Agamben, 2017e, p. 246). Isto representa uma outra esfera da possibilidade, para além do mero poder fazer ou ser algo. O soberano tem sua potência exatamente neste não-exercício, neste *poder não* que é representado pelo estado de exceção enquanto dispositivo jurídico-político. Enfatiza-se que não é um *não poder* (algo), mas um *poder não* (algo), ou seja, um não-ser-em-ato, podendo-se dizer até: um poder não governar.

A decisão sobre este paradigma, que em Schmitt pertenceria ao soberano que, além de defini-lo, também concebe o Estado, para Agamben não é expressão de vontade de um “sujeito hierarquicamente superior”; na verdade, representa a própria relação de exceção, não sendo uma decisão entre lícito e ilícito, mas a inserção da vida neste novo âmbito de poder. Ou seja, a soberania é aquilo que é capaz de interiorizar o que se encontra fora do poder constituído e, portanto, de suspender o ordenamento, mas mantê-lo com relação à exterioridade incluída. A isso dá-se o nome de *relação de exceção* (Agamben, 2007, p.26). É neste sentido que o paradigma de exceção se torna essencial para o soberano, pois lhe permite decidir sobre a *exceção*, aqui compreendida como aquilo que se encontra fora do âmbito tocável pelo Estado e pelo direito. Compreende-se, portanto, que ao invés do soberano sê-lo devido ao seu poder de decisão sobre o estado de exceção, em Agamben, é precisamente este paradigma que sustenta o soberano – o bando soberano, como se verá; ou seja, ele é dependente deste limiar de indiferenciação para existir como soberano, assim como a noção de *homo sacer* apenas surge neste estado:

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária pela qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão. (Agamben, 2007, p. 35).

elementos, los cuales son objeto directos o indirectos de los sentidos? Es claro, entonces, que la facultad sensitiva no existe en acto sino sólo en potencia.” (Aristóteles, 2008, p. 78).

Como visto, Agamben distancia-se do decisionismo da teoria schmittiana criticando, portanto, aquela aporia acerca da validade e da legitimidade de se decidir pelo estado de exceção para autopreservação do Estado e da reafirmação do poder soberano capaz de impor uma pré-condição necessária à vigência do direito. Desta maneira, o paradigma da exceção adere a contornos ou formas mais sutis, tornando-se menos tangível, mas, em suma, mais presente, pois a vida se torna o novo objeto da máquina jurídico-política: são estes os fundamentos tênues que permitem ao autor reconhecer um mecanismo biopolítico neste paradigma. A relação de exceção, acima delineada, também é denominada como *bando*. A adoção do termo deriva de Jean-Luc Nancy e, com isso, Agamben pretende incluir na noção de exceção a questão do *abandono* produzido em tal limiar, ou seja, o sujeito abandonado tem sua vida exposta à incerteza (Agamben, 2007, p. 36). Ao se retomar a característica da relação originária do direito, aquela potência pura, o direito se relaciona com a vida não a partir de sua aplicação, mas, precisamente, por seu abandono; a figura aqui resultante é a do *homo sacer* – ainda a ser investigada. A soberania, nesse sentido, assinala um nexos entre violência e direito mais profundo, pois o homem abandonado – pelo movimento de inclusão por exclusão – é, ele mesmo, uma vida sacra, que por sua vez é a figura central, como se verá, deste limiar, podendo-se considerá-lo o verdadeiro sujeito soberano que tem, no entanto, sua voz calada (Agamben, 2017b, p. 104). O bando soberano é uma construção que extrapola o âmbito da máquina jurídico-política, ele já evidencia a proximidade e necessidade da investigação ontológica e/ou arqueológica do ser – a ser empreendida nos próximos tópicos. Além disso, ficou clara a tentativa de Agamben de solucionar o problema da relação entre o poder soberano e o biopoder, inserindo aquele neste. Tal movimento pode ter obscurecido uma análise que extrapole a lógica jurídico-política, i. e., uma análise biopolítica que contorne ou que se coloque de maneira paralela em relação à dinâmica estatal moderna.

1.4. Estrutura jurídico-política do paradigma de exceção

Até o presente momento buscou-se esclarecer a noção de soberania e determinado aspecto do paradigma de exceção desenvolvido por Agamben, aspecto este que pode ser considerado como um prelúdio à biologização da política ou politização da vida que ocorre, com mais evidência, no *campo*. Existe uma espécie de dependência do soberano para com o paradigma de exceção, que pode ser observada pela relação de *bando* ou abandono – que será mais a frente retomada no que concerne ao *homo sacer* – e que caracteriza propriamente a ideia de soberania utilizada pelo autor, muito diversa daquela pensada por Schmitt. Agamben afirma

poder definir este paradigma através do oxímoro “êxtase-pertencimento”; com isso, pretende esclarecer que o soberano, decidindo por ela, é, ao mesmo tempo, definido por ela em seu ser (Agamben, 2018, p. 57). Entretanto, além deste aspecto ontológico, da filosofia primeira, há outro estritamente filosófico-político, que deve ser investigado. Segundo Agamben, há um instituto no direito romano capaz de observar o estado de exceção em sua forma paradigmática, trata-se do *iustitium* como um modelo que permite analisar as estruturas da exceção na modernidade.

A proclamação do *iustitium* – etimologicamente, significa “interrupção, suspensão do direito – era de competência do Senado, que emitia um *senatus consultum ultimum* - tendo este *ultimum* um significado etimológico de “além” ou mais extremo – permitindo que diversos setores da República tomassem quaisquer medidas realizadas para salvaguardar o Estado, algo próximo do pensamento de Schmitt. Neste sentido, declarava-se um *tumultus*, condição que será melhor analisada, mas que, em síntese, pode ser interpretado como uma situação de emergência em decorrência tanto de ameaças externas – outros Estados, por exemplo – como internas – insurreições etc. Ainda sobre o *tumultus*, Agamben propõe uma importante observação que permite desvinculá-lo da guerra, ou seja, ele não necessariamente é produto de um *bellum*, na realidade, trata-se de um estado de desordem e agitação provocado pelo próprio *tumultus*, uma *magna trepidatio* produzida em Roma por sua declaração. Portanto, ao ser declarado, produzia uma cesura, permitindo as medidas excepcionais (Castro, 2016, p. 80/81). A síntese desta dinâmica pode ser realizada da seguinte maneira: o *senatus consultum ultimum* pressupõe o *tumultus* que é a justificativa legítima para o *iustitium*.

O autor irá observar que, quando da proclamação do *iustitium*, todo cidadão aparentemente estava investido de um *imperium* “flutuante e anômalo”, i. e., um poder soberano sobre si que extrapola o ordenamento e, no qual, esta qualidade não está precisamente sobre seu controle. Partindo de Mommsen, Agamben sustenta já a impossibilidade de examinar o *iustitium* a partir de um ponto de vista jurídico-formal; entretanto, Mommsen ainda vincula a prerrogativa de exercer tal direito à teoria da necessidade, acima tratada e descartada (Agamben, 2018, p. 70/71). Tendo em vista que tal instituto excedia o ordenamento constituído e a própria constituição, todas as prescrições jurídicas são cessadas, ou seja, não há mais uma delimitação de prerrogativas e funções, de direito e deveres, de ações e até consequências, tanto para os cidadãos como para os magistrados, isto caracteriza o *imperium* bem como certa horizontalidade.

Este é o ponto que permite distinguir o paradigma ditatorial do paradigma do estado de exceção, pois naquele há um *imperium* extremamente amplo, não limitado ao magistrado, pode-

se dizer, a partir de uma nova figura jurídico-política, ou um novo “cargo”, o do ditador; neste, ao contrário, não há tal atribuição de poder ilimitado a determinado sujeito que é ou se torna hierarquicamente superior. Pode-se dizer que surge aqui um “nivelamento”, pelo menos na ordem jurídico-formal: o *imperium* resultante do *iustitium*, como dito, é devido à suspensão de todo ordenamento (Agamben, 2018, p. 75). Esta é, seguindo Agamben, a limitação de Schmitt ao pretender examinar a exceção a partir da estrutura ditatorial, bem como o obstáculo que impede o poder soberano schmittiano de ser transposto e utilizado *in natura* por Agamben, justificando seu rearranjo conceitual e a sustentação da noção de bando soberano.

É precisamente este arranjo teórico que caracteriza aquilo que já fora mencionado em outro momento como o estado kenomático, um vazio de direito. Quanto à sua presença no paradigma político-jurídico moderno, Agamben menciona o “Estado dual”, característico dos estados totalitários do século XX, como uma estrutura secundária, não formalizada, e que extrapola os âmbitos constitucionais; no mesmo sentido, sustenta que a oposição entre democracia e ditadura, reproduzida de forma ordinária contemporaneamente, para análise dos Estados, é “enganosa”, i. e., mais nebulosa do que esclarecedora, pois oculta muito mais do que desvela, prejudicando uma investigação crítica adequada – aqui é possível conjecturar que tal dualidade possa remeter ao conflito ideológico da Guerra Fria, como um resquício maniqueísta. De qualquer modo, para Agamben o paradigma de exceção apenas surge com o paradigma do Estado de Direito. Quanto ao “Estado dual”, Hannah Arendt tem muito a dizer, principalmente em sua obra *Origens do Totalitarismo*:

O que mais chama a atenção de quem observa o Estado totalitário não é, por certo, a sua estrutura monolítica. Pelo contrário, todos os estudantes sérios do assunto concordam pelo menos quanto à coexistência (ou conflito) de uma dupla autoridade, o partido e o Estado. Além disso, muitos já acentuaram que o governo totalitário é particularmente “amorfo”. (Arendt, 2012, p. 534)

O que nos interessa no momento é tornar mais tangível o “Estado dual” de Agamben e a “dupla autoridade” de Arendt, aspectos que guardam entre si um vínculo sólido. Arendt sustenta que a dinâmica que mantém esta dualidade entre o Estado e o partido tem, por um lado, uma autoridade aparente, atribuída àquele; e, por outro lado, uma autoridade real exercida pelo partido. Assim, toda a máquina governamental era praticamente uma “fachada” que ocultava a verdadeira fonte de poder. Desta maneira, a estrutura institucional do Estado era apenas uma mera formalidade, uma banalidade que deveria ser, no mais das vezes, abandonada, sobreposta, inclusive no que se refere à aplicação e vigência da constituição – Arendt utiliza como

parâmetro a Constituição de Weimar e a Constituição soviética¹³. No que concerne à sua análise do Estado Totalitário, a autora afirma que essa característica dúplice é apenas o “principal sintoma” de um fenômeno mais problemático, que ela nomeia como “multiplicação dos órgãos”; é esta característica, bem como sua dinâmica de funcionamento, que são representados pela noção de “amorfismo” dos movimentos totalitários (Arendt, 2012, p. 537). Tendo em vista o caráter kenomático da exceção agambeniana, é evidente a proveniência de uma grande maleabilidade jurídico-política; quer dizer, quando não há delimitações estabelecidas, ou uma autoridade que se subsuma à constituição e às demais estruturas constituídas previamente, não há que se falar em solidez; tem-se aí uma espécie de estado niilista, no sentido de inexistência de obrigações e consequências, no qual, portanto, tudo é permitido e a punição torna-se algo completamente intangível, incerta, relegada à própria sorte. O Estado Totalitário conceitualizado por Arendt distancia-se significativamente do Estado ditatorial, sendo melhor compreendido como um modo resultante do uso do dispositivo de exceção. Agamben acaba por sustentar uma realidade trágica:

Caso se quisesse, a qualquer preço, dar nome a uma ação realizada em condições de anomia, seria possível dizer que aquele que age durante o *iustitium* não executa nem transgredir, mas *inexecuta* o direito. Neste sentido, suas ações são meros fatos cuja apreciação, uma vez caduco o *iustitium*, dependerá das circunstâncias. (Agamben, 2018, p. 78)

Para além do *iustitium* é necessário examinar aquilo que dá fundamento à autoridade do Senado para instituí-lo, uma vez que a teoria da necessidade, sustentada por Mommsen, foi abandonada. Conforme observa Agamben, aquilo que caracterizava a prerrogativa do Senado não era um *imperium*, mas uma *auctoritas patrum* (Castro, 2016, p. 83). Sobre a noção de *auctoritas*, apesar de não ser propriamente do interesse da presente investigação observá-la na esfera privada, este pode ser um recurso para melhor estabelecê-la no paradigma em questão. No âmbito privado a *auctoritas* é de competência do *autor*, como, por exemplo, o pai, ou um tutor que confere legitimidade e validade jurídica aos atos produzidos pelos sujeitos que não possuem qualidade *autor* (Agamben, 2018, p. 117). Ao examinar a etimologia do termo *auctoritas* deduz-se sua derivação do termo *augeo*, que, por sua vez, significa “aumentar, acrescentar, aperfeiçoar” (Castro, 2016, p. 84). A sua relevância para a presente investigação é a de sustentar a aceção de que, no mundo greco-romano, não há criações *ex nihilo*, ou seja, que advêm do absoluto nada; isso possibilita a Agamben afirmar que todo ato de criação e todo

¹³ “Nenhum parágrafo dessa constituição jamais teve o menor significado prático na vida ou na jurisdição russa; mas o governo ostensivo russo, completamente desprovido do fascínio da tradição, tão necessária a uma fachada, aparentemente precisava da aura sagrada da lei escrita” (Arendt, 2012, p. 536).

autor são, respectivamente, co-criação e coautoria. Dessa forma, mesmo no âmbito privado a *auctoritas* não se basta a si mesma, ela supõe uma atividade alheia que lhe dê significado. Outra relevante observação recai na qualidade de *autor* que, por seu turno, não se baseia em um poder jurídico precisamente – por exemplo o *pater familias* – mas sim em uma qualidade ou condição do próprio sujeito (Agamben, 2018, p. 118).

No que se refere à esfera pública o Senado não possui um *imperium*, como os magistrados, nem a *potestas* dos cônsules ou do povo; sua prerrogativa fundamental pode ser derivada do termo *consultum*, i.e., ele sempre era interrogado, provocado, demandado por outros órgãos, por exemplo, para homologar decisões populares, ratificar leis, aconselhar etc. De acordo com Arendt, sua autoridade seria “o acréscimo que o Senado deve aditar às decisões políticas”; e ela observa, partindo de Mommsen, que sua *auctoritas* é menos que uma ordem e mais que um conselho (Arendt, 2019, p. 164/165). A relação da esfera privada entre o autor e o coautor, no sentido mesmo de conferir uma validade e legitimidade para o ato, é aqui transposta para uma correlação entre *auctoritas* e *potestas*. Dito de outro modo, aquela pode ser interpretada como o poder de conferir legitimidade às ações humanas; sob a perspectiva do *iustitium*, um caso extremo, uma exceção, onde havia *potestas* a *auctoritas* a suspende, e, por outro lado, ela reativa a *potestas ali* onde ela não estava em vigor, mas o faz sem ter caráter formal como direito, ou seja, encontrando-se em um plano, de certa forma, anterior a este (Agamben, 2018, p. 121). É neste momento que fica cristalino o aparente nivelamento com relação ao *imperium*, acima mencionado. Além disso, permanece aqui o caráter pessoal da *auctoritas*, vinculado a qualidades subjetivas do magistrado ou do imperador. Por exemplo, o *funus imaginarium*, cerimônia fúnebre realizada quando da morte de um soberano, tem uma ritualística esclarecedora. Nela é construída uma figura de cera do imperador ou do soberano e efetuam-se dois sepultamentos, pois em geral a consagração é por cremação dos dois corpos; ocorre, em suma, que o soberano morre duas vezes, pois possui dois corpos, um no sentido de sua pessoa física e outro quanto à sua *auctoritas* (Agamben, 2007, p. 101/103).

Tais considerações permitem Agamben aproximar a vida à *auctoritas* e, portanto, considerar o limiar produzido pelo paradigma de exceção também como uma zona de indecidibilidade entre *potestas* e *auctoritas*, respectivamente, entre *nomos* e anomia. Isso pelo fato de que esse caráter de autoridade está vinculado ao seu portador, algo inerente à pessoa viva. Agamben aproxima-se do pensamento de Weber que, ao distinguir os tipos de poder, define como “carismático” precisamente aquele relacionado à identidade, ao carisma pessoal, tendo sua legitimidade derivada de uma crença transcendental ou, na realidade, psicológica, do sujeito que a detêm: “A dominação carismática significa uma rejeição de todos os laços com

qualquer ordem externa, em favor da glorificação exclusiva da mentalidade genuína do profeta e herói” (Weber, 1982 p. 288), trecho que corrobora a anomia presente nesta acepção de autoridade (*auctoritas*). O que interessa a Agamben não é exatamente este tipo de poder ou, em sua linguagem própria, a autoridade; o que lhe interessa é, na verdade, compreendê-lo como fenômeno que coincide com a neutralização da lei; a sua originalidade está precisamente no fato de derivar da suspensão ou neutralização do direito (Agamben, 2018, p. 129).

Tendo em vista que no paradigma da exceção não “reina” o caos, mas o direito é deposto, a questão que pode ser colocada é, então, o que subsiste neste limiar? Aqui Agamben responde a questão partindo do sintagma, já comentado, força de lei, que agora pode ser melhor desenvolvido, aproximando-o da *auctoritas* ou da também chamada “mana jurídica” (Agamben, 2018, p. 79); este ponto engloba a discussão do tema sobre o juízo de valor atribuído aos atos cometidos durante o *iustitium* e, por sua vez, da própria questão da punibilidade, das consequências, resultando um caráter trágico e inevitavelmente indefinido, indeciso e impreciso. Butler afirma que atos praticados neste tipo de conjuntura jurídico-política são “incondicionados no sentido de que são finais, não sujeitos à revisão e à apelação” (Butler, 2019, p. 89). Não obstante, a exceção produz um *imperium* flutuante que tem sua *auctoritas* – segundo a acepção de força de lei – como uma ficção, se observada pela perspectiva do direito, de entregar legitimidade e validade para os atos do soberano.

1.5. A relação de *bando* e o modelo contratualista do Estado-nação

Até o presente momento, o trabalho pretendeu isolar parte do pensamento agambeniano com intuito metodológico. A abordagem se concentrou primeiramente em demonstrar o paradigma de exceção desenvolvido por Agamben e a estrutura teórica que o envolve; como visto, ele constrói a denominada máquina jurídico-política, sendo a exceção um dispositivo utilizado de forma hodierna pelo Estado a fim de coordenar os polos – anomia e *nomos* ou metajurídico e jurídico-legal – que se encontram em constante tensão. No mais das vezes contornou-se a questão biopolítica aí envolvida, abordando-a superficialmente nos instantes em que se mencionou os *campos*, a vida nua, o *homo sacer* e, porventura, alguma outra figura que neste item será aprofundada, como os campos de refugiados, os apátridas, os *muçulmanos* etc. De fato, Agamben chega a mencionar que uma “máquina biopolítica” teria como polos

tensionados, em última análise, a vida e a morte¹⁴, e como resultado uma vida humana insignificante ou, melhor dizendo, vazia de sentido, uma vez que se encontra no centro de tensão da máquina. Percebe-se a mesma estrutura dual, bipolar, heterogênea, que aquela jurídico-política acima investigada, realizando uma cesura fundamental no corpo político entre *povo* e *população*, sendo o primeiro aquele espectro humano qualificado politicamente, com voz de ação política, e o segundo como aquele “corpo essencialmente biológico”, sendo este o sentido que o autor atribui à leitura do projeto nazista de um espaço sem povo. Ou seja, não se trata de um espaço geográfico sem habitantes, mas sim de um espaço em que tais populações sejam efetivamente apenas corpos vazios (Agamben, 2008, p. 90/91).

De fato, a biopolítica pode não apenas ser observada no paradigma de exceção como também na atividade política ordinária, ou seja, não é uma dinâmica de exercício e organização do poder em tempos de exceção, pelo contrário, a política ocidental é já uma biopolítica; a estrutura de seu poder não é monolítica, perpassa horizontalmente e desde o interior do corpo social, preocupando-se em integrar nas engrenagens políticas um espaço que, *a priori*, pertencia à esfera biológica ou da natureza, i. e., o fato do ser político ser antes de mais nada um ser vivo, antes do homem político, um animal homem. Este arranjo do biopoder interage profundamente com reflexões ontológicas e, por este motivo, a investigação se dará em dois momentos; primeiramente, neste capítulo, o foco será o conjunto gnosiológico filosófico-político, ressaltando a presença da esfera biológica do homem nas decisões e reações políticas; o capítulo segundo, por sua vez, está concentrado na filosofia primeira, ou seja, no problema ontológico da *humanitas* e sua relação com o *homo sacer*, presumindo que dessa forma a extensão do tema seja compreendida sem, no entanto, sobrecarregar o leitor com um vasto arcabouço epistêmico. Agamben parece, conscientemente ou não, também preocupar-se com esta distinção mais metodológica do que teórica; por exemplo, a obra *Homo Sacer: Poder soberano e via nua*, apesar do flerte inevitável com a filosofia primeira, está centrada em uma questão filosófico-

¹⁴ Optou-se por afirmar que os polos da máquina biopolítica de Agamben são a vida e a morte, de uma maneira sumária ou, melhor dizendo, a partir de uma síntese teórica, pois o autor neste sentido se influenciará diretamente da biopolítica foucaultiana, que por sua vez sustenta dois momentos distintos com relação ao poder. Enquanto o poder soberano pré-moderno exercia o direito de fazer morrer e deixar viver, um poder de morte; na modernidade, precisamente após o século XVIII e com um aparecimento mais tangível no século XX, há uma inversão na qual o poder se torna o direito de fazer viver e deixar morrer, ou seja, um poder de vida (Foucault, 2018, p. 202). A partir desta noção é que Agamben irá desenvolver sua biopolítica e avançar, de certa maneira, o conceito de biopoder, que para o autor se encontra precisamente em um terceiro estágio entre estes dois polos, um momento intermediário, o *fazer sobreviver* (Agamben, 2008, p. 155) que será abordado neste item a partir da figura do *homo sacer*. De qualquer maneira, Foucault diagnosticou a importante alteração na dinâmica do poder, e que o transforma de fato em biopoder, ao afirmar o “seu exercício *no* corpo social, e não *sobre* o corpo social” (Foucault, 2017, p. 215). Este é o ponto nevrálgico da biopolítica, do Estado-nação moderno no gerenciamento da vida, ou na produção da vida nua observável no paradigma da exceção e na materialização do *campo*.

política; por outro lado, no livro *Uso dos Corpos*, o empreendimento extrapola para as reflexões ontológicas que circunscrevem e dão bases sólidas para a filosofia política. Tal proximidade, pode-se dizer intrínseca entre estes campos de reflexão, permite conjecturar a biopolítica não como um fenômeno em si negativo, prejudicial, maléfico, nocivo ao bem-estar do homem e da sociedade e, por assim ser, necessitar ser rompida ou interrompida de alguma forma ainda desconhecida; ao contrário, a biopolítica é uma realidade incontornável. Mas, organizada adequadamente, pode apresentar-se como uma biopolítica afirmativa¹⁵.

Viver no estado de exceção que se tornou a regra também significou isto: que o nosso corpo biológico privado se tornasse indistinguível do nosso corpo político, que experiências que há um tempo se diziam políticas fossem, de repente, confinadas no nosso corpo biológico. (...) encontramos sempre com a solidão e o mutismo justamente ali onde esperávamos companhia e palavras. (...). Mas é a partir desse terreno incerto, dessa zona opaca de indistinção que precisamos, hoje, reencontrar o caminho de uma outra política, de um outro corpo e de uma outra palavra. (Agamben, 2017b, p. 124/125).

Tendo em vista a forte referência foucaultiana no desenvolvimento da noção de biopolítica em Agamben, vale chamar a atenção para tal noção no pensamento de Foucault. Para este, trata-se de um processo histórico paulatino, do corpo político ao corpo biológico, até torná-los indistinguíveis pelo poder que atinge precisamente o homem enquanto ser vivo, o homem-espécie, que se encontra no ponto nevrálgico deste evento. Não se trata mais do poder disciplinar, docilizador (Foucault, 2017, p. 291), mas sim de uma outra espécie de poder, que não exclui a primeira, pois atua em um nível diferente. Enquanto o poder disciplinador tem por objeto precisamente o corpo em sua individualização, sua objetivação, particionando uma totalidade social e os alcançando enquanto unidade, o biopoder não se refere ao homem-corpo, mas sim ao homem-espécie, dirigindo-se, assim, à multiplicidade dos homens de modo a massificá-los, valendo-se de outros processos de controle (Foucault, 2018, p. 204). No que concerne a essa distinção é possível perceber que as dinâmicas dos *campos* são biopolíticas: não se vê, enquanto objetivo principal, a produção de sujeitos docilizados e utilizados em uma maquinaria, mas sim um corpo social massificado, sacralizado, à deriva em um mar de incerteza entre a vida e a morte, o *homo sacer*, o *muçulmano*; trata-se da produção de cadáveres, de uma tanatopolítica (Agamben, 2007, p. 128). Agamben parte das bases foucaultianas para desenvolver as implicações biopolíticas no *campo* e no paradigma de exceção, mas sua leitura se estende para além das estruturas histórico-institucionais analisadas por Foucault. Em síntese,

¹⁵ No terceiro capítulo, a compreensão da biopolítica adotada no trabalho se aproximará da de Romandini, em sua obra *A comunidade dos espectros*. Trata-se de argumentar que o fenômeno biopolítico não é estritamente moderno, nem tem suas bases em Aristóteles, assim como não se inicia exatamente por um instituto jurídico-político. Deste modo, para aquele autor a biopolítica tem seu nascedouro na própria discussão eugênica, já presente na *República* de Platão.

Agamben sustenta que a biopolítica foucaultiana foi “incapaz de compreender o nexo constitutivo que une a violência estatal soberana à vida nua do *homo sacer*” (Duarte, 2015, p. 119); por outro lado, a noção de governamentalidade¹⁶ desenvolvida por Foucault parece permitir uma investigação biopolítica que extrapola o Estado e sua relação com o poder soberano, bem como o caráter trágico impregnado na noção agambeniana.

Antes de se investigar algumas figuras, inclusive contemporâneas – o que denota as implicações políticas desta investigação filosófica –, que se encaixam com certa precisão no conceito de *homo sacer*, é preciso destrinchá-lo, o que, na realidade, elucidará sua relação com o soberano e sua relação característica com a noção de *bando*. Agamben parte da diferença entre *zoé* e *bios*. *Zoé* pode ser entendido como o simples fato de viver, a vida natural, a vida nua, comum a todos os seres vivos, excluída da *polis*, mas inserida na *oikos*, a casa, o âmbito familiar; por outro lado, *bios* é a vida qualificada em seus modos e maneiras de viver, como uma vida contemplativa, uma vida de prazer ou uma vida política (Agamben, 2017a, p. 222)¹⁷. Como foi visto, a biopolítica busca apreender todas as formas de vida, inclusive politizando a vida nua, trazendo-a para o âmbito da *polis*, sujeitando-a às implicações do poder soberano, sendo moldada e remodelada, assujeitada e, inclusive, tornando-a sacra; em referência a Schmitt, o autor afirma que a “categoria fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política” (Agamben, 2007, p. 15/16). É neste sentido que a noção de *homo sacer* surge, pois representa precisamente a cisão destas formas de vida e o simultâneo isolamento e inclusão da vida nua nas engrenagens políticas de poder. Tal movimento é posto em ação no paradigma de exceção, no interior da máquina jurídico-política que, para além de materializar e/ou produzir um *campo*, também resulta em uma conjuntura biopolítica, que Foucault não teria conseguido prever em seu todo ou pelo menos em toda a profundidade, i. e., como um espaço em que a vida nua é o objeto central do poder político¹⁸.

¹⁶ O conceito de governamentalidade se revela cada vez mais necessário, sendo válida uma breve elucidação da noção. Foucault fornece a seguinte definição geral e preliminar: “Temos, de fato, um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental –, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança. (...) Por esta palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança” (Foucault, 2008, p. 143).

¹⁷ Como mencionado em nota anterior, no capítulo seguinte a filiação desta dissertação à cisão produzida por Agamben nos termos colocados – *zoé* e *bios*, respectivamente como vida nua e vida qualificada – será deixada de lado. Vale ainda mencionar que leitura similar acerca da vida no contexto greco-romano é realizada por Arendt na obra *A condição humana*.

¹⁸ Foucault se aproxima da leitura biopolítica desenvolvida por Agamben ao tratar do “racismo de Estado”, que, já na apresentação do curso de 1975/76, é caracterizado da seguinte forma: “um racismo que a sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno,

No que se refere ao *homo sacer*, ou homem-sacro, Agamben resgata o termo “sagrado” a partir de uma acepção que extrapola o entendimento teológico, fazendo-o através do chamado mitologema da “teoria da ambiguidade do sacro”. Em sua análise o autor evidencia uma proximidade arcaica entre o bando e o tabu¹⁹ colocando em relevo a indiferença entre o sacro e o impuro nesta época da história humana. Não obstante, a ambivalência do sagrado, ou seja, possuir um caráter puro e impuro, fasto e nefasto, denota a possibilidade de um mesmo “objeto” ou sujeito alterar seu polo, sua natureza, a possibilidade de transmutação, sustentada a partir de Durkheim (Agamben, 2007, p. 85/86). Através desta arqueologia Agamben irá traçar os primeiros contornos do *homo sacer* no âmbito jurídico-político, a partir da conjunção de dois aspectos derivados da *sacratio*: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. O autor observa que enquanto a consagração é um movimento do profano ao sagrado, do humano ao divino, o *homo sacer* não conclui, de certa forma, esta passagem, uma vez que é excluído da esfera humana, mas não alcança a divina, ou seja, representa um meio termo de indecidibilidade denominada vida sacra, i. e. “uma vida insacrificável e, todavia, matável” (Agamben, 2007, p. 90). Segundo Agamben, a condição que deve ser observada nesta figura é sua dupla exclusão – do mundo dos homens e do mundo divino –, é aqui que se torna possível transpor a noção de bando para o espaço político, compreendendo o fundo epistêmico que o forja; a morte dessa figura não é nem um sacrifício nem um homicídio, e esta qualidade inclassificável é um fator que incide sobre a punibilidade ou a impunibilidade durante e/ou após o período da exceção.

A proximidade entre o *homo sacer* e o soberano pode ser preliminarmente traçada como sendo aquele a figura que representa a vida inserida neste limiar do bando soberano, ou seja, toda vida neste espaço é uma vida sacra. Para o soberano todos os homens são, em potência, vidas sacras, assim como, para o *homo sacer*, todos os sujeitos são soberanos. Isso enfatiza o caráter *sui generis* do poder e da decisão soberana em Agamben, reforçando a compreensão sobre a ruptura e as diferenças que foram abordadas no item anterior entre esta noção e o pensamento tanto de Schmitt quanto de Benjamin. A relação de *bando* é esta relação entre a vida e a vida sacra ou entre o homem e o *homo sacer*; tanto o soberano quanto o *homo sacer* encontram-se no mesmo limiar de indecidibilidade, ou seja, ambos estão entre um *nómos* e uma

o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social (Foucault, 2018, p. 52/3).

¹⁹ Agamben assinala esta semelhança a partir de Robertson Smith, em sua obra *Lectures on the religion of the semites*. Em síntese, o tabu seria uma regra de santidade com objetivo de proteger a inviolabilidade de “ídolos, santuários, dos sacerdotes” etc.; entretanto, há um outro aspecto, o da impuridade, neste caso, a “pessoa tabu” é separada do convívio comunitário, isolada do contato humano, até que tal “tabu”, quase como um estado de espírito, cesse ou se transforme. A proximidade com o bando se deve ao uso antigo do hebraico que se refere a uma destruição não apenas da pessoa, mas de todas as suas qualidades, sendo uma consagração à divindade (Agamben, 2007, p. 84).

phýsis, entre um direito humano e um divino ou natural (Agamben, 2007, p. 92). Aquilo que Arendt expôs como caráter amorfo do movimento totalitário – que passa pela multiplicação das estruturas do Estado cuja autoridade se torna mais figurativa e formal do que substancial, com a multiplicação de cargos e funções incorporando até mesmo as construções simbólicas ideológicas que sustentam o movimento, com toda uma organização que se separa do mundo real, aspecto que é corroborado pelo princípio do Líder que “não estabelece nenhuma hierarquia”, pois só dessa maneira o “desejo do *Führer*” pode se sustentar e se concretizar sem qualquer vínculo com o *Führer* ele mesmo (Arendt, 2012, p. 543) – pode ser explicado a partir da relação biopolítica acima exposta entre o soberano e o *homo sacer*, uma vez que ambos encontram-se em um limiar de *abandono*, relação que vem à luz através do *bando* soberano. Empreendimento, todavia, que Arendt não chegou a realizar, por não trabalhar com a noção do biopoder.

O líder totalitário, em agudo contraste com todos os antigos usurpadores, déspotas e tiranos, parece acreditar que a questão da sua sucessão não é tão importante assim, que a tarefa não exige dons ou treinamentos especiais, que o país no fim obedecerá a quem quer que seja nomeado por ocasião da sua morte, e que nenhum rival sedento de poder contestará a legitimidade do substituto. (...) A multiplicidade das correias que acionam o sistema e a confusão da hierarquia asseguram a completa independência do ditador em relação a todos os subordinados e possibilitam as súbitas e surpreendentes mudanças de política pelas quais o totalitarismo é famoso. A estrutura política do país mantém-se à prova de choques exatamente por ser amorfa. (Arendt. 2012, p. 547).

De qualquer maneira, o *homo sacer* deve ser compreendido como paradigma²⁰, ou recurso metafísico-político que pretende traduzir um *status* socio-individual, bem como uma realidade na qual a vida nua é isolada da vida política qualificada, produzindo um sujeito matável sem que se cometa homicídio; uma vida exposta a uma zona de anomia entre violência e direito, subordinada ao poder soberano ao mesmo tempo que o funda. É preciso ter esta acepção em mente a fim de evitar um reducionismo ou dogmatismo teórico. A consideração que deve ser feita é que, aparentemente, há uma relação de dependência entre o dispositivo de exceção e a produção do *homo sacer*, ou seja, apenas a partir de um espaço de exceção é possível modular um biopoder que produza a vida sacra. Isso se deve pelo fato de que é necessário um espaço político anômico, no qual o direito está suspenso, para produzir sujeitos

²⁰ Caracterizar o *homo sacer* como paradigma implica enfatizar e respeitar o aspecto metodológico do estudo de Agamben, conforme desenvolvido na obra *Signatura Rerum*. De modo geral, um “paradigma” é compreendido nos seguintes termos: uma forma de conhecimento analógica que se move da singularidade à singularidade; deste modo é um modelo bipolar, rompendo a dicotomia geral/particular; o caso paradigmático, como o *muçulmano*, mantém em si um elemento de singularidade e outro de exemplaridade; não há uma *archè*, uma origem. Como bem afirma o autor: “O *homo sacer* e o campo de concentração, o Mulselmann e o estado de exceção [...] não são hipóteses pelas quais eu pretendia explicar a modernidade [...] Pelo contrário, como a própria multiplicidade delas poderia ter deixado entender, tratava-se sempre de paradigmas, cujo escopo era tornar inteligível uma série de fenômenos” (Agamben, 2019, p. 41/2).

vazios de direitos políticos, sociais, civis e até humanos. Entretanto, a concepção de biopolítica não pode reduzir-se a este fenômeno enquanto regra, trata-se precisamente de um resultado proveniente do *campo*, assim como o *homo sacer* pode transfigurar-se qualitativamente de diversas formas na concretude.

Apenas para exemplificar essa representação qualitativa do conceito puro, podendo auxiliar na assimilação da vida sacra e da virtualidade do *campo* e, conseqüentemente, do dispositivo da exceção, no filme *Miracle in Cell no. 7*²¹, em um determinado momento o personagem Lee Yong-gu (Memo) – que possui certa deficiência mental clara – é preso de maneira sumária e abrupta, acusado de haver assassinado a filha menor de um tenente-coronel do exército turco; o fato que interessa à presente investigação é que logo que Memo chegou na prisão os outros presos, ao descobrirem a natureza do suposto homicídio, o tentaram matar através de diversas agressões físicas simultâneas, circunstância interrompida pelos guardas. Memo, após um tempo hospitalizado, retornou à cela nº 07 e, neste momento, um funcionário do exército, junto com uma pequena tropa de homens, invade a sala e profere um discurso imperativo, proibindo que os outros presos “toquem” em Memo, afirmando que para os presos ele é um “deus”, sendo sua integridade inviolável pelos outros presos; ele, o Memo, seria, contudo, enforcado pelo Estado, pelo tenente-coronel, após o curso burocrático do “processo” que, por sua vez, também se mostra ser apenas mera formalidade. Transpondo essa narrativa para o pensamento de Agamben, Memo, neste momento, se torna uma vida sacra, ele não é mais um homem, é um *homo sacer*, por certo já não uma vida qualificada, apenas uma vida nua, sua execução é indubitável, mesmo que seu crime não o seja. Com isso fica claro que a transfiguração qualitativa da vida sacra deve ser examinada com cuidado.

Fica evidente, portanto, que o *homo sacer* não pode ser subsumido completamente por suas representações factuais; ele não se esgota, por exemplo, no *muçulmano* que, na verdade, propõe-se caracterizar uma vida sacra produzida a partir de uma conjuntura histórica sócio-política específica, os *Lager* nazistas. De qualquer maneira, o *homo sacer* representa uma fragilização, uma violação do estatuto mais profundo do homem, de sua própria humanidade; o que será um pressuposto necessário para, no *campo*, promoverem-se discricionariedades violentas das mais diversas possíveis. É neste sentido que dois âmbitos de debates irão se inserir na investigação. Primeiro uma crítica ao modelo contratualista de formação do Estado-nação e seus elementos imprescindíveis, o que guiará o autor para algumas críticas às limitações dos Direitos Humanos. Antes de mais nada, a crítica que se fará com relação aos Direitos Humanos

²¹ Trata-se de uma produção sul-coreana, lançada originalmente em 2013, contudo sua veiculação global, seu lançamento mundial, deu-se apenas em 2019.

deve ser realizada com esmero a fim de se evitarem compreensões errôneas, no sentido de negar a importância de tais direitos e conquistas; na realidade, em última análise, pode-se afirmar que a crítica traz à luz certo déficit de aplicabilidade ou eficiência prática dos direitos e dos diplomas que os constituem, déficit este que tem uma profunda raiz histórica, presente desde os primeiros traços dos direitos do homem, como na declaração de 1789 (Agamben, 2007, p. 133), tendo forte vínculo com a própria estrutura do Estado-nação, o que o leva à crítica do contratualismo, levantando a questão de como ser possível, no mundo moderno – séc. XX e XXI – a existência do *homo sacer* frente a um arcabouço principiológico, primeiramente global, que em tese deveria ser o norte básico para as ações dos Estados e, inclusive, de outros entes como empresas transnacionais etc.

A crítica ao contratualismo incidirá especificamente sobre o pensamento de Hobbes, pois trata-se do primeiro autor da teoria do contrato, forjada na obra *Leviatã*²², publicada em 1651, bem como um dos principais teóricos do Estado e da filosofia política do início da modernidade, ao lado, por exemplo, de Maquiavel e Bodin. Hobbes funda o Estado e o poder soberano do monarca absolutista sobre bases que são, de fato, os contornos iniciais da modernidade. Por exemplo, o Estado possui uma natureza securitária, ou seja, tem por objetivo garantir a vida, a segurança e o convívio pacífico dos súditos e, simultaneamente, do soberano, a partir deste; além disso, o movimento de secularização será fomentado, inclusive, o direito natural e o direito divino não serão absolutamente impositivos, mas aderem a uma natureza de *soft law*; não obstante, talvez o mais relevante seja a incidência do povo na fundação do poder soberano do Estado, o que se realiza através do contrato social, diga-se de passagem, metafísico (Frankenberg, 2018, p. 27/29).

Para Agamben, a imagem que o Leviatã pretende transmitir, em suma, a ideia de um Estado ou soberano poderoso, uma espécie de máquina de paz, na verdade tem a sua fundamentação precisamente na vida nua, exposta à ameaça de morte. Dito de outro modo,

²² Apesar do empreendimento não envolver uma explicação sobre a obra e a noção política do *Leviatã*, vale realizar uma breve conceptualização. Partindo primeiramente do próprio Hobbes, entende-se por Estado (*Civitas*), o grande Leviatã, símbolo do deus mortal, a quem devemos nossa paz e defesa, o seguinte: “A essência do Estado consiste nisso e pode ser assim definida: uma pessoa instituída, pelos atos de uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, como autora, de modo a poder usar a força e os meios de todos, da maneira que achar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum” (Hobbes, 2017, p. 142) Neste sentido, Foucault sintetiza de maneira adequada, assim como alude ao caminho crítico por ele trilhado, em consonância com a presente proposta, na seguinte passagem: “Apreender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos seria, se vocês quiserem, exatamente o contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã*, e, acho eu, afinal de contas, todos os juristas, quando o problema deles é saber como, a partir da multiplicidade dos indivíduos e das vontades, pode se formar uma vontade ou ainda um corpo único, mas animado por uma alma que seria a soberania. (...) nesse esquema, o Leviatã, enquanto homem fabricado, não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado.” (Foucault, 2018, p. 25/26).

enquanto no estado de conflito permanente – estado de natureza – a vida está em constante exposição à morte, como uma vida nua ou sacra, sob o Leviatã, apesar de adquirir um qualitativo político, uma *bíos*, não deixa de estar exposta à ameaça. Não se trata de um poder estatal derivado da organização de múltiplas vontades políticas, mas sim da vida nua conservada na engrenagem do poder – ou biopoder – que pode ser e é eventualmente separada de seu qualitativo político. É este o sentido quando Agamben afirma que o estado de natureza se conserva, mesmo com a fundação da sociedade civil, na pessoa do soberano (Agamben, 2007, p. 41).

O poder estatal não se fundamenta, em última instância, numa vontade política, mas na vida nua, que só é conservada e protegida na medida em que está submetida ao direto de vida e de morte do soberano (ou da lei). O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide a cada vez, é justo aquele em que a vida nua, que, na situação normal, aparece unida às múltiplas formas de vida social, é explicitamente revogada como fundamento último do poder político. (Agamben, 2017a, p. 235).

Para Hobbes, além da essência do Estado-Leviatã ser identificada expressamente na reunião das vontades políticas de cada indivíduo em um contrato artificial e virtual, o autor está ciente da ficção temporal do estado de natureza. Entretanto, sua presença no contratualismo, em geral, é imprescindível, pois constitui um princípio interno do Estado (*Civitas*), trata-se de uma *phýsis* em potência constante no *nómos* (Agamben, 2007, p. 42). Transpondo tal conjuntura para o léxico agambeniano, melhor que afirmar um estado de natureza é reconhecer o paradigma de exceção como regra e sustentáculo do Estado-nação que, considerando o Leviatã como constituído pelas vidas nuas e não pelas vontades políticas dos súditos, é capaz, a partir da máquina jurídico-política, de coordenar os polos produzindo a vida sacra²³, o *homo sacer* (Agamben, 2007, p. 115). Não obstante, não se trata de um contrato que produz a sociedade civil e o Estado, mas que produz aquela relação de *bando* anteriormente investigada, ou seja, aquele vínculo indissociável do abandono presente na relação entre o soberano e o *homo sacer*, o elemento angular do poder político ou, como diz Agamben, “a relação política originária” (Agamben, 2007, p. 117). Este co-pertencimento²⁴ e a própria ideia da vida nua estão inseridas

²³ A fim de evitar confusões, utiliza-se neste contexto o termo vida sacra e não vida nua para que não se compreenda simplesmente o *status in natura* da vida, ou seja, em seu paradigma de natureza. A proximidade existe, principalmente se pensada a partir da *zoé* aristotélica, entretanto, esta sacralidade não é um estar-disposto-natureza, mas sim aquele sentido biopolítico anteriormente trabalhado, i. e., uma vida inserida nas engrenagens de poder da política e, simultaneamente, em essência estar excluída dela, a figura do *homo sacer*.

²⁴ Apesar de não se concentrar propriamente neste âmbito, Butler oferece uma passagem fundamental na construção de seu pensamento crítico, muito útil para o presente empreendimento: “Todavia, precisamente porque cada corpo se encontra potencialmente ameaçado por outros corpos que são, por definição, igualmente precários, produzem-se formas de dominação. [...] a condição compartilhada de precariedade conduz não ao reconhecimento recíproco, mas sim a uma exploração específica de populações-alvo, de vidas que não são exatamente vidas, que são consideradas ‘destrutíveis’ e ‘não passíveis de luto’” (Butler, 2018, p. 53).

indiretamente na obra *Leviatã* podendo ser encontradas em diversas passagens²⁵; à título de exemplo, Hobbes afirma que o livre-arbítrio do homem convive harmonicamente com o temor, apontando para o pagamento de obrigações com receio da prisão, situação que pode ser intensificada, atuando sobre a vida e a morte do sujeito, uma vez que tal liberdade não “abole nem limita o poder soberano de vida e morte” (Hobbes, 2017, p. 171/172). O seguinte trecho é mais claro: “Como cada homem conferiu a soberania àquele que é *portador de sua pessoa*, se o depuserem estarão tirando-lhe o que é seu” (Hobbes, 2017, p. 143). Produz-se, então, a ruptura com o ato único de fundação do Estado, na realidade, trata-se constantemente de uma refundação e manutenção do ente, tese esta sustentada, por caminhos diversos, tanto por Agamben quanto por Foucault, ao afirmar que a guerra de todos contra todos não se situa apenas no nascimento do Estado, mantendo-se mesmo após sua constituição (Foucault, 2018, p. 75)²⁶.

Em suma, é preciso desvencilhar-se do modelo do Leviatã, desse modelo de um homem artificial, a um só tempo autômato, fabricado e unitário igualmente, que envolveria todos os indivíduos reais, e cujo corpo seriam os cidadãos, mas cuja alma seria a soberania. *É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado.* (Grifos meu) (Foucault, 2018, p. 30).

A citação acima sintetiza e reforça a crítica realizada ao modelo hobbesiano contratualista de formação do Estado e da sociedade civil, assim como reforça a hipótese suscitada neste trabalho sobre a existência ou possibilidade de uma esfera com poder político desvinculado do ente estatal, da “soberania jurídica”. Em outros termos, a herança contratualista, aqui em específico a de Hobbes, legou à política um vínculo sólido e quase monopolizado pelo Estado, subjugando a sociedade civil, de uma maneira natural ou inconsciente, a adotar esta dinâmica e este meio para se fazer a política, ou seja, houve um crepúsculo da política a partir do momento em que o Estado e as estruturas jurídicas se tornaram os únicos meios legítimos e próprios para o exercício político. É necessário, portanto,

²⁵ Seria possível escavar os textos hobbesianos a fim de sustentar o que se propõe, entretanto, isso provocaria um relativo distanciamento do *telos* da investigação, prejudicando-a. De qualquer maneira, o trecho que segue é suficientemente rico no que concerne à abordagem pretendida: “Quer faça parte da congregação, quer não, quer lhe peçam seu consentimento, quer não, terá de se submeter a seus decretos, ou será deixado na condição de guerra em que antes se encontrava, e na qual pode, sem injustiça, ser destruído por qualquer um” (Hobbes, 2017, p. 145). Essa passagem toca nos pontos aqui relevantes, mostrando a relação do bando soberano, do abandono, do *homo sacer*, da “condição de guerra”, isto é, do estado de exceção e sua atuação sobre os corpos dos “súditos”.

²⁶ Complementando essa visão de um processo contínuo de formação do Estado a partir de uma espécie de guerra permanente que se realiza a partir das dinâmicas políticas de poder, Foucault, no trecho que segue, realiza uma síntese da sua crítica à filosofia política moderna clássica, especificamente a hobbesiana, e deixa clara sua intenção, no curso *Em defesa da sociedade*: “sob essas mentiras que tentavam fazer-nos acreditar que o corpo social é comandado seja por necessidades de natureza, seja por exigências funcionais, temos de redescobrir a guerra que continua, a guerra com seus acasos e peripécias” (Foucault, 2018, p. 44). Essa guerra permanente pode ser transcrita para o pensamento agambeniano como o paradigma de exceção.

primeiramente demonstrar as problemáticas decorrentes dessa conjuntura, que se fará a partir das análises do Direitos Humanos e, posteriormente, sustentar uma ruptura com tais premissas, que são bases para o Estado-nação moderno.

Segundo Agamben, sendo a forma de *bando* a relação política originária, ao invés do contrato das vontades políticas, o liame estatal comporta sempre uma não-estatalidade que se expressa na exceção, ou melhor, que apenas é capturada a partir da exceção; o que lança luz às razões para o dispositivo de exceção entrar no exercício político cada vez mais frequentemente a partir do século XX e, atualmente, ser considerado a regra. O desafio é pensar este agir político fora das margens estatais sem que, no entanto, resulte nas atrocidades do *Lager* nazista, que efetivamente capturaram qualquer espectro humano de ação a seu bel-prazer. Mesmo Schmitt dá-se conta de que seu conceito de político, enquanto um âmbito de coisas associadas com o povo de modo geral, é insuficiente, levando-o a produzir o político como um grau de intensidade de uma associação ou dissociação pertencente a qualquer área da realidade, independentemente de sua natureza, bastando, na verdade, enquadrar-se na relação amigo-inimigo (Schmitt, 2015, p. 15/16).

Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nomos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, e também desde sempre não-estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção. Este mal-entendido do mitologema hobbesiano em termos de *contrato* em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não-estatal. (Agamben, 2007, p. 116).

O Estado moderno moldou-se, de maneira geral, sob as premissas contratualistas, brevemente esboçadas acima. No que se refere ao sujeito e sua relação tanto com o soberano quanto com outros súditos, aquele que rompe com o contrato ou que, por alguma razão, fica fora da celebração entre as vontades ou, ainda, aquele que é absorvido por um outro Estado (Leviatã) constituído por outro ato de reunião, tem sua vida, como demonstrado, jogada à sorte e aos desígnios do soberano. Mas não só, pois, em realidade, os atos do soberano são também os próprios atos dos indivíduos e, portanto, da sociedade civil, ou seja, aquele que por alguma razão escapa ao corpo do Leviatã perde não apenas a proteção deste, mas é segregado, excluído e tornado uma vida sacra, um *homo sacer*, para todos aqueles que pertencem ao amalgama do corpo do deus mortal, da *Civitas* e compõe sua alma ou essência. Estes em particular tornam-se, em suma, um soberano a partir dessa pontual relação de abandono.

Aqui é possível observar o ponto nevrálgico da fragilização dos diplomas principiológicos humanos, transnacionais e nacionais e, conseqüentemente, do próprio Estado

democrático de direito. Agamben observa esta problemática presente no Estado-nação moderno e o contrapõe inevitavelmente aos direitos do homem. Entretanto, sua construção parece não tornar tangível a crítica que ele mesmo realiza a Hobbes e ao Estado-Leviatã e seu vínculo indissociável, pois ilumina a argumentação em torno do empreendimento das declarações e diplomas dos direitos humanos; por exemplo, na Declaração dos Direitos dos Homens e do Cidadão, de 1789, ressalta que não fica claro se esses dois termos – “homens” e “cidadão” – são sinônimos ou compõem realidades autônomas e diversas (Agamben, 2017b, p. 27). O problema suscitado pela relação, *a priori*, de pertencimento entre os direitos dos homens e o Estado-nação, é que o eventual declínio, fragilização ou impotência deste, reflete diretamente naquele, tornando-o obsoleto; o que tende a ocorrer no cenário do uso frequente do dispositivo da exceção, uma vez que tal paradigma se tornou regra na política contemporânea.

É preciso destacar que não se trata apenas de uma confusão ou limitação terminológica presente nos direitos do homem, sendo, na verdade, sintoma de um problema mais profundo que, mais uma vez, está presente na própria configuração constitutiva do Estado-nação moderno. A inclusão da vida nua na fundação do corpo e do poder do ente estatal, juntamente com a territorialidade ou sua extensão geopolítica, fomentou o surgimento das nações que, por sua vez e através dos vínculos acima suscitados, incidiu diretamente, e como pressuposto necessário, no nascimento, na natalidade. O Estado-nação moderno tem aqui suas bases biopolíticas. Conforme Agamben, trata-se de uma ficção implícita e reproduzida de que o nascimento se torna nação, não havendo cisão possível ou aceitável e, portanto, “os direitos são atribuídos ao *homem* apenas na medida em que ele é o pressuposto imediatamente dissipador do *cidadão*” (Agamben, 2017b, p. 29). Segundo o autor, as declarações dos direitos dos homens representam a inscrição da vida natural, da *zoé*, na máquina jurídico-política do Estado, este que tem como fundamento a união do princípio da natalidade ao princípio da soberania (Agamben, 2007, p. 135). O autor ainda destaca um fenômeno contemporâneo e crescente, que é a presença de uma “massa estavelmente residente de não-cidadãos”, principalmente nos países industrializados e desenvolvidos. Tais residentes não-cidadãos possuem uma nacionalidade de origem que, por razões diversas – por exemplo, terem se tornado apátridas – perdem a proteção do Estado-nação inicial e usufruem de outro Estado para sobrevivência. Aqui é interessante a diferença entre os termos *dizens*, referido aos residentes não-cidadãos, e *citizens*, os cidadãos próprios, que demonstra a realidade político-social dos entes estatais modernos e que não pode ser subsumida apenas na noção do vínculo original cidadão-natalidade. A confusão cada vez mais substancial entre estes sujeitos e a dificuldade de uma gestão governamental eficiente em certos países leva a reações nacionalistas problemáticas, desencadeando discursos e

manifestações xenófobas, intolerantes e segregacionistas, no próprio corpo social (Agamben, 2017b, p. 31).

1.6. O ser-para-a-morte do *homo sacer*

Agamben inicia a análise do estatuto da morte do *homo sacer* partindo da obra *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (A autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida), de 1920, dos autores Karl Binding e Alfred Hoche, que trabalha primeiramente a questão da legitimidade do suicídio como base argumentativa para o debate da legitimidade da eutanásia, este último sendo o ponto que interessa. Vale ressaltar que o estudo aqui proposto não está preocupado com a dimensão moral ou ética da eutanásia, mas sim com seu papel biopolítico, uma vez que Agamben afirma ser a eutanásia a primeira articulação jurídico-política da biopolítica moderna (Agamben, 2007, p. 144). Trata-se, em suma, de buscar uma resposta para a questão da existência de vidas indignas, das vidas sem valor de vida, inclusive aquelas que perdem a qualidade de bem jurídico, perdendo, portanto, as proteções decorrentes do ordenamento, bem como de interrogar o fundamento para sua aniquilação, que se dará pela eutanásia. Nas palavras de Agamben, trata-se da busca de um limite – fixado em toda e qualquer sociedade –, de um “limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode, portanto, ser morta sem cometer homicídio” (Agamben, 2007, p. 146). Esta obra teve um grande impacto político, pois fomentou o surgimento, em 1940, do programa de eutanásia alemão instaurado pelo partido nacional-socialista, denominado de *Euthanasie-Programm für unheilbaren Kranken*.

O *Euthanasie-Programm* durou quinze meses, tendo sido descontinuado em agosto de 1941. Entretanto, presume-se que cerca de sessenta mil pessoas, de uma idade variável entre 06 a 93 anos, especialmente crianças e idosos, tenham sido eliminadas. O programa incidia sobre os indivíduos portadores de doença mental incurável, em geral já concentrados nos manicômios alemães. Vale ressaltar que os princípios eugenéticos – a ideia do “bem-nascido” da “boa genética” – estavam em efervescência neste período, já existindo leis sobre prevenção de doenças hereditárias e proteção à saúde genética do povo alemão (Agamben, 2007, p. 148). Sob tal perspectiva biopolítica, fica clara a relação entre o “corpo biológico da nação”, a imagem do Leviatã, e os corpos dos sujeitos que o compõem; eventualmente, a gestão da vida biológica torna-se a gestão da morte biológica em massa, uma outra face do biopoder, um poder de matar, uma tanatopolítica ou uma necropolítica (Mbembe, 2016, p. 146). Diversos elementos que compuseram o programa da eutanásia foram transpostos para os campos de concentração

nazistas, assim como para a própria ideologia nazista em larga escala. Por exemplo, a eugenia, que se acrescentou ao próprio antissemitismo já existente em toda Europa, e até mesmo as câmaras de gás enquanto método de execução. A vida indigna de ser vivida, que procurou fundamentar a eutanásia, tornou-se, na verdade, a vida sacra do *homo sacer*, que inicialmente era representado na facticidade, neste caso, pelos doentes mentais incuráveis e sua assimilação eugênica. A tanatopolítica volta-se para a proteção e preservação do poder soberano e do Estado-nação como superiores aos próprios indivíduos que os compõem. Agamben afirma que “um programa teoricamente humanitário” se transformou em uma “operação de extermínio em massa” (Agamben, 2007, p. 147).

Na obra *O que resta de Auschwitz*, Agamben desenvolve o que se pode considerar como a principal representação do *homo sacer* em seu pensamento: o *muçulmano*, produto dos campos de concentração nazistas, um cadáver ambulante, um feixe de funções biológicas em completa agonia, um homem-múmia ou mortos-vivos (Agamben, 2008, p. 49). O autor parte dos escritos do próprio Primo Levi, que afirma existir uma espécie de hesitação em denominar como morte a morte do *muçulmano*. Além disso, tal figura é tratada como testemunha perfeita dos fatos ocorridos nos *campos*, pois perpassaram toda a experiência possível e (in)imaginável. Foram vítimas das mais variadas arbitrariedades e brutalidades contra sua vida, submergiram por completo na vida sacra ao ponto de perderem a dignidade²⁷ de sua morte. Tornaram-se não-homens aos próprios olhos.

Esta figura revela a natureza daquilo que Arendt muito bem observou serem os *campos*: laboratórios para teste e produção de uma nova “natureza humana”²⁸, de uma nova espécie humana ideal para o domínio totalitário, no qual se elimina quaisquer resquícios de espontaneidade – próprio da personalidade humana individual –, reduzindo-a a mero feixe de reações e reproduções. O *campo*²⁹ é a instituição central da organização totalitária (Arendt,

²⁷ A dignidade é, segundo o autor, algo autônomo com relação ao sujeito, seu portador. Existe o sujeito interior e uma espécie de modelo externo ao qual a forma de vida se ajusta a fim de manter a dignidade do indivíduo. O fato é que em casos extremos, como os *campos*, não existe qualquer distância entre a existência e o modelo de existência ao qual se é submetido, ou seja, não há distância entre a vida e a morte; há apenas uma confusão e o eclipse da dignidade (Agamben, 2008, p. 75/76).

²⁸ Neste sentido, Agamben aponta que Primo Levi compreende o *muçulmano* como um lugar de experimentos, onde a própria moral e a própria humanidade estão postas em questão. É uma figura-limite (Agamben, 2008, p. 70).

²⁹ Arendt diferencia três modelos de campos de concentração, todos possuem uma mesma natureza, mas cada um expõe uma dinâmica biopolítica própria, e produz uma figura do *homo sacer* condizente com esse método de gestão dos corpos; são eles o Limbo, o Purgatório e o Inferno. “Ao Limbo correspondem aquelas formas relativamente benignas, que já foram populares mesmo em países não totalitários, destinadas a afastar da sociedade todo tipo de elementos indesejáveis – os refugiados, os apátridas, os marginais, os desempregados. (...) O Purgatório é representado pelos campos de trabalho da União Soviética, onde o abandono alia-se ao trabalho forçado e desordenado. O Inferno, no sentido mais literal, é representado por aquele tipo de campos que os nazistas

2012, p. 582/583). Evidente que a profundidade da imersão do *muçulmano* na experiência dos campos o levou à morte; portanto, o testemunho total e integral é simultaneamente um intestemunhável. A experiência absoluta da governamentalidade dos *Lager* nazistas torna-se um acontecimento sem testemunhas, denominado por Agamben, a partir de uma analogia, de *shoá*. Não há testemunhas em um duplo sentido: primeiramente, é impossível testemunhar a partir de dentro, não se pode testemunhar de dentro da própria morte, assim como também não se pode fazê-lo partindo-se de fora, pois “o *outsider* é excluído do acontecimento por definição”³⁰ (Agamben, 2008, p. 44).

São eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força do campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chama-los vivos; hesita-se em chamar “morte” à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. (Agamben, 2008, p. 52).

Todavia, apesar do *muçulmano* ser intestemunhável, o *sobrevivente* é capaz de dar um testemunho que não é integral e absoluto sobre a experiência do *campo*, mas exatamente por causa dessa sua natural e inevitável limitação é que tais testemunhos se tornam relevantes. A partir da perspectiva do sobrevivente a condição do *muçulmano* ganha contornos mais claros, por exemplo, a impossibilidade de olhar para o *muçulmano* e as tentativas de evitá-lo ao máximo, uma vez que todos que estavam naquele *campo* sabiam que em determinado momento se tornariam um, teriam seus rostos apagados. A partir da frase do Primo Levi “quem viu a Górgona”, Agamben analisa esta figura mitológica e sua presença no *campo*. A Górgona não tem rosto, é impossível olhá-la de frente, pois produz a morte; conseqüentemente, aqueles que olham não testemunham sua face, temos então um não-rosto. No contexto do *campo* tal figura representa aquele que se tornou um não-homem, aquele que, como não tem mais capacidade de ver, de contemplar, de testemunhar, não tem mais a qualidade de humano; esse é, ao fim e ao cabo, um *muçulmano*, essa é a Górgona (Agamben, 2008, p. 60/61). Tanto o sobrevivente quanto o *muçulmano* constituem uma impossibilidade de testemunhar que advém desse não-rosto, desse “fundo” em que diversos se afogaram. O não-dito próprio da linguagem é utilizado por Agamben para esclarecer o não-testemunhável, presente no testemunho do sobrevivente; trata-se, portanto, de pseudotestemunhos que falam sobre o testemunho faltante, no qual,

aperfeiçoaram e onde toda a vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível.” (Arendt, 2012, p. 591).

³⁰ A fim de corroborar essa formulação, Heidegger sustenta, em sua análise fenomenológica da morte, que “não experimentamos em sentido genuíno o morrer dos outros, mas, no máximo, só estamos sempre ‘presentes a’ ele”; o autor caracteriza essa condição como o chegar-ao-final (*Zu-Ende-hommen*), a passagem do Dasein ao já-não-Dasein, entendido como já não-ser-no-mundo. Vale ressaltar ainda que a substitutibilidade está descartada, ou seja, “ninguém pode tomar de um outro o seu morrer”, (Heidegger, 2014, § 47).

também, não se é uma língua por si, mas sim uma não-língua, o falar sozinho de um não-testemunhado. Aqui, certa construção heideggeriana pode ajudar a conceber a ideia desta lacuna: ao propor uma fenomenologia do fenômeno que relaciona o *fenômeno* – o-que-se-mostra-em-si-mesmo – com o *aparentar*, ou seja, um parecer ser, uma vez que são conexos, Heidegger nos leva à formas de aparecimento, dentre as quais o anunciar-se de algo que não se mostra por algo que se mostra, este seria o aparecer no sentido de *não mostrar-se*, que, no caso da testemunha – o anunciante – ao mostrar-se, remeteria ao não-mostrado (Heidegger, 2014, p. 105/109).

Para além dessa relação *sui generis* entre o sobrevivente, o testemunho e o *muçulmano*, é preciso lançar luz sobre um outro ponto angular para este empreendimento: a produção da morte, a tanatopolítica. Além de laboratórios de experimentos brutais e (in)imagináveis sobre os corpos e as vidas dos sujeitos, transformando-os em não-humanos, os *campos* também produziam – esta é a palavra adequada³¹ – a morte. Entretanto, a natureza dessa morte é também muito própria, pois o *muçulmano* que tem sua vida sacra, que se tornou um cadáver ambulante, detém uma tal proximidade com a morte que tem a (in)dignidade de sua própria morte colocada em questão, i.e., não apenas sua vida tornou-se indigna de ser vivida, mas sua execução carece de ser denominada de morte, perdeu-se a dignidade da própria morte. Este é o ápice produzido pelo *campo*, “o horror especial que o muçulmano introduz no campo e que o campo introduz no mundo [...]. Onde a morte não pode ser chamada morte, nem mesmo cadáveres podem ser chamado cadáveres” (Agamben, 2008, p. 76/77). Agamben denuncia aquilo que chama de “degradação da morte”, ou seja, uma banalização tal deste evento que provoca a perda de sua dignidade³².

Isso ecoa em um operador heideggeriano nevrálgico, o ser-para-a-morte. O *muçulmano* perde essa experiência definitiva, essa possibilidade-de-ser mais própria do *Dasein*³³. Para Agamben é preciso ter em mente que o ser está constituído sempre por conteúdos próprios, aqueles de que o sujeito detém certo controle; e conteúdos impróprios, aquilo que está presente em sua composição ontológica, mas de que o sujeito não possui sua propriedade, seu controle

³¹ Para Agamben a “fabricação da morte” é a perda daquilo que é mais próprio ao homem, a dignidade de apropriar-se de sua própria morte. “Em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado à produção em série” (Agamben, 2008, p. 78).

³² Partindo de um texto de Adorno, Agamben ressalta que o mundo moderno envelhece a morte; no mesmo sentido, a partir de Rilke apropria-se do termo “morte abortada” (2008, p. 79).

³³ No próximo capítulo o pensamento heideggeriano será melhor trabalhado. Desta forma, conceitos como *Dasein*, ser-para-a-morte, autenticidade, propriedade, técnica etc. serão melhor esclarecidos.

ou uso³⁴. A morte é, neste sentido, uma impropriedade, e o ser-para-a-morte não deve apenas ser compreendido como um único e final evento; na verdade, o indivíduo morre a cada momento enquanto vive. Agamben sintetiza este conceito como a “*possibilidade da impossibilidade de todo comportamento e toda a existência*” (Agamben, 2008, p. 81). O *campo* retira do sujeito – toma para si – a experiência da morte como possibilidade mais própria e insuperável, o ser-para-a-morte deixa de se tornar uma possibilidade-de-ser do *Dasein*; os “homens”, ou melhor, os não-homens, não morrem, tornam-se cadáveres. Segundo Agamben, o *campo* provoca uma completa e total confusão entre próprio e impróprio, o possível e o impossível, o particular e o impessoal; do mesmo modo que o sujeito se apropria autenticamente do inautêntico, da morte, no *campo*, na realidade, o próprio, o autêntico, foi apossado integralmente pelo impessoal. Seria correto pensar que todos aqueles sujeitos anônimos que compõem o *campo* estão já mortos, “vivem” faticamente para sua morte e, portanto, nunca poderão apropriar-se desta impossibilidade de toda existência (Agamben, 2008, p. 82).

A aproximação do *muçulmano* com a morte é, com certa evidência, maior do que com a vida, sendo por isso definido mais em termos fúnebres, como “cadáver ambulante”, “homem-múmia” etc. Assim, o ponto de horror absoluto, extremo, não é quando a vida vivida deixa de ser compreendida como “humana”, mas sim quando, no morrer, se esvazia a morte. Para Agamben, essa situação-limite aconteceu nos campos, e a denominação que os agentes da SS davam para os mortos é um indicativo disso: *Figuren* (figuras) (Agamben, 2008, p. 77). Isso significa que os cadáveres eram reconhecidos como objetos, como entes subsistentes.

Heidegger é preciso na sua análise sobre a morte humana, diferenciando-a ontologicamente da morte de outros entes não-conformes ao ser-aí. A morte, no mesmo sentido de ser a noção que permite chegar à totalidade do todo estrutural do ser-aí, atesta a passagem do ser-aí ao já-não-ser-“aí”, ou seja, o começo do ente enquanto mero subsistente. No entanto, tal leitura oculta o conteúdo fenomênico da morte: para Heidegger, mesmo o defunto, o corpo falecido do ser-aí, é mais do que uma coisa material sem vida. Outros seres-aí permanecem junto a ele e com ele no modo da preocupação-com-o-outro: “Por isso a relação-de-ser para com o morto não deve ser apreendida como ocupação [*besorgendes*] junto a um utilizável” (Heidegger, 2014, p. 659). Mesmo o corpo sem vida não pode ser considerado como mero subsistente. Com isso, a situação-limite na qual a morte do homem não pode ser considerada mais como morte humana, conforme mostra Agamben, apenas pode advir através do paradigma

³⁴ Em 2.4 e 2.5, serão apresentados de maneira mais detida esses elementos do pensamento agambeniano. Preliminarmente, a abordagem de Agamben, na obra acima mencionada, já é um traço dos *inapropriáveis* e da ontologia modal, fundamentais para a sustentação das teses do autor.

de exceção e sua materialização nos campos – mesmo virtuais – nos quais a vida que prevalece é a vida nua do *homo sacer*.

Em todo caso, a expressão “fabricação de cadáveres” implica que aqui já não se possa propriamente falar de morte, que não era morte aquela dos campos, mas algo infinitamente mais ultrajante que a morte. Em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série. É precisamente a degradação da morte que constituiria, segundo uma possível e difundida interpretação, a ofensa de Auschwitz, o nome próprio do seu horror. (Agamben. 2008, p. 78)

A degradação da morte denota um âmbito ainda mais profundo de desconstrução e destruição da humanidade, pois a morte pensada sob o estatuto ontológico-político do *homo sacer* não é mais a morte de um ser-aí enquanto um ente não subsistente, mas sim o definhamento de um tipo outro de vida que não mais a humana propriamente dita, i. e., trata-se da vida e da morte de caráter ontológico, muito mais próxima ao animal – a ser analisada. Heidegger distinguirá a interpretação vulgar da morte, cotidiana, imprópria e estritamente ôntica, da interpretação ontológica, própria e capaz de atingir o cerne da questão do fenômeno. Ontologicamente, a morte é a via de acesso analítica para o todo estrutural do ser-aí, ela rompe com o primado cotidiano utensiliar da substitutibilidade (*Vertretbarkeit*), uma vez que a morte, na medida em que “é”, é sempre e unicamente a *minha*. Ou seja, não é possível ter a experiência completa do fenômeno a partir da morte dos outros. No “findar “ (*Enden*) o ser-aí se constitui enquanto ser-um-todo, mas não no sentido de completude, como um faltante que agora está presente, mas, em suma, como realização de um já-não-ser-aí (Heidegger, 2014, p. 665). O findar do ser-aí se distingue do cessar-de-viver de outros entes vivos – como o animal. Essa distinção é fundamental, podendo ser verificada em outros textos heideggerianos. Isso demonstra que a analítica existencial do ser-aí não se subsume à vida, mas vai para além dela, i. e., uma leitura da estrutura ontológica que constitui propriamente o ser-homem, a *humanitas*.

O ser-aí, na medida que é o seu poder-ser, de início e no mais das vezes é também um ainda-não que, de maneira alguma, pode ser compreendido em termos subsistentes, como um faltante; pelo contrário, trata-se de um modo que reverbera na culpa ontológica e no débito do ek-sistente. O ser-aí não se “completa” com a morte, assim, o findar não é um ter-chegado-ao-final. O ser-aí já é sempre o seu final, ou seja, ele morre constantemente ao longo de sua vida. A morte, em termos ontológicos, não é um ter-chegado-ao-final, mas um ser-para-o-final, ou seja, ela é um modo de ser do ser-aí que se apresenta desde o momento em que é jogado no mundo (Heidegger, 2014, p. 677). O ser-aí se finda sem que morra ônticamente, sem que sua vida biológica cesse. Dito de outro modo, ele não simplesmente cessa-de-viver – o ter-chegado-

ao-final – mas, propriamente deixa-de-viver, na medida em que vive (Heidegger, 2014, p. 681). Deixar-de-viver é o termo intermediário que traduz o findar ontológico do ser-aí, o estar voltado constantemente e inexoravelmente para sua morte enquanto possibilidade-de-ser.

A morte guarda relação intrínseca com o cuidado, compreendido fenomenologicamente como o ser-adiantado-em-relação-a-si. De modo mais expresso, a iminência e constância da morte, enquanto fenômeno ontológico, mostra-se como elemento chave para conquista do cuidado de si³⁵, pois a antecipação da morte para o horizonte do poder-ser, das possibilidades reais que se têm à vista, ilumina a finitude e, conseqüentemente, a mortalidade constituinte do ser-aí e das possibilidades que, constantemente, estão se desfazendo e ressurgindo na abertura para o mundo. Conforme Heidegger: “O ser-para-a-morte se funda na preocupação [*Sorge*]”; sendo, ele é a cada vez responsável por sua morte, pelas decisões realizadas no âmbito das possibilidades possíveis de ser; o ser-aí “morre factualmente e sem dúvida constantemente, enquanto não chega ao seu deixar-de-viver” (Heidegger, 2014, p. 713). A angústia em relação à possibilidade mais próprio do ser-aí, ou seja, a morte, representa a abertura do ser-aí enquanto existente finito, i. e., projetado para o seu final; ela afasta a compreensão do ser-para-a-morte impróprio, sustentado pela cotidianidade e, portanto, pelo a-gente, condição de possibilidade para a banalização do fenômeno do morrer na produção sistemática da morte.

No modo da impropriedade, no decaimento junto ao mundo circundante, essa interpretação do fenômeno da morte se oculta pelo fato de haver um movimento de fuga do estranhamento que constitui ontologicamente o ser-aí, ou seja, o “a-gente morre” oculta a faceta mais própria do fenômeno da morte, aquela que remete ao cuidado, termo que traduz a totalidade do todo-estrutural do ser-aí. A análise do ser-para-a-morte cotidiano é relevante, pois se trata da interpretação imprópria do fenômeno, entendida como a condição da banalização da morte que vige no paradigma de exceção e, portanto, que paira sob o estatuto ontológico-político do *homo sacer*. O si-mesmo cotidiano não é a singularidade do ser-aí, mas a publicidade do a-gente – por exemplo os modos do falatório e da escrivinhação. Nesse cenário a morte é interpretada vulgarmente, ou seja, como fato certo e indeterminado, que vem ao encontro do sujeito sem que este mesmo saiba, embora a espere. Assim, a morte permanece na não-surpresa. Este modo de tratamento do problema o afasta do ser si mesmo próprio e, conseqüentemente da singularização e do cuidado consigo mesmo. Como aponta Heidegger: no *a-gente morre*

³⁵ A temática do uso de si em Agamben será trabalhada na seção 2.4. No que concerne ao cuidado (*Sorge*) heideggeriano, ele será tratado na seção 3.1, pois Agamben não compactua com o pensamento de Heidegger em sua totalidade. Como se verá, a crítica realizada é que Heidegger atribuiu a primazia ontológica ao cuidado, ao invés de atribuí-la ao uso, como propõe Agamben.

“não sou cada vez precisamente eu, pois essa a-gente é *ninguém*” (Heidegger, 2014, p. 697). Esse discurso produz um nivelamento do fenômeno que afeta a compreensão do ser-aí sobre a morte de outrem e de si mesmo. Ela se mantém simultaneamente próxima e distante do sujeito mortal, ocultando o modo próprio da morte e do cuidado e, no mesmo sentido, tranquilizando o ser-aí com relação ao fato banal e ordinário. Deste modo, o máximo que o ser-aí compreende sobre o fenômeno da morte é o cessar-de-viver, pois a “certeza” da morte, impropriamente entendida, significa um fato que arrebatará um ente subsistente em determinado momento.

A morte imprópria do homem, do ser-aí, quando tornada regra do discurso, propagada, por exemplo, pelo falatório, faz com que a dignidade da própria morte se esvazie, pois não se trata mais da morte humana, mas da morte dotada de outro caráter ontológico, aquele que apenas cessa-de-viver e que, portanto, deve ser substituído por outro ser-aí disponível no fluxo dos afazeres cotidianos-medianos. Retomando a dialética da analítica existencial, Agamben afirma que: “A apropriação do impróprio já não é possível, porque o impróprio apossou-se integralmente do próprio” (Agamben, 2008, p. 82). Isso significa que, apesar do ser-aí nunca ser absolutamente absorvido pelo mundo circundante impessoal, quando se encontra submerso no campo – como no *Lager* nazista – sob um discurso que reproduz o decaimento do ser-aí, mantendo-o num redemoinho, a apropriação do impróprio torna-se improvável, para não dizer impossível. Disso reverbera uma importância ético-política que, numa análise do *homo sacer* e de suas figuras empíricas, mostra a fragilização da alteridade mesma, pois perde-se o *modus* do cuidado-com-o-outro. De acordo com Heidegger: “Permanecendo com ele no luto de recordação, os sobreviventes estão *junto a ele e com ele*. [...] Por isso, a relação-de-ser-para com o morto não deve ser apreendida como *ocupação* junto a um utilizável”. A importância ontológica do ser-para-a-morte tem aqui sua reverberação ético-político, que significa representar, no corpo morto, o seu próprio ser-aí enquanto cuidado (ser-adiantado-em-relação-a-si) e enquanto ser-no-mundo, um ser-com-outros (Heidegger, 2014, p. 657). No mesmo sentido, a possibilidade de substituição do outro demonstra a tendência de negação do cuidado do ser-aí com o cuidado do outro ente conforme ao *Dasein*. Há, portanto, uma fragmentação das relações sociais, uma atomização dos laços que impede o ser-aí de realizar aquilo que Heidegger descreve de maneira negativa: “*Ninguém pode tomar de um outro o seu morrer*” (Heidegger, 2014, p. 663).

O recurso teórico presente no pensamento heideggeriano que melhor auxilia a atual investigação sobre o estatuto da morte do *homo sacer* é o caráter ontológico da morte animal. Heidegger é enfático ao afirmar que a morte animal difere substancialmente da morte do homem. A estrutura fundamental da vida animal, e sua mobilidade de vivente, se encontra na

perturbação, que envolve todas as possibilidades prévias da vida orgânica, mesmo o seu chegar-à-morte. O animal não pode morrer, mas apenas chegar-ao-fim; a morte, por sua vez, é atribuída somente ao homem (Heidegger, 2011, p. 341). Segue trecho de outro texto heideggeriano que não aborda como tema principal a morte, mas, tendo em vista a importância deste fenômeno para o pensamento de Heidegger, mostra-se que ela permeia aspectos fundamentais de sua teoria:

Os mortais são os homens. São assim chamados porque podem morrer. Morrer significa: saber a morte, como morte. Somente o homem morre. O animal finda. Pois não tem a morte nem diante de si, nem atrás de si. A morte é o escrínio do Nada, do que nunca, em nível algum, é algo que simplesmente é e está sendo. Ao contrário, o Nada está vigindo e em vigor, como o próprio ser. Escrínio do Nada, a morte é o resguardo do ser. Chamamos aqui de mortais os mortais – não por chegarem ao fim e finarem sua vida na terra, mas porque eles sabem a morte, como morte. Os homens são mortais antes de findar sua vida. Os mortais são mortais, por serem e vingarem, no resguardo do ser. São a referência vigente ao ser, como ser (Heidegger, 2018b, p. 156).

Sustentando, antecipadamente, que o *homo sacer* possua o estatuto ontológico próximo àquele visualizado na animalidade, o seu mundo mesmo tornou-se pobre. Apenas sobrevive no ambiente no qual é utilizado enquanto subsistente e, neste modo de ser, torna-se descartável à medida em que se desgasta no uso, perdendo sua utilizabilidade. As possibilidades de ser do ser-aí, sendo a mais própria delas a morte, também são apreendidas e bloqueadas. A morte, como visto, tem a função na ontologia fundamental de completude, de trazer o ser-um-todo do ser-aí, no sentido não subsistente, uma vez que na morte ôntica o ser-aí deixa de ser propriamente “aí. Deste modo, ilumina-se o deixar-de-viver que se realiza enquanto o homem mesmo vive. Indeterminado ontologicamente, o ser-aí apenas se determina em sua ek-sistencia, ou seja, apenas a partir de suas possibilidades de ser; no seu poder-ser o ser é e se realiza constantemente. Este fluxo também comporta aquilo que o ser-aí não foi ou já não é mais, as possibilidades possíveis que se esvaziaram de sua existência. Portanto, a morte, ressaltando o caráter de poder-ser do ser-aí, coloca-o frente ao modo ser do cuidado (ser-adiantado-com-relação-a-si), resgatando a culpa e responsabilidade ontológica que se é. No entanto, aprisionado em condições limítrofes, como o *campo*, o *homo sacer* tem obscurecido o seu caráter de poder-ser, sendo lançado apenas no fluxo cotidiano-utensiliar-técnico e sendo por este consumido. A morte assim compreendida já não é mais nem apenas o fato ôntico do cessar-de-viver. O *homo sacer* não morre, talvez nem apenas chegue-ao-fim, é exterminado em escala de massas, tem a sua morte produzida de maneira técnica e industrializada. Não há morte, apenas o findar (*Enden*).

De fato, em um caso, ele se apresenta como o não-vivo, como o ser cuja vida não é realmente vida; no outro, como aquele cuja morte não pode ser chamada de morte, mas apenas fabricação de cadáveres. Por outras palavras, como a inscrição na vida de uma zona morta e, na morte, de uma zona viva. Em ambos os casos – já que o homem assiste à destruição de seu vínculo privilegiado com o que o constitui como humano, a saber, a sacralidade da morte e da vida – o que está sendo posto em jogo é a própria humanidade do homem. O muçulmano é o não-homem que se apresenta obstinadamente como homem, e o humano que é impossível dissociar do inumano (Agamben, 2008, p. 87).

A citação acima mostra como a máquina antropogênica é relevante na presente investigação: assim como a máquina jurídico-política está em atividade, sendo responsável pelo paradigma de exceção e pela localização deslocante que o *campo* é, a antropogênese se apresenta de forma crucial na degradação da forma de vida e de morte humana. Tendo como norte a interpretação do poder soberano enquanto poder de bando, Agamben pontua que nos grandes Estados totalitários do século XX percebe-se uma heterogeneidade das formas de poder, i. e., a presença tanto do *fazer morrer* do soberano, quanto do *fazer viver* biopolítico, o que se denomina de “tanatopolítica” (Agamben, 2008, p. 89). No pensamento foucaultiano, tal análise filosófica-política deságua no racismo de Estado: um racismo que se exercerá pela sociedade e contra ela mesma, sendo uma das “dimensões fundamentais da normalização social” (Foucault, 2018a, p. 52). Ademais, no contexto da sociedade nazista, o “poder de matar, que perpassa todo o corpo social”, não é dado e utilizado somente pelo Estado, “mas a toda uma série de indivíduos, a uma quantidade considerável de pessoas” (Foucault, 2018a, p. 218).

A partir do racismo de Estado, Foucault é capaz de sustentar um *continuum* de violência legítima resultante da dinâmica de poder do Estado com relação à sociedade e seus indivíduos. Ao fim e ao cabo, este será um dos fatores que corroboram para a visão estritamente negativa de biopolítica por parte de Agamben. O seguinte trecho sintetiza bem essa nova roupagem da “guerra perpétua” – já existente na Idade Média e pressuposto para consolidação do poder soberano, por exemplo, em Hobbes: “A guerra que se desenrola assim sob a ordem e sob a paz, a guerra que solapa a nossa sociedade e divide de um modo binário é, no fundo, a guerra das raças” (Foucault, 2018a, p. 51). A divisão binária da sociedade pode ser representada de diversas maneiras – como a luta de classes marxista –, no entanto, e de modo geral, o cerne da questão está no povo, i. e., “o que é o povo”. A dinâmica biopolítica se perfaz na realização e separação de um “povo” e uma “população”, ou seja, “em transformar um corpo essencialmente político em um corpo essencialmente biológico” (Agamben, 2018a, p. 90). Tais cesuras biopolíticas estão em constante mutabilidade, são, portanto, móveis e isolam sempre e a cada vez determinado escopo do corpo social e, conseqüentemente, da vida. Para o autor, o *muçulmano* é o ápice da dinâmica cruel da biopolítica racista, pois demonstra um limiar em que

o vínculo entre povo e população “se rompe definitivamente”, formando uma substância indeterminável, o *homo sacer* nesta figura empírica. Neste ponto, a morte é “um simples epifenômeno” (Agamben, 2018a, p. 91).

Dois pontos devem ser ressaltados. Primeiramente, que a profunda análise sobre a noção heideggeriana ser-para-morte entrega um arcabouço gnosiológico extremamente amplo, não corroborado em sua totalidade pelo pensamento agambeniano. Dito de outro modo, Agamben rompe com diversos elementos do pensamento de Heidegger. Dentre eles é possível destacar dois, que apareceram na explanação acima: o cuidado, que o autor italiano busca substituir pelo uso, entregando a este um primado ontológico-político – como se verá. E a distinção entre os modos de ser do ser-aí, i. e., o modo próprio e improprio, autêntico e inautêntico. Para Agamben, este tipo de distinção já faz parte de um movimento antropogênico. Aqui o segundo ponto relevante. Já foi possível notar a existência de outra máquina-dispositivo em funcionamento na teoria de Agamben. Trata-se da máquina antropogênica, a ser trabalhada no capítulo seguinte. A modificação ontológico-política do estatuto da vida do homem para a vida do *homo sacer* traduz o funcionamento conjunto dos processos de ambas as máquinas, assim como a cooriginariedade político-biológica da vida humana.

2. A MÁQUINA ONTOLÓGICO-POLÍTICA: ANTROPOGÊNESE

Até o momento a presente investigação teve como foco a discussão da máquina jurídico-política relativa ao dispositivo da exceção, ao problema da soberania, à materialização do *campo* e à morte do *homo sacer*. O segundo capítulo se desenvolverá tendo como foco o solo da filosofia primeira, ou seja, será voltado à problemática ontológica que incide sobre a máquina ontológico-política e seus desdobramentos. Para tanto, empregar-se-á um outro espectro bibliográfico, tendo como obras centrais *O Aberto: o homem e o animal* (2002), *O uso dos corpos: homo sacer, IV, 2* (2014), ambas de Giorgio Agamben; e, para além deste marco teórico, outros autores que permitirão aprofundar o tema e, talvez, propiciar leituras e conclusões alternativas, inclusive diversas das de Agamben, como por exemplo Martin Heidegger, nas obras *Ser e Tempo* (1927) e *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Estas observações demonstram que o trabalho caminha na direção de deixar o campo estrito da filosofia política para adentrar ao da ontologia, o que necessariamente implica, em certa medida, uma recondução metodológica que, de qualquer maneira, ainda se ancora em Agamben, uma vez que este é grande devedor do pensamento heideggeriano, inclusive para o desenvolvimento de sua arqueologia da ontologia (Agamben, 2017a, p. 135) e sobre a máquina ontológico-política agora em questão (Agamben, 2017c).

É preciso pontuar que a máquina antropológica foi desenvolvida, embora de maneira não exaustiva, na obra *O Aberto*, não pertencente ao projeto *Homo Sacer*; posteriormente, sua aparição ocorre em *Uso dos Corpos*, por sua vez, encerramento do projeto *Homo Sacer*. Este é um indicativo suficiente de que tal máquina se insere na problemática em questão de maneira relevante, conforme propõe Agamben: “o humano define-se pela exclusão-inclusão do animal; a lei, pela *exceptio* da anomia; o governo, pela exclusão da inoperosidade e sua captura na forma de glória” (2017a, p. 297). Esta sentença é rica, pois sintetiza o pensamento agambeniano aqui em análise, apontando para características metodológicas – arqueologia – bem como a direção de suas propostas. De modo expresso, o que se apresenta é a conjunção de três máquinas-dispositivo – duas delas aqui trabalhadas –, o resultado de seu funcionamento e a necessidade de interrupção do processo. Já é possível adiantar que o *homo sacer* e suas figuras empíricas – analisadas posteriormente – é produzido levando em consideração também a máquina antropogênica. Ou seja, trata-se de um fenômeno cooriginário, com forte impacto no pensamento filosófico político, pois, em suma, infere-se que não se pode isolar – ao menos na *humanitas* – uma vida nua (biológica, animal) de uma vida política. O trabalho de Agamben é

justamente apontar os problemas decorrentes de tal cisão; e sua proposta é reintegrá-las a partir da estagnação da maquinaria – aposta passível de críticas.

Para além da recepção da máquina antropológica no projeto *Homo Sacer*, evidências da sua relevância nas reflexões sobre as máquinas-dispositivo estão presentes no ensaio *O que é um dispositivo?* Para Agamben, “o fato é que com toda a evidência os dispositivos não são um acidente no qual os homens caíram por acaso, mas eles têm a sua raiz no mesmo processo de ‘hominização’ que tornou ‘humanos’ os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*” (2005, p. 13/14). Deste modo, o autor vincula o termo latino *dispositio* – que possui sua raiz na *oikonomia* – às problemáticas ontológicas e, portanto, à antropogênese. Tal relação fica clara com a presença de Heidegger e o círculo receptor-desinibidor – à frente melhor desenvolvido – no qual o Aberto, i. e., o ente que se reconhece enquanto tal e, assim, se torna capaz de “construir o mundo”, grosso modo, o *Dasein*, é também povoado e, em um sentido mais profundo, até mesmo determinado por uma série de instrumentais (dispositivos) – arranjo este que remete às reflexões sobre a técnica (*Gestell*). Com isso, Agamben pretende sustentar sua interpretação do dispositivo foucaultiano – indo além deste – sobre o qual existem duas classes de “existentes”: de um lado, os seres vivos ou substâncias; por outro lado, os dispositivos mesmos. O sujeito, enquanto tal, é um terceiro elemento inserido no interior destes dois grupos, “o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo-a-corpo entre os vivos e os dispositivos” (Agamben, 2005, p. 13). Há, em suma, uma face ontológica e outra da *oikonomia* que, a partir de múltiplos processos de subjetivação – neste trabalho, em grande medida, implícitos –, produzem o homem em sua existência, o ser-no-mundo. Outro ponto que deve ser salientado é a presença do capitalismo, ou, segundo Agamben, da “fase extrema da consolidação capitalista”, que promove uma ilimitada proliferação dos dispositivos e circunscreve todos os aspectos da vida cotidiana, ou seja, estão presentes em todos os instantes na vida dos sujeitos, modelando-os, orientando-os, enfim, os gerenciando.

A interpretação agambeniana sobre o dispositivo coloca em primeiro plano o ponto nevrálgico da antropogênese, ou seja, o processo de hominização, a classificação de seres vivos (substâncias) como *homo sapiens*, o que faz do homem-animal um sujeito humano. É possível inferir, também, que ao propor a estagnação das máquinas-dispositivo, a própria noção de *sujeito* se torna vazia, pois é vista como produto direto do processo acima mencionado. Através dos trabalhos de Linnaeus, Agamben sustenta que o “homem é o animal que deve reconhecer-se humano para sê-lo” (Agamben, 2017c, p. 47); adere a isso a necessidade de um conhecimento de si através de um movimento dialético de reconhecimento do não-ser. Dito de outro modo, o *homo sapiens* não é uma substância ou uma espécie claramente definida, é um

animal sem rosto, como uma folha em branco na qual pode-se imprimir e que se pode dobrar das mais variadas formas, pode ser um *homo sapiens*, um homem-macaco ou até um homem-lobo (*homo ferus*); “*Homo* é um animal constitutivamente ‘antropomorfo’, que deve, para ser humano, reconhecer-se em um não-homem” (Agamben, 2017c, p. 49). É neste sentido que a dupla classe de existentes se apresenta na temática da máquina-dispositivo antropogênica. Tal natureza ou arranjo do homem-animal tende ao abandono das perspectivas antropocêntricas, uma vez que a cisão entre estes e a superioridade absoluta do homem frente ao animal, provenientes de um entendimento vulgar, são postas em dúvida por um “movimentar-se em círculos característico da filosofia” (Heidegger, 2011, p. 232); demonstra-se a fragilidade e precariedade identitária do homem, aproximando-o, analogamente, de um “camaleão”. Agamben afirma que tal descoberta traz à tona “sua irremediável carência de *dignitas*”, ou seja, de uma condição social *sui generis in natura* (Agamben, 2017c, p. 52).

2.1. A máquina antropogênica de Giorgio Agamben

Como dito, é em *O Aberto* que se encontra o cerne da discussão de Agamben sobre a problemática em desenvolvimento, aqui denominada como antropogênese. Algumas considerações ainda devem ser realizadas: a obra em questão possui um caráter geral ensaístico, ou seja, seus capítulos não exaurem as discussões, ao contrário, trabalham mais como uma exposição introdutória dos temas, autores e debates – que, quando investigados com mais atenção, abrem um universo complexo e vasto, caminhando da filosofia e teologia à biologia e antropologia, por exemplo –, levantando as incógnitas e demonstrando seus movimentos históricos, bem como construindo e sustentando sutilmente as teses do autor. Vale, portanto, ressaltar alguns tópicos perpassados por Agamben a fim de demonstrar os variados desenvolvimentos conceituais que esbarram na relação humanidade e animalidade. Além disso, uma observação terminológica é necessária: Agamben trata esta máquina-dispositivo como “antropológica”, recuperando a expressão de Furio Jesi, outro autor caro a ele (Agamben, 2017c, p. 48); entretanto o termo “máquina antropogênica” é também mencionado pelo autor, tanto nesta mesma obra, como em *O uso dos corpos* (2017a, p. 136), na qual, por sua vez, também apresenta outra denominação: dispositivo ontológico-político (2017a, p. 157). A presente investigação utilizará o termo máquina antropogênica, uma vez que a designação “antropológica” poderia vir a suscitar um empreendimento guiado pela antropologia, o que não é o caso em absoluto – não significando que tais problemáticas não possam se inserir em tal disciplina. Antropogênese permite melhor compreensão do que está em debate, ou seja, a

hominização do homem e sua relação com a animalidade, ou ainda, uma investigação ontológica com efeitos biopolíticos: “a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não-homem, o falante e o vivente” (Agamben, 2017c, p. 62).

Ainda no que concerne à terminologia utilizada, vale salientar a existência do termo *antropotecnica* ou *antropotecnologia*, propostos nos trabalhos do pensador Fabián Ludueña Romandini. Este autor busca designar com o termo supramencionado precisamente o que, no presente trabalho, se desenrola através do termo antropogênese, ou seja, “as técnicas pelas quais as comunidades da espécie humana e os indivíduos que as compõem agem sobre sua própria natureza animal” (Romandini, 2013, l. 29); trata-se, portanto, do processo de hominização da espécie *homo sapiens* que, conforme afirma o autor, coincide com a história das “antropotecnologias” que buscam incessantemente a fabricação do humano “como *ex-tasis* da condição animal”. Em consonância com o que fora acima exposto, Romandini considera as “antropotecnicas” como subcategorias das tecnologias de poder (Romandini, 2013, l. 49) que, no presente trabalho, são abordadas suscintamente a partir dos *dispositivos*, da *oikonomia*, da técnica heideggeriana. Outro apontamento interessante é que o autor se ocupa do direito e da teologia, compreendendo a política como “originariamente zoopolítica”, a qual tem por fim dirigir o animal humano em seu “devir homem” (Romandini, 2013, l. 56). De maneira singular, o presente trabalho tem por objetivo compreender esta “antropotecnica” à luz da realidade do paradigma de exceção e da virtualidade do *campo*. Optou-se por manter o uso do termo antropogênese uma vez que este pertence ao léxico agambeniano, a despeito de Romandini se posicionar criticamente em relação a vários aspectos do pensamento de Agamben – inclusive apresentando críticas muito elucidativas e sofisticadas, quem rompem com aporias e interpretações do próprio Agamben.

Devem-se iluminar alguns traços preliminares sobre a estrutura da máquina antropogênica a fim de se possibilitar a abertura para o problema da hominização e os diversos caminhos que se podem percorrer. Como já sabido, as máquinas são constituídas por dois polos essencialmente contrários entre si, produzindo uma zona de embates de força e indeterminação, o *resto*. No caso, trata-se, de um lado, da animalidade e, de outro, da humanidade; sendo o campo de atuação, articulação e cesura o próprio corpo humano, ou melhor, a vida do homem-espécie; o que se produz é, portanto, o próprio sentido de humanidade. O problema ressaltado pelo autor é que tal maquinaria parte da pressuposição daquilo que seria este “humano”, assim como do que seria o “animal”, produzindo um estado de exceção, porém, de natureza diversa (Agamben, 2017c, p. 61). É precisamente esta pré-conceituação o ponto nevrálgico, pois, este “espaço de exceção” é, na verdade, vazio, “o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas

o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocalizadas e adiadas novamente” (Agamben, 2017c, p. 62). Portanto, o passo lógico para Agamben é romper com o processo que constitui a *humanitas*, ou seja, interromper o funcionamento da máquina antropogênica.

Pode-se dizer que os trabalhos de Agamben, tanto em *O uso dos corpos*, como principalmente em *O Aberto*, permitem um vislumbre sobre as dinâmicas da antropogênese, da questão ontológico-política, ao longo da história. Também permitem vislumbrar os diversos arranjos epistêmicos que nortearam e ainda norteiam a forma de abordagem, construção e desconstrução das pressuposições e pré-conceitos aí implicados, permitindo compreender o quadro geral da história do pensamento. O autor mencionará duas variações relativas ao movimento da máquina antropogênica: a “antiga” atua através da inclusão do excluído, ou seja, incluindo o exterior, humanizando o “animal”; simetricamente oposta, a “moderna” age excluindo o incluído, i. e., animalizando o humano, “isolando o não-homem no homem” (Agamben, 2017c, p. 61/62). Essa investigação permite um aprofundamento da compreensão política sobre uma série de problemas contemporâneos que remetem à crise dos direitos humanos e fundamentais e à fragilização do Estado-nação moderno. Agamben aponta o “judeu”, pode-se dizer também, o *muçulmano* como o “não-homem produzido no homem”, fruto, portanto, da máquina antropogênica moderna; inserem-se, neste mesmo sentido, os terroristas, os detentos indefinidos da Baía de Guantánamo, por exemplo. Por outro lado, é possível mencionar o *homo feras* (homem-lobo ou macaco-homem), os bárbaros, escravos e, por que não, populações indígenas como produto da máquina antropogênica antiga.

Agamben finaliza o capítulo da “máquina antropológica” com os seguintes dizeres: “não se trata tanto de escolher qual das duas máquinas (...) seja melhor ou mais eficaz – ou, sobretudo, menos sanguinária e letal – quanto de compreender seu funcionamento, para poder, eventualmente fazê-las parar. ” (Agamben, 2017c, p. 63). Como dito, *O Aberto* possui um caráter ensaístico, o autor deixa inconclusas variadas hipóteses e teses embrionárias; este é precisamente o caso, pois, é possível fazer estas dinâmicas antropogênicas se interromperem? Uma eventual interrupção seria em absoluto positiva? Uma vez que aparenta ser um movimento histórico inconclusivo, a inércia da máquina também não produziria uma inércia nas possíveis concepções do “homem” que, talvez, advirá? Por consequência, não representaria em outros termos, a pós-história? E como é possível efetivamente pará-la? Vale empreender um breve levantamento do estado da arte da questão tendo Agamben como guia, a fim de investigar e responder tais questões e demais hipóteses, uma vez que isso permite visualizar os arranjos – mesmo tácitos e indiretos – da antropogênese, bem como as pressuposições que sustentam o

movimento. Os questionamentos sobre as fronteiras do pensamento do próprio Agamben serão realizados em maior grau no último capítulo.

2.1.1. Pós-história de Kojève e o estado de exceção

Um primeiro debate se dá no pensamento de Kojève e sua interpretação de Hegel na obra *Introdução à leitura de Hegel*. Agamben trabalha a condição pós-histórica desenvolvida por Kojève e as teses complementares inseridas – por meio de notas – na edição de 1968. O ponto é a produção de uma “reconciliação” entre homem e animal na pós-história, uma vez que o homem “propriamente dito” deve desaparecer e, portanto, retornar ao seu estágio de animalidade. Entretanto, Agamben aponta algo de incomum, pois a arte, o amor, o jogo, “todo resto”, se manteria indefinidamente em forma puramente natural, o que, por outro lado, não é capaz de sustentar a filosofia (o amor pela sabedoria), como também torna impossível uma “sabedoria enquanto tal”, pois então ocorreria a desaparecimento da linguagem humana (Agamben, 2017c, p. 20) – aqui compreendida como linguagem organizada.

Uma investigação mais atenta ao pensamento de Kojève ajuda a compreender tal afirmação: o Espírito, ou o espaço, é a natureza, o “mundo natural não-consciente”, sendo assim atemporal ou fora das amarras da temporalidade e, portanto, eterno. Todavia, a partir do movimento natural e eterno, produz-se eventualmente o *Subjekt*, o homem que deriva do animal; este homem enquanto homem opõe-se à natureza, engendrando um devir temporal que o aniquila, ou seja, “a história da ação negadora” (Kojève, 2002, p. 409). Ocorre, então, que o homem, sendo produto do animal e, por sua vez, do próprio Espírito, tendo como devir o tempo, constitui-se a partir da história. Em um cenário pós-histórico, o homem e sua especificidade retornam à animalidade, perdendo seu devir temporal, sua história, mas eternizando-se – em certo sentido, nos aspectos mencionados anteriormente – na natureza. “A natureza é independente do homem. Por ser eterna, ela subsiste antes e depois dele. É nela que ele nasce [...] o homem que é tempo desaparece também na natureza espacial. Porque esta natureza sobrevive ao tempo” (Kojève, 2002, p. 410).

O desaparecimento do homem no fim da história não é, portanto, uma catástrofe cósmica: o mundo natural permanece o que foi desde sempre. E também não é uma catástrofe biológica: o homem continua vivo como animal que está de acordo com a natureza ou o Ser dado. O que desaparece é o homem propriamente dito, isto é, a ação negadora do dado e o erro, ou em geral, o sujeito oposto ao objeto. De fato, o fim do tempo humano ou da história, isto é, o aniquilamento definitivo do homem propriamente dito ou do indivíduo livre e histórico, significa simplesmente a cessação da ação no sentido forte do termo. O que na prática quer dizer: o desaparecimento das guerras e das revoluções sanguinolentas. E também o desaparecimento da filosofia;

pois se o próprio homem já não muda essencialmente, não há motivo para mudar os princípios (verdadeiros) que formam a base de seu conhecimento do mundo e de si. Mas todo o resto pode manter-se indefinidamente: a arte, o amor, o jogo etc. em suma, tudo o que faz o homem feliz. (Kojève, 2002, p. 410).

As afirmações de Kojève são no mínimo problemáticas, sendo que ele próprio acrescenta importante nota (na segunda edição) revendo alguns destes aspectos, como é o caso do tornar o “homem feliz”; na verdade, os “animais pós-históricos da espécie *homo sapiens*” encontrar-se-iam apenas contentes através de seus comportamentos, como qualquer animal que subsiste. Além disso, no que concerne ao “desaparecimento da filosofia”, que num primeiro momento ocorre devido à estagnação da mutabilidade da essência do homem, posteriormente recebe fundamento voltado ao desaparecimento do discurso, do *logos* humano³⁶, como Agamben menciona. Entretanto, o aspecto central é o diagnóstico que o autor realiza: “o fim hegeliano-marxista da história” já se realizou, ou seja, não se trata de algo que está por vir, mas sim no qual já se está inserido; o ápice, e conseqüentemente o declínio, da evolução histórica do homem ocorre após a batalha de Jena; tudo o que se seguiu – e se segue – é nada mais que um processo em aceleração “destinado a alinhar o resto do mundo” à condição pós-histórica (Agamben, 2017c, p. 21). Kojève sustenta que este “processo de eliminação” se encontra adiantado na sociedade norte-americana, sendo o *American way of life* o modo de vida próprio da pós-história, ou seja, este arranjo antecipa “o futuro ‘eterno presente’ de toda a humanidade” (Kojève, 2002, p. 411). Para este autor, os russos e os chineses não seriam mais que americanos pobres em vias de enriquecimento acelerado (Agamben, 2017c, p. 21).

Kojève, no entanto, tece considerações diversas quanto à realidade do Japão (de 1959). Para o autor, tal sociedade passou por quase três séculos no período do fim da história, entretanto, tomou um caminho diverso da via americana; ou seja, “embora vivendo em condição pós-histórica, não cessou por isso de ser ‘humana’” (Agamben, 2017c, p. 22). O “esnobismo em estado puro” propiciou a criação de disciplinas negadoras da natureza e da animalidade e que, apesar das desigualdades econômico-sociais, foram suficientes para gerir um modo de vida em “função de valores totalmente formalizados”, esvaziados de qualquer conteúdo humano e histórico. Segundo o autor, o japonês é capaz de cometer suicídio – por exemplo, os kamikazes –, por puro esnobismo, não em função de valores históricos, político-sociais (Kojève, 2002, p.

³⁶ Complementando a sustentação de Kojève: “O aniquilamento definitivo do homem propriamente dito significa também o desaparecimento definitivo do discurso (Logos) humano em sentido próprio. Os animais da espécie *Homo sapiens* reagiriam por reflexos condicionados a sinais sonoros ou mímicos, e seus falsos ‘discursos’ seriam semelhantes à pretensa ‘linguagem’ das abelhas. O que desaparece então não é apenas a filosofia ou a busca da sabedoria discursiva, mas também a própria sabedoria. Pois já não haveria, nesses animais pós-históricos, ‘conhecimento [discursivo] do mundo e de si’”. (Kojève, 2002, p. 410/411)

412). O significativo aqui é que, a partir de tal esnobismo, não haveria nesse arranjo social um aniquilamento definitivo do homem na pós-história. Enquanto houver “animais da espécie *homo sapiens* servindo de suporte natural ao que há de humano nos homens”, ainda haverá “humanidade”. Trata-se aqui da transmutação do homem em objeto – ou em meio; “para permanecer humano, o homem deve permanecer um ‘sujeito oposto do objeto’” (Kojève, 2002, p. 412). O fundo epistêmico é complexo e não cabe aqui trabalhá-lo em sua totalidade; entretanto, quando Hegel opõe tempo e espaço – em seu dualismo ontológico – e identifica o tempo (que é nada) com o sujeito (*Selbst*, Eu-pessoal), acaba por caracterizar o homem como não-Ser (*Sein* enquanto espaço). Homem sendo não-Ser torna-se, então, nada ou aniquilamento do Ser espacial, o que caracteriza a negatividade que é o homem, uma vez que destruído este Ser espacial torna-se passado e, portanto, não-espacial (Kojève, 2002, p. 406/407).

No que concerne à antropogênese, o homem que descende, por um movimento de negação, da animalidade – que é essencialmente sem-tempo – e, conseqüentemente, da natureza, retorna a essa negando-se a si próprio enquanto homem; trata-se de um movimento dialético complexo e eterno, ou seja, a máquina é essencialmente dinâmica; o homem seria, então, “um campo de tensões dialéticas” que está a separar incessantemente animalidade e humanidade que nele se “encarna” (Agamben, 2017c, p. 24). O caso do esnobismo japonês e da pós-história que ainda guarda resquícios de humanidade permite interessantes conclusões: primeiramente, que o homem, para manter sua especificidade, sua humanidade, deve transmutar espécimes do *homo sapiens* em objetos, meios, animais; vislumbra-se aqui o retorno da necessidade do conhecimento de si e do reconhecimento do não-homem para sê-lo. O apontamento mais incisivo que Agamben realiza em face a Kojève é sobre a realização da ação negadora, que se manifesta como morte no plano fenomênico. Segundo Agamben, Kojève ao privilegiar – o que é natural, uma vez que se trata do âmbito hegeliano de pensamento – o aspecto da morte, não se deu conta da dinâmica moderna biopolítica (Agamben, 2017c, p. 22).

É verdade que o ser que se aniquila em função de um desejo de reconhecimento desaparece; mas seu desaparecimento é o de um ser humano; é a morte no sentido próprio do termo. E esse aniquilamento do animal é a criação do homem. O homem aniquila a si mesmo pela morte. Mas enquanto essa morte perdura como vontade consciente de arriscar a vida, a fim de obter o reconhecimento, o homem se mantém na existência-empírica como ser humano, isto é, transcendente em relação ao ser dado, à natureza. (...) O que equivale a dizer que um Ser só se pode constituir como Ser humano sob a condição de ser finito ou mortal. (...) Ser homem, para Hegel, é poder e saber morrer. “O Ser verdadeiro do homem” é, em última análise, sua morte como fenômeno consciente. (Kojève, 2002, p. 527/528).

O ponto que converge para o que está no momento em debate e para o que fora desenvolvido no capítulo anterior é que o fim da história, em Agamben, surge como um tempo

messiânico, ou como um prelúdio ao “reino messiânico” (Agamben, 2017c, p. 23). Este, por sua vez, tem a forma de um estado de exceção e de um julgamento sumário; afirmação esta que deriva da leitura que Agamben realiza de algumas passagens de Benjamin – como a oitava tese sobre o conceito de história (Agamben, 2017e, p. 224). O autor observa que Benjamin inverte e “falsifica” a afirmação de Schmitt sobre o paradigma da exceção, pois enquanto este sustenta que “a regra vive só na exceção”, aquele escreve que “o estado de exceção em que vivemos é a regra” – como visto –, ele é, então, o fundamento oculto da lei, que nos dias do “Messias” – no tempo messiânico – ela mesma se encontra num estado perpétuo de suspensão (Agamben, 2017e, p. 226). É nessa espécie de mitologema, de desenvolvimento teológico-político, que a pós-história se posiciona como paradigma de exceção. Neste sentido, a exceção que se tornou regra, um dispositivo de uso hodierno na política moderna, e a pós-história de Kojève, que se afirma já estar em vigor, se alinham plenamente. Ademais, o fim da história produz alterações no *status* de humanidade dos sujeitos – a denominada “reconciliação” do homem com o animal, na verdade, o produto ou o “resto” da máquina, o inumano, o lugar vazio – corroborando a cooriginariedade da *humanitas* – fruto da máquina jurídico-política e antropogênica. Essa exposição permite visualizar que o pensamento de Agamben efetivamente flerta com o cenário pós-histórico, e que o autor parece ter consciência de que sua proposta de estagnação das máquinas-dispositivo aponta, em alguma medida, para um fim da história que, entretanto, fuja à dialética ontológica hegeliana, mantendo-se indefinidamente numa zona atemporal. Há aqui outra aproximação de Agamben com o pensamento benjaminiano.

2.1.2. Aristóteles e a cisão da “vida” na filosofia primeira

Um segundo debate sobre a antropogênese é desenvolvido por Agamben a partir de Aristóteles. Como já deve estar claro, o pensamento aristotélico tem forte impacto nos trabalhos de Agamben, principalmente no que concerne à ontologia-metafísica. “A relação entre o homem e o animal delimita, assim, um âmbito essencial, no qual a pesquisa histórica deve necessariamente confrontar-se com aquela margem de ultra-história a que não se pode entrar sem envolver a filosofia primeira” (Agamben, 2017c, p. 39). A influência aristotélica permeia as obras do autor; em *A comunidade que vem*, por exemplo, Agamben sustenta que o homem possui, na verdade, “o simples fato da própria existência como possibilidade ou potência” (Agamben, 2017d, p. 45), potência essa que se remete à teoria aristotélica. Em *O Aberto* o autor se concentra na obra *De Anima*, afirmando, em nossa cultura, a vida como algo que não pode ser definido e, portanto, constantemente “articulado e dividido” (Agamben, 2017c, p. 27). Isso significa que mesmo em Aristóteles não há uma definição da vida, mas uma espécie de

decomposição de suas partes e modos como aquilo que possibilita a vida. Conforme Agamben, “questionar por que um certo ser é dito vivo significa procurar o fundamento por meio do qual o viver pertence a este determinado ser” (2017c, p. 29).

Essa divisão será tão relevante para Agamben que o leva a sustentar a biopolítica não como um fenômeno moderno, mas como já existente no mundo grego³⁷. Torna-se proeminente iluminar as construções aristotélicas sobre a vida e a alma, ao menos no limite possível do presente empreendimento. O ponto de partida estabelecido por Aristóteles é que o animado se diferencia do inanimado devido à presença da “vida”; esta, por sua vez, recebe diversas acepções, bastando a presença de apenas uma para que o ente se torne vivente, por exemplo: a mente/pensamento, a sensação, o movimento, enfim (Aristóteles, 2008, 413a). O autor acentua a vida como um processo de nutrição ou, em certo sentido, de autonutrição, uma vez que tal faculdade da alma pode ser separada das outras, e estas, pelo menos nos sujeitos viventes, não podem ser separadas daquela. São estas distinções, articulações, a presença ou não das faculdades da alma, que diferenciarão os tipos de seres viventes; alguns possuirão todas as faculdades da alma, outros apenas algumas – no limite da possibilidade de cisão – e outros apenas uma; ressaltando que o mesmo ocorre com os sentidos – visão, audição, etc. – sendo o indispensável para qualquer ser vivente, o tato (Aristóteles, 2008, 413b). A forma como o tato se apresentará ao ente é, no entanto, determinada também pelas faculdades que este possui, ou seja, o tato de uma planta é diferente do de um animal inferior e superior.

Sobre a natureza da alma, em Aristóteles, ela é aquilo através do qual vivemos, pensamos e percebemos, sendo um conceito e forma, ou seja, não matéria e sujeito. Não é possível esmiuçar a argumentação aristotélica, trata-se apenas de iluminar alguns pontos. A matéria é dada como potência, enquanto a forma como ato, o composto de ambos é a enteléquia; quanto ao dualismo corpo e alma, aquele não é o ato desta, mas o inverso, i. e., a alma é o ato do corpo. Assim, ambos são necessariamente coexistentes, no entanto, a alma é apenas parte (algo) do corpo (Aristóteles, 2008, 414a). No que concerne às faculdades da alma, Aristóteles as trata separadamente com sistematicidade ímpar para sua época; sumariamente, sem a alma

³⁷ Quanto à sua existência já no mundo grego, pré-romano, vale a leitura da obra de Romandini, *A comunidade dos espectros*. A partir da análise do *ius exponendi* – que não cabe aqui ser desenvolvida – o autor conclui que já em Platão – e não, como pensa Agamben, somente com Aristóteles – haveria uma biopolítica, ou, em seu léxico, uma zoopolítica, conforme se demonstra na seguinte passagem: “podemos constatar que a zoopolítica que se acha na origem da *polis* grega encontra seu exato reflexo no programa antropotecnológico de *A República*, que não se deve analisar como um programa utópico mas sim como uma enunciação paradigmática de uma tecnologia governamental, de um programa de ação que recolhe, em sua estruturação, os elementos de uma política eugênica que não só já se achava presente nas cidades antigas mas que, além disso, ao dar-lhes uma forma articulada, vai elevá-los ao nível de um verdadeiro legado ao pensamento político do Ocidente” (Romandini, 2013, l. 1076). Vale ressaltar que as investigações deste autor avançam no sentido de produzir críticas e rompimentos significativos com o pensamento de Agamben.

nutritiva não é possível a sensitiva. Nas plantas elas existem separadamente, por exemplo, e não dispõem de reflexão e pensamento, ou também imaginação e razão (Aristóteles, 2008, 415a). A faculdade nutritiva é a mais comum das faculdades da alma, suas funções são basicamente de reprodução e alimentação; sobre a faculdade sensitiva ou a percepção sensível, está relacionada aos sentidos e à capacidade de afeição; ela não existe em ato, mas apenas em potência (Aristóteles, 2008, 417a). Outro ponto ilustrativo se dá no momento em que Aristóteles trata do intelecto passivo, pois sustenta que este não possui um órgão próprio, ele é, na verdade, separado do corpo, diferenciando-se da sensibilidade, que pertence ao corpo (Aristóteles, 2008, 429a). O intelecto é ele mesmo pensável, existindo, portanto, identidade entre o pensante e o pensado (Aristóteles, 2008, 430a).

A alma como forma do corpo nos dá um exemplo mais complexo. A alma articula as partes de tal modo que elas não existem separadamente. (...) Além do mais, existe uma hierarquia nesses complexos viventes, as almas humanas são mais intrincadas do que as almas dos animais, já que movem o corpo segundo representações e desejos articulados por finalidades particulares (Giannotti, 2011, p. 103).

A questão da complexidade da alma, no que concerne à composição de suas partes e consequentemente à hierarquia dos seres viventes, pode ser organizada da seguinte forma: sendo a alma nutritiva a mais elementar, deve estar presente das mais simples às mais complexas formas de vida, uma vez que a atividade vital necessita absorver para sobreviver. Posteriormente as sensações “que retêm as afecções deixadas pelos corpos”, estando presentes primariamente o tato, sendo mais complexas as sensações como o odor, a vista, enfim. Após as sensações, decorre a capacidade de movimentação, momento em que o “corpo se apropria de si mesmo”. O último estágio é o inteligir e o pensamento, que, segundo Aristóteles, é particular dos seres humanos e nos permite “capturar os universais”, combiná-los em juízos, “compondo proposições verdadeiras ou falsas, apofânticas. Aristóteles ainda divide o intelecto entre passivo e ativo; este transcende a animalidade, uma vez que se trata de pura atividade e princípio de si próprio. Neste sentido, o intelecto ativo transcende a mortalidade da alma, pois esta está ligada ao corpo – por sua vez, perecível. Assim, esta forma de intelecto “evidencia uma parte divina dos seres humanos” (Giannotti, 2011, p. 123/124).

Essa superficial exposição do pensamento aristotélico em *De Anima* teve por objetivo chamar a atenção das afirmações de Agamben sobre o trato da “vida” em Aristóteles, ou seja, ele “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)” (Agamben, 2017c, p. 28). Além disso, ficou clara a relevância dos operadores conceituais aristotélicos “ato” e “potência”, também presentes no pensamento agambeniano em

grau significativo. É partindo de Bichat que Agamben esclarece o impacto moderno do pensamento acima mencionado; apresentando a distinção entre “vida animal” e “vida orgânica”, segundo Bichat, é como se houvesse dois “animais” em cada organismo vivo – incluindo o homem. O animal (existindo) de dentro representa aquela vida orgânica, i. e., toda uma série de funções biológicas inconscientes – como a circulação sanguínea, respiração, etc. – e, por outro lado, um animal (vivendo) de fora, ou seja, a vida animal no sentido de sua relação com um mundo exterior e com os entes nele inseridos (Agamben, 2017c, p. 29). Ressalta-se que apesar da coabitação destes “animais” no interior do homem, estes, em certo sentido, não são coincidentes: “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, 2017c, p. 30). Isso significa que, transpondo para o léxico agambeniano, a vida nua (*zoé*) é mais longa em comparação com a vida qualificada (*bíos*), perdurando mesmo com o esgotamento desta; o que se verifica, por exemplo, na realidade dos *campos*; ou ainda, que o *muçulmano* existe, mas não vive, pois perdera sua consciência, restando apenas como “feixe de reações”.

A temática antropogênica e a influência aristotélica sobre o problema da vida são extensas ao ponto de se inserirem no campo da teologia, como demonstra Agamben ao trabalhar os tratados medievais sobre a ressurreição dos corpos, inserindo aqui, brevemente, as suas leituras sobre Tomás de Aquino, Santo Agostinho e outros pensadores medievais. O problema teológico do corpo ressuscitado, ou da fisiologia do corpo bem-aventurado, não é aqui relevante, bastando apenas observar alguns pontos de vista. Dentre estes há, por exemplo, aquele que sustenta que, como a nutrição e a geração – as duas funções principais da vida animal – são destinadas à conservação do sujeito e da espécie, no “Paraíso” elas se tornariam completamente inúteis e, portanto, inexistentes (Agamben, 2017c, p. 35). Outra corrente, mais herética, defenderia que tais funções se manteriam neste estágio, mas com propósito de tornar o homem bem-aventurado, “tanto segundo as potências corporais quanto segundo as espirituais”. Em desacordo, Tomás propõe enfaticamente que a ressurreição não é dirigida à “perfeição da vida natural do homem”, mas sim à perfeição da vida contemplativa; neste sentido, não haveria no Paraíso quaisquer resquícios da “primeira perfeição da natureza humana” – na verdade elas permaneceriam “ociosas e vazias” –, ou seja, aquelas vinculadas à alma nutritiva de Aristóteles, à vida orgânica. Tal caminho o leva naturalmente a afirmar a inexistência da vida animal no Paraíso e, conseqüentemente, das plantas (Agamben, 2017c, p. 36/37) – pois estas, assim como aqueles, possuem apenas parte das faculdades da alma.

A abordagem do problema à luz do campo teológico – tomando o ponto de vista de Tomás – possibilita alguns apontamentos que o distinguem do âmbito filosófico-político.

Enquanto naquele é perceptível e sustentada uma cisão na vida, ou seja, que a vida animal ou natural se torne ociosa e vazia no Paraíso ou, dito de outro modo, que “a *oikonomia* divina da salvação deixa um resto irredimível” (Agamben, 2017c, p. 37), o mesmo não se verifica, e não deve ocorrer, no caso da *oikonomia* política. Uma razão ou dinâmica política que se pautar primeiramente pela distinção e exclusão da vida nua frente à vida qualificada produzirá uma igualdade baseada em princípios que ferem a própria condição de humanidade – como, por exemplo, a eugenia. Seguindo o pensamento de Arendt, uma política que pretenda ser igualitária não deve trabalhar na eliminação da vida nua – naturalmente “desigual” – mas sim incluí-la no projeto político no sentido de estar atento à tais diferenças e desigualdades, buscando anulá-las, minimizá-las ou equalizá-las não no campo biológico, mas político (Arendt, 2012, p. 410). No caso de Agamben, o objetivo buscado é similar ao de Arendt, entretanto o caminho é muito diverso. Agamben busca conjugar vida nua (*zoè*) e vida política qualificada (*bios*), mantendo-as unidas, ou seja, interromper as cisões que desde Aristóteles vem sendo realizada. Arendt, por sua vez, aposta no campo político como o único capaz de transpor as desigualdades inerentes da vida biológica do homem³⁸. Para a autora, isso se concretiza através da ação política.

Como dito, trabalha-se com duas “dimensões” do problema da vida – a ontológica e a filosófica-política – que não podem ser estritamente individualizadas, i. e., a análise deve levar em consideração ambas em seu modo de tratamento do problema, sem que uma subsuma a outra. Tais dimensões da vida humana são cooriginárias, como afirma Agamben ao sintetizar as teses sobre a antropogênese: “O conflito político decisivo, que governa todo e qualquer outro conflito, é, em nossa cultura, aquele entre a animalidade e a humanidade do homem”, ou seja, este processo de hominização ou animalização tem um caráter de essência dos desdobramentos políticos, mas continua: “A política ocidental é, assim, cooriginariamente biopolítica” (Agamben, 2017c, p. 124). Assim, mostra-se a cooriginariedade das duas dimensões de tratamento do problema da vida.

Agamben parece dar-se conta dos riscos decorrentes do desvanecimento da diferença entre o animal e o homem, ou seja, sua sobreposição, pois “também a diferença entre o ser e o

³⁸ Ao final do capítulo sobre os apátridas, o declínio do Estado-nação e o “fim” dos Direitos do homem, Arendt lança luz brevemente sobre a concepção de *igualdade*. Para a autora não há, *in natura*, sujeitos iguais uns aos outros, somos todos biopsicológicamente distintos entre si; a igualdade “não nos é dada, mas resulta da organização humana”, e ela continua: “não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais” (Arendt, 2012, p. 410). Arendt busca ressaltar basicamente duas coisas: primeiramente, que nossa vida política tem por pressuposto a produção da igualdade através da organização comunitária, ou seja, enquanto seres humanos somos capazes de agir sobre o mundo, transformando-o e construindo-o; em segundo lugar, Arendt afirma que as comunidades políticas modernas buscam frequentemente produzir uma igualdade não na esfera política, mas biológica, insistem na “homogeneidade étnica”, pretendem eliminar as distinções naturais e “onipresentes” (Arendt, 2012, p. 411).

nada, o lícito e o ilícito” se perdem; este é o caso da realidade vivenciada nos campos de concentração e extermínio, uma tentativa de “decidir entre o humano e o inumano, que acabou por envolver em sua ruína a própria possibilidade de distinção” (Agamben, 2017c, p. 41). Sem a distinção entre os dois termos, a humanidade seria impensável. A única maneira de trabalhar tais problemas é a partir de duas dimensões que devem em alguma medida se harmonizar, i. e., uma filosófica-política, outra ontológica. A animalidade, e sua exclusão do Paraíso, parece clara para a teologia medieval. Diferentemente, na política o embate dos polos parece um *continuum*. O homem como produto metafísico-político aparenta ser pressuposto essencial, pois corta a história e a política, tendo seu fim apenas na pós-história. Deste modo, a aposta de Agamben no que concerne à estagnação das máquinas-dispositivo, no caso a antropogênica, já aparenta fragilidade. O autor realiza um delicado deslocamento a fim de evitar aporias: como se verá, o homem realiza-se como homem *suspendendo* sua animalidade e colocando-se em uma “zona ‘livre e vazia’ na qual a vida é capturada e abandonada em uma zona de exceção” (Agamben, 2017c, p. 124). Isso ficará mais claro na próxima seção; entretanto, o homem pós-histórico, seguindo Heidegger, pode ser pensado como aquele que não mais preserva sua animalidade, mas está jogado em absoluto na técnica.

2.2. Investigações sobre a essência da animalidade e o *zôon politikôn*

O caminho que guiará Agamben a Heidegger, em seu trato sobre a máquina antropogênica, perpassa previamente os estudos de um zoólogo do século XX, Jakob von Uexküll. Na realidade, mesmo Heidegger menciona os trabalhos de Uexküll no § 46 da obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, momento em que trata da tese da pobreza de mundo do animal e sua relação com o homem formador de mundo – algo que será abordado posteriormente. Por hora, trata-se de seguir os passos de Agamben e, posteriormente, os comentários de Heidegger sobre Uexküll. Como dito anteriormente, a relação homem-animal, a partir das investigações teóricas contemporâneas realizadas por Agamben, são predispostas ao abandono das posições antropocêntricas. Isso se clarifica a partir dos trabalhos de Uexküll, que propõem também uma “radical desumanização da imagem da natureza”. Em contraposição à ciência clássica, que sustentava um mundo unitário e ordenado hierarquicamente, Uexküll desenvolve uma “variedade de mundos perceptíveis”, sem que tais mundos estejam em uma estrutura hierárquica qualquer, pois todos são “igualmente perfeitos e ligados entre si” (Agamben, 2017c, p. 66). O objeto de sua investigação é, então, adentrar aos mundos específicos de cada espécie e analisá-los a partir deles próprios, rompendo a unicidade e o

privilégio do homem; a dificuldade que surge é a medida possível de tal método de investigação, ou seja, até que ponto o homem é capaz de adentrar aos mundos específicos dos outros animais?

Uexküll pretende dar uma resposta positiva ao questionamento sobre a possibilidade de compreensão de outras espécies e seus mundos particulares a partir de *nós* próprios, a partir do nosso mundo, nossa visão de mundo e, portanto, nosso modo de ver o mundo. O autor rompe com a crença do mundo unitário afirmando que a existência de um tempo e espaço comum a todos é, na verdade, uma ilusão. O homem, este ente cognoscente, é, a princípio, levado a crer que sua relação com outros objetos e animais do interior-do-mundo se passa da mesma forma como a relação destes animais com tais objetos, uma vez que tudo se dá a partir do mesmo tempo e espaço. É contra tal perspectiva que o autor se debruça; em realidade, “não existe um tempo e um espaço comum a todos os viventes”. Conforme sustenta Agamben: “A abelha, a libélula ou a mosca que observamos voar em torno de nós em um dia de sol não se movem no mesmo mundo em que nós as observamos” (Agamben, 2017c, p. 67). Desta maneira, até mesmo a compreensão particular de cada espécie animal sobre determinado objeto comum, como o sol, não deve ser exatamente igual para cada um deles; isso devido aos denominados portadores de significado, que, em suma, constituem o mundo ambiente.

Para tanto, Uexküll distinguirá um mundo ou espaço objetivo (*Umgebung*) de um mundo ambiente (*Umwelt*) – Casanova, em nota de tradução, assinala que *Umwelt* significa, em uma tradução literal, mundo (*Welt*) ao redor (*Um*) (Heidegger, 2011, p. 248), o que facilita compreender a diferença e o sentido de mundo ambiente aqui empregado. *Umgebung* é o espaço objetivo no qual “vemos mover-se um ser vivente”; por outro lado, *Umwelt* é o mundo-ambiente constituído por diversos elementos denominados *portadores de significado*, ou “marcas”, que Agamben acentua como sendo “os únicos que interessam ao animal”. Na verdade, o *Umgebung* é para nós o nosso próprio *Umwelt*, mas com isso é preciso não retornar ao antropocentrismo, pois Uexküll não atribui qualquer privilégio ao nosso mundo-ambiente (Agamben, 2017c, p. 67). Ocorre que, em termos de investigação, o observador parte do seu ponto de vista, sendo este o espaço objetivo, base para a observação, não havendo quaisquer privilégios no sentido de nosso *Umgebung* e, portanto, nosso *Umwelt* ser base para formação de outros mundos-ambientes, ou quaisquer condições de possibilidade para existência de tais mundos. Ademais, o nosso próprio *Umwelt* pode variar de acordo com cada observador, o exemplo dado por Agamben é o da floresta: “não existe uma floresta como ambiente objetivamente determinado”, ou seja, existe uma floresta-para (Agamben, 2017c, p. 68).

A floresta é, neste caso, o espaço objetivo comum ao homem-espécie que, no entanto, enquanto sujeito individual e observador, recebe ou possui “marcas” particulares que

constituirão o seu *Umwelt*, o mundo-ambiente único, i. e., uma dada interpretação daquele espaço objetivo. Tais “marcas” são os portadores de significado que se modificam no interior de cada homem a partir do seu modo de ser junto-ao-mundo; ou ainda, a partir das tonalidades afetivas (*Stimmung*) que cortam o ser-ai. Esta leitura do trabalho de Uexküll já permite observar como o caminho por ele desenvolvido o aproximará do método fenomenológico utilizado por Heidegger. De acordo com Agamben: “Cada ambiente é uma unidade fechada em si mesma, que resulta da seleção prévia de uma série de elementos ou ‘marcas’ no *Umgebung*, que, por sua vez, não é senão o ambiente do homem” (Agamben, 2017c, p. 68). Deste modo, os portadores de significado formam um todo (unidade) funcional – uma ideia de sistema – com os órgãos receptores dos animais, que por sua vez reagem a eles (marcas) desenvolvendo interpretações específicas. Vale ressaltar que o termo *significado*, empregado por Uexküll, possui, ao menos em relação aos animais, um sentido próprio, pois não leva em consideração a capacidade interpretativa de tais entes, ou seja, os portadores de significado tocam os órgãos dos animais que reagem de maneira simplesmente instintiva ou mecânica, ponto que já os distingue de *nós* enquanto espécie animal cognoscente.

Isso fica claro com o exemplo apresentado por Agamben, o da aranha e da mosca. Basicamente, o autor assinala que, mesmo a aranha não possuindo qualquer conhecimento sobre a mosca, aquela constrói sua teia – sua armadilha – de maneira tal que resulta capaz de capturar sua presa. As medidas da malha da teia, a sua forma de composição, a resistência e as diferentes espessuras para determinados fios, como os radiais, os circulares, enfim, constroem uma armadilha perfeita para capturar determinada presa (a mosca). “O fato surpreendente é que os fios da teia são exatamente proporcionais à capacidade visual dos olhos da mosca, que não pode vê-los e voa, portanto, para a morte sem perceber” (Agamben, 2017c, p. 69). Com isso, pretende-se demonstrar dois pontos: primeiro, que os dois mundos-ambientes, mesmo que incomunicáveis, formam uma perfeita harmonia, “estão perfeitamente de acordo”, ou seja, há evidentemente um contato indireto entre os mundos-ambiente (*Umwelt*) de cada espécie animal; assim, o *nosso* mundo-ambiente e aquilo que com ele fazemos, afeta em algum sentido uma gama irreconhecível de mundos particulares. Em segundo lugar, que “nenhum animal pode entrar em relação com um objeto como tal, mas somente com os próprios portadores de significado”. Isto significa, no exemplo dado, que “a teia exprime a paradoxal coincidência dessa cegueira recíproca” (Agamben, 2017c, p. 70). Os entes (as coisas) são, para os animais, apreendidos apenas na medida de seus portadores de significado que, deste modo, produzem uma reação instintiva ou mecânica do organismo; aquilo que se encontra para além dos portadores de significado está encoberto para o animal.

É possível agora esboçar uma resposta prévia à pergunta acima proposta sobre o que faz do homem um *zôon politikôn*. O caminho que a norteia passa pelo pensamento de Uexküll sobre os mundos-ambientes e sua relação com dois fenômenos distintos: a sociedade e a cultura. Ficou estabelecido que os animais estão atrelados, presos aos seus portadores de significado, aquilo que constitui o *Umwelt* particular de cada espécie. Assim, os animais em geral não entram em relação com o objeto enquanto tal ou, dito de outro modo, não visualizam o ser do ente, mas são apenas afetados pela determinidade das “marcas” que tais entes proporcionam enquanto reação instintiva ou mecânica de seus órgãos. O animal humano, ao contrário, possui a potência de significar os entes do interior-do-mundo; não apenas deixa-se afetar, mas propriamente escapa das determinações dos portadores de significado, uma vez que não se trata de uma simples reação, mas sim de uma percepção dos fenômenos e, portanto, de compreensão e interpretação que possibilitam produzir significados distintos sobre o espaço objetivo. Partindo de tal base epistêmica, pode-se afirmar que o homem é o único animal capaz de produzir *cultura* e, no mesmo sentido, uma relação política consciente entre seus congêneres. É possível conjecturar que esta é a base ontológica que norteia Agamben na sua afirmação da humanidade do homem enquanto *suspensão* de sua animalidade. O homem não deixa de ser um animal, mas possui a potência de pensamento para significação além de seu círculo desinibidor animal. O modo pelo qual o homem realiza tal suspensão será outro problema, à frente abordado.

Para solidificar este desenvolvimento, vale observar as distinções entre sociedade e cultura. Parte-se do exemplo do formigueiro: é evidente que há uma sociedade de formigas, organizadas, inclusive, de forma complexa para manutenção do todo da espécie. As formigas não falam, não produzem obras de arte, mesmo que modifiquem o ambiente em que estão inseridas. Entretanto, sua maneira de agir possui uma uniformização – particular para cada espécie – que demonstra uma constância em seus modos de ser. Isso significa que há uma sociedade entre as formigas (e outras espécies de animais sociais), mas não há cultura. É possível identificar uma “totalidade ordenada de indivíduos que atuam em coletividade”, até mesmo divisão de trabalho (DaMatta, 2010, p. 53); no entanto, este modo de ser unitário, universal e constante, demonstra um vínculo inexorável com o que está sendo denominado de portadores de significado, as “marcas”. Segundo DaMatta, para haver cultura é preciso existir uma “tradição viva”, i. e., uma tradição conscientemente elaborada que percorre gerações e recebe, através delas, suas modificações que, precisamente, possibilitam uma comunidade se singularizar frente às demais. “Sem uma tradição, uma coletividade pode viver ordenadamente, mas não tem consciência do seu estilo de vida” (DaMatta, 2010, p. 53).

Este arcabouço demonstra que o animal humano – por não possuir uma uniformidade em seu modo de vida, uma vez que escapa das determinações dos portadores de significado – está exhaustivamente jogado a um “dramático diálogo entre o que *nós somos* (ou queremos ser) e aquilo que os outros são e, logicamente, nós não devemos ser”; desenvolve-se uma “consciência de regras e normas” (DaMatta, 2010, p. 53), uma orientação e ordenação não apenas da sociedade em seu sentido formal – mesmo que complexa, como no caso do formigueiro – mas sim de modo substancial, ou seja, no que concerne aos modos diversos de ser, à *tradição viva*, à produção da cultura, à gestão geracional da espécie e, neste sentido, uma organização política da vida. A sociedade humana não é apenas complexa formalmente, mas substancialmente. A cultura não seria, portanto, aquilo que nos diferencia da *nossa* natureza animal, mas, propriamente, o resultado dela mesma. Na realidade, a cultura é o que deixa em evidência a distinção entre a *nossa* natureza animal, bem como os mundos-ambientes por nós constituídos, e a natureza animal de outras espécies, mesmo que sociais. É preciso destacar que não se pretende adentrar no mérito do conceito de *cultura*, ou seja, o que é cultura, o que pode ser caracterizado como produção cultural, enfim. O que se tem em vista é simplesmente o estatuto ontológico da cultura. No mais, o desenvolvimento conceitual aqui realizado tomará formas mais sofisticadas e polidas quando abordado a partir do pensamento heideggeriano.

Podemos assim dizer que sociedades sem cultura apenas acontecem no caso dos “animais sociais” (uma expressão, sem dúvida, contraditória). No caso do homem, a cada sociedade corresponde uma tradição cultural que se assenta no tempo e se projeta no espaço. Daí o seguinte postulado básico: dado o fato de que a cultura pode ser reificada no tempo e no espaço (através de sua projeção e materialização em objetos), ela pode sobreviver à sociedade que a atualiza num conjunto de práticas concretas e visíveis. Assim, *pode haver cultura sem sociedade, embora não possa existir uma sociedade sem cultura*. (DaMatta, 2010, p. 56).

Como dito anteriormente, mesmo Heidegger menciona os trabalhos de Uexküll e outros desenvolvimentos das ciências positivas (naturais). Atentar para tais comentários torna-se útil no sentido de assinalar os pontos divergentes e aqueles que permanecem, mesmo a partir de outras formulações, entre ambos os arranjos teóricos. Heidegger em certa medida buscará ler filosoficamente tais teorias biológicas e zoológicas apontando fragilidades que devem ser superadas; aporias que, pelo menos no campo filosófico, não resolvem a problemática da essência da animalidade e da humanidade. Neste sentido, vale iluminar o posicionamento em que a tese “o animal é pobre de mundo” se insere com relação especificamente à zoologia. A tese pretende ser uma enunciação fundamental, atingir a essência da animalidade. A zoologia, apesar de tratar dos animais, e exatamente por isso, tem como pressuposto uma “*determinação prévia* do que pertence em geral à *essência do animal*”, que é propriamente uma investigação metafísica que determina o campo em que se movimentarão as investigações positivas sobre os

animais – como a zoologia, a biologia e outras ciências (Heidegger, 2011, p. 241). De qualquer forma, Heidegger não ignora a relevância de tais estudos para a compreensão da tese metafísica; ela não pode ser discutida independentemente da zoologia, e vem à tona a partir de determinada orientação por esta e pela biologia.

Especificamente quanto a Uexküll, dois pontos são relevantes: Heidegger pretende sustentar a pobreza de mundo do animal – uma das três teses relacionadas ao problema da vida. Neste sentido, o questionamento que surge com relação ao pensamento do zoólogo é: como conciliar o mundo-ambiente (*Umwelt*) com o animal pobre de mundo? Este é, portanto, um dos pontos de tensão entre ambos os autores. Como se verá, o caminho trilhado por Heidegger não exclui absolutamente a linha geral (ou superficial) desenvolvida por Uexküll, anteriormente vista; entretanto, exige uma reorientação conceitual que se norteará, neste caso, a partir da noção de *mundo* (Heidegger, 2011, p. 248). Não só isso, a discussão sobre a pobreza e o mundo do animal – ou seu *ambiente* – leva à necessária discussão sobre o *organismo*, sua estrutura e essência. Neste instante, irrompe outro ponto divergente entre Uexküll e Heidegger, uma vez que este pretende romper com as concepções vitalistas e mecanicistas de interpretação dos organismos vivos: “Trata-se hoje da libertação ante a concepção da vida como um mecanismo” (Heidegger, 2011, p. 243). Como mencionado anteriormente, Uexküll está vinculado à uma interpretação mecanicista dos órgãos, que reagem de maneira instintiva ou mecânica aos portadores de significado. Heidegger colocará a questão do que é um organismo e sustentará que este não pode ser compreendido como um instrumento ou máquina. Dirá ainda que, apesar de Uexküll ser um dos mais lúcidos biólogos da época, não é possível designar “máquina” como um “organismo” imperfeito, uma vez que se tem a definição do organismo como constituição do ser vivente (Heidegger, 2011, p. 275/276).

Trata-se agora de retornar à obra de Agamben (*O Aberto*) a fim de visualizar tanto sua leitura do pensamento heideggeriano sobre o problema da vida – a essência da animalidade e da humanidade, ou a *animalitas* e *humanitas*; assim como o distanciamento entre Heidegger e seu aluno Uexküll. Inicialmente, Agamben assinala a importância que o próprio Heidegger atribuiu à obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, ao sustentar a necessidade de uma primariedade cronológica deste curso frente aos demais. A primeira parte da obra se concentra em uma ampla análise sobre o tédio – o tédio profundo, como uma das formas existentes – uma tonalidade afetiva fundamental (*Stimmung*) que corta de início e no mais das vezes o ser-aí (*Dasein*). Posteriormente, investiga-se a “relação do animal com seu ambiente e do homem com o seu mundo” (Agamben, 2017c, p. 80). Nesta segunda parte da obra, Heidegger tratará sobre as três teses: “a pedra é sem mundo” (*weltlos*); “o animal é pobre de mundo” (*weltarm*); “o

homem é formador de mundo” (*weltbildend*) (Heidegger, 2011, p. 230). Agamben ressalta o posicionamento de Heidegger com relação à definição metafísica tradicional do homem, ou seja, enquanto *animal rationale*, “o ser vivo que possui a linguagem (ou a razão)”, apontando para a estrutura do *Dasein* enquanto ser-no-mundo de início e no mais das vezes e, portanto, como *existencial* preliminar a qualquer concepção da vida (Agamben, 2017c, p. 81). Além do mais, Heidegger desenvolverá, a partir de uma análise do logos aristotélico, um âmbito *pré-lógico*, uma *abertura pré-predicativa* – em suma, uma abertura originária do ser-aí para além da linguagem (Heidegger, 2011, p. 437).

Agamben se concentra num primeiro momento na tese intermediária, ou seja, que o animal é pobre de mundo. O autor ressalta aquilo que fora anteriormente mencionado sobre a análise filosófica que Heidegger realiza quanto ao problema da vida ser “inteiramente orientada pelas pesquisas da biologia e da zoologia”, citando algumas figuras, tais como: Hans Driesch, Karl von Baer, Johannes Müller e o próprio Uexküll. Para Agamben, as palavras de que se serve Heidegger para definir a pobreza de mundo do animal não possuem qualquer diferença com relação às de Uexküll (Agamben, 2017c, p. 82). A afirmação de Agamben deve ser compreendida com cuidado, pois, como se verá, Heidegger não negará o mundo do animal, mas em realidade sustentará que este possui contato apenas com um *ambiente* que não é propriamente um *mundo*. Dito de outro modo, o *mundo* do animal não possui as mesmas características que o *mundo* do homem; aquele possui simultaneamente um *ter* e um *não-ter mundo*, i. e., uma espécie de privação³⁹. “O mundo do animal – se já podemos falar assim – não é uma espécie e um grau do mundo do homem”, e Heidegger prossegue afirmando que o animal “é determinado em seu modo de ser através do fato de ter acessibilidade a...” (Heidegger, 2011, p. 256/257). É o *como* da acessibilidade do animal aos entes – a lida com os entes –, e, antes disso, a própria possibilidade de transposição do homem ao animal, como uma espécie de condição de possibilidade de análise da *animalitas*, que constituem as questões iniciais e primordiais para elucidar a tese da pobreza de mundo do animal, que apenas será clarificada com a posterior investigação sobre o *mundo* mesmo. “Esta pobreza só é apreensível se

³⁹ Neste sentido, não se deve compreender a pobreza de mundo de maneira quantitativa. Heidegger até inicia a reflexão por uma comparação nestes termos: “Pobre de mundo – pobreza diferente de riqueza; pobreza – menos ante o mais. O animal é pobre de mundo. Ele tem menos. Menos o que? Algo que lhe é acessível...” (Heidegger, 2011, p. 249). Entretanto, posteriormente, esclarecem-se os problemas inerentes desta forma de investigação: “Em todo caso, esta comparação entre animal e homem em meio à caracterização da pobreza de mundo e da formação de mundo não admite depreciação e valorização em termos de plenitude e ausência de plenitude”; e ainda continua: “Um tal juízo é tão questionável quanto a rapidez com que nos dispomos para a depreciação do homem enquanto uma essência mais elevada ante o animal; antes de tudo se considerarmos que o homem pode cair mais fundo do que o animal – este nunca pode se arruinar como um homem” (Heidegger, 2011, p. 250). Portanto, deve-se ter em mente que toda e qualquer espécie animal é tão plena quanto outra.

soubermos, antes de mais nada, o que é mundo. Somente então estaremos em condições de dizer *do que* o animal é privado e o que, conseqüentemente, diz pobreza de mundo” (Heidegger, 2011, p. 271).

De qualquer forma, tendo em mente as observações acima mencionadas, Agamben corretamente aproxima Uexküll de Heidegger. Respectivamente, aproxima as noções de “portadores de significado” com o “desinibidor” e “mundo-ambiente” (*Umwelt*) com o “círculo desinibidor”. “O animal está preso no círculo dos seus próprios desinibidores assim como, segundo afirma Uexküll, nos poucos elementos que definem o seu mundo perceptivo”, ou seja, seu mundo ambiente (Agamben, 2017c, p. 83). Mais uma vez, a dinâmica por detrás de tais afirmações se remete à análise que Heidegger realiza sobre a essência do organismo. Nesta, o ser-apto, ou a aptidão, possui um papel ímpar uma vez que é a partir desta que o órgão se produz, e não o inverso, i. e., o órgão desenvolve uma aptidão-para: “O órgão não é dotado de aptidões, mas as aptidões criam órgãos para si” (Heidegger, 2011, p. 299). O animal torna-se apto para algo. Há uma inversão na lógica da causalidade. Como ser organizado, ele é um ser-capacitado, ou seja, articula-se a partir de suas aptidões de maneira pulsional e sempre a serviço de. O presente arranjo epistêmico é em realidade muito mais o resultado das investigações do que propriamente o seu desenvolvimento. Entretanto, isto auxilia na compreensão do movimento de distanciamento entre Heidegger e Uexküll; como afirma Agamben, “é na interpretação do relacionamento do animal com seu círculo desinibidor e na investigação do modo de ser dessa relação que Heidegger se afasta do seu modelo”.

Neste sentido, para Agamben o fator de distanciamento destes dois autores ocorre quando Heidegger atribui o “atordoamento” ou *perturbação* (*Benommenheit*)⁴⁰ ao modo de ser próprio do animal. O animal está de início e no mais das vezes absorvido pelo desinibidor e, portanto, essencialmente perturbado por ele, não podendo agir verdadeiramente, ou seja, não possui uma conduta, mas apenas um comportar-se (Agamben, 2017c, p. 84). O que move Heidegger a desenvolver tais noções é a existência de uma “lacuna” no ser-apto: “Esta lacuna permanecerá enquanto não considerarmos o *para que* a aptidão é respectivamente aptidão e como podemos determinar uma vez mais este para-quê mesmo. ” (Heidegger, 2011, p. 302). Dito de outro modo, os diversos eventos e processos naturais, “eventos da vida” que nos cortam sempre e no mais das vezes, como ver, ouvir, alimentar, procriar etc., não devem ser retidos

⁴⁰ Quanto à tradução do termo *Benommenheit*, na obra *O Aberto* optou-se por traduzi-lo por “atordoamento”. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Casanova traduz por “perturbação”. Em nota, Casanova destaca a presença do “comportar-se” (*behmen*) na construção terminológica da perturbação (*benommenheit*). Segundo o tradutor: “É a partir desta ressonância que precisamos entender o termo perturbação: perturbar como mobilizar o comportamento” (Heidegger, 2011, p. 302). Assim, opta-se por utilizar o termo perturbação.

indiferentemente com relação ao animal e ao homem. Tais processos gerais são *comportamentos*; entretanto, o comportamento do homem é essencialmente diverso do animal. O *nosso* comportar-se envolve a *assunção de uma atitude em relação a...* Este é o modo próprio de ser do homem. O animal, no entanto, não possui esta qualidade, o seu comportamento não é “*uma forma de fazer e um agir*”, mas sim um *movimento pulsional*: “Através daí deixamos entrever que tudo o que impele o animal é caracterizado por um já ter sido impelido de maneira pulsional” (Heidegger, 2011, p. 304). O ser-apto é pulsional, é sempre um estar impelido para algo – um a serviço-de. É precisamente este já sempre estar impelido a um movimento pulsional que traduz a perturbação e sua contraposição à atitude comportamental, ou melhor, ao modo de ser do homem. Este ser-apto não dissipa, mas mantém o animal em um movimento pulsional.

A fim de esclarecer o “atordoamento” ou a perturbação do animal, e como esta condição impede uma tal abertura de mundo – “que nunca pode abrir-se a um mundo” – Agamben cita o experimento tratado por Heidegger, mas realizado por Uexküll, sobre a abelha. Em síntese, o experimento demonstra que se, mesmo após a abelha começar a sugar o mel, for realizado um corte e retirada de seu abdômen, ela continua o processo de “ingestão”, ainda que não ingerindo nada. Com isso, pretende-se demonstrar que, em realidade, a abelha – e os animais em geral – estão absorvidos por um movimento instintivo “em direção a”. Dito de modo mais direto, não é a abelha que absorve o alimento, mas o contrário (Agamben, 2017c, p. 84/85). O mesmo pode ser observado a partir do experimento do carrapato, também realizado por Uexküll. Agamben trabalha este experimento no intento de mostrar a inserção possível ao *Umwelt* particular do animal. São três os “portadores de significado” que norteiam o carrapato: “o odor do ácido butírico contido no suor de todos os mamíferos”; “a temperatura de 37 graus correspondente a do sangue dos mamíferos”; e por fim, “a tipologia da pele própria dos mamíferos” com pelos e irrigada de vasos sanguíneos. Agamben conclui: “O carrapato é essa relação e não vive a não ser nela e para ela” (Agamben, 2017c, p. 76). Traduzindo para o pensamento heideggeriano, o carrapato é, na verdade, completamente absorvido pelas pulsões, que em Uexküll são denominados portadores de significado – mas para Heidegger, por desinibidores.

Deste modo, a abelha, o carrapato e todos os outros animais estão, em determinado nível, absorvidos de tal maneira que se deparam impossibilitados para abertura de um mundo, mas apenas um ambiente no qual ocorrem seus processos vitais contínuos e, de certa forma, padronizados – uma vez que são por eles determinados. Conforme Heidegger: “A perturbação é a condição de possibilidade para que o animal *se comporte* segundo sua essência em *um meio ambiente, mas nunca possa se comportar em um mundo*” (Heidegger, 2011, p. 305). Ademais, este comportamento próprio do animal o mantém preso em si mesmo, sem reflexão; dito de

outro modo, o comportamento como modo de ser da *animalitas*, que é um modo de perturbação, tem o caráter de *ser-presó-nele-mesmo*. Isso significa que todos os processos vitais ocorrem devido a um impulso inerente à aptidão pulsional para (Heidegger, 2011, p. 307). Que o modo próprio do animal é a perturbação, significa não um momento ou um estágio comportamental, de um tipo de tonalidade afetiva que o atinge, mas sim um caráter fundamental. Heidegger exemplifica apontando um paralelo entre a “atividade coronariana” e outros processos como o ver, o pegar, o alimentar, i. e., tais processos possuem a mesma natureza. O autor, partindo do exemplo da abelha, elucida um caráter decisivo da dinâmica existencial dos animais: a atividade pulsional jamais cessa, ocorre simplesmente que o ser-impelido é “comutado” ou transferido para outra pulsão que novamente o impele em *direção a*. Torna-se claro que o comportamento animal não é jamais uma constatação, ou seja, apreender algo enquanto algo. A seguinte passagem esclarece o ponto:

Com isto não se nega que pertença ao comportamento algo assim como um movimento orientado pelo cheiro e pelo mel, uma *ligação a...* O que se nega é que o direcionamento para eles seja empreendido a partir de uma constatação; mais exatamente: a partir *da apreensão* do mel *como* algo presente. O que se tem aqui não é uma apreensão, mas um ser perturbado de uma maneira particular – o que, apesar de tudo, é uma forma de ligação. (...) a atividade pulsional é apenas comutada para o interior do voar de volta para a colmeia. Este voo de volta para a colmeia é tão perturbado quanto à sucção, ele é somente um outro modo do ser-perturbado. Uma vez mais, um comportamento da abelha. (Heidegger, 2011, p. 311).

Sendo assim, o animal jamais compreende e, portanto, nunca apreende algo simplesmente dado enquanto tal, um ente enquanto tal, i. e., o sol enquanto sol, a árvore enquanto árvore, enfim; mas apenas o ente e o fenômeno enquanto aquilo que o impele a comportar-se de modo pulsional. É precisamente este estado de coisas o que caracteriza a *privação* do animal, ou seja, que elucida a tese da pobreza de mundo. É retirada, ou roubada (*bennomen*) do animal a possibilidade de ligar-se a outro ente enquanto tal e, em realidade, de reconhecer-se enquanto ente, bem como enquanto o ser de um ente (Heidegger, 2011, p. 317). Agamben irá trabalhar precisamente o estatuto ontológico do ambiente animal derivado do comportamento enquanto perturbação. Segundo o autor, para os animais, os entes e fenômenos estão abertos (*offen*), mas não revelados (*offenbar*), ou seja, não são acessíveis. “Essa *abertura sem desvelamento* define a pobreza de mundo do animal em relação à formação de mundo que caracteriza o humano” (Agamben, 2017c, p. 88). Segundo Heidegger: “O ente *não* está *aberto* para o comportamento do animal, não está descerrado. No entanto, justamente por isto, ele também não está *fechado*” (Heidegger, 2011, p. 317). Propriamente esta abertura diferencia o animal da pedra, por exemplo; pois esta não possui abertura alguma, sendo completamente

desprovida de mundo. O animal, ao contrário, a partir mesmo de sua perturbação, é provido de uma abertura para os entes e fenômenos, mesmo que fadada à dinâmica do círculo desinibidor.

Heidegger trata inicialmente o círculo desinibidor como *círculo pulsional*, querendo com isso dizer que os impulsos e a dinâmica pulsional perturbada dos animais não devem ser compreendidas *per se* e isoladamente, mas sim como uma totalidade das modalidades comportamentais. Ainda, o caráter do não-poder-inserir-se em algo enquanto algo apresenta um *afastamento* daquilo com que o animal se encontra impelido e, portanto, ligado inicialmente; com isso Heidegger afasta uma interpretação completamente negativa do modo de ser do animal (Heidegger, 2011, p. 319). Este *comportamento afastador* é exemplificado pelo autor a partir de alguns exemplos baseados em investigações sobre fototropismo, ou seja, os animais que, por uma perspectiva estritamente “empírica” de observação, “buscam” uma fonte de luz, mas que, em realidade, são movidos por um impulso de afastamento da escuridão e vice-versa. Assim, Heidegger pretende, uma vez mais, solidificar o estar-retido-em-si-mesmo do animal: “Nesta *repulsa* anuncia-se o fato de o animal estar preso a si mesmo” (Heidegger, 2011, p. 323). De qualquer maneira, isso mostra que a totalidade da estrutura pulsional do animal – o ser-apto para..., o a serviço de, etc. – o envolve e possibilita um comportamento de ligação com um outro (ente), jamais de maneira desvelada. Este “outro” é admitido no interior do comportamento animal na medida em que o afeta e enseja uma aptidão, uma pulsão; em outros termos, este “outro” é designado como *desinibidor*; tudo aquilo que se encontra fora do círculo do animal não promove sua desinibição, ou seja, mantém-se inibido e, portanto, sem a assunção do comportamento característico da *animalitas*:

O comportamento do animal não se liga jamais – como poderia parecer-nos – a coisas *simplesmente dadas*, mas se envolve em um *círculo de desinibição*, no interior do qual está inscrito previamente o que pode atingir o seu comportamento e lhe dar ocasião. (...) sua vida é justamente o girar em torno deste círculo, em cuja circunscrição pode vir à tona uma multiplicidade determinadamente articulada de desinibições. (...) o que desinibe, desbloqueia a inibição da pulsão e deixa o animal se movimentar assim em determinadas pulsões (...) O animal só pode ser tocado por *estímulos* porque o modo de ser do animal é o comportamento e porque ao comportamento corresponde um elemento desinibidor pertinente. Designou-se a estimulabilidade ou a excitabilidade (irritabilidade) diretamente como o traço distintivo da “substância vivente”. (Heidegger, 2011, p. 326/327).

O § 61 dos *Conceitos fundamentais da metafísica* tem um caráter conclusivo, uma vez que tem por objetivo promover a amarração de toda a investigação realizada no quarto capítulo da segunda parte da obra, que trata propriamente da tese intermediária, i. e., a pobreza de mundo do animal, a essência da *animalitas*, do organismo e sua estrutura. Neste momento, Heidegger retoma um diálogo direto com Uexküll, com algumas ciências positivas (naturais), tecendo

algumas críticas às correntes mecanicistas, vitalistas e neovitalistas e até mesmo ao darwinismo. Isto sob o fio condutor de *dois passos decisivos*, como denomina Heidegger. O primeiro diz respeito ao caráter do organismo, sua essência e estrutura: organismo deve ser compreendido como uma totalidade no sentido funcional, i. e., não se trata da composição de seus elementos individuais ou mero resultado das partes; o organismo é constituído enquanto um todo e desenvolvido nestes termos, ou seja, “dirigidos pela totalidade mesma”. O segundo passo é a relação entre o animal e seu meio ambiente – momento em que menciona Uexküll. Heidegger pretende colocar em evidência o elo estrito e incessante entre o organismo e o ambiente circundante através do ser-apto, que desenvolve os órgãos e os desinibidores. Assim, o organismo não se esgota na “totalidade da corporeidade do animal”, mas esta apenas pode ser compreendida sobre “o solo *da* totalidade originária” que se confunde com o círculo de desinibição (Heidegger, 2011, p. 337). A posição de Heidegger fica mais palpável quando da crítica ao darwinismo: para esta corrente os animais estão simplesmente dados e jogados no mundo, se desenvolvem e sobrevivem a partir da adaptação. Para o autor, a pressuposição darwiniana de que os animais estão simplesmente dados impõe uma limitação teórica, i. e., de compreensão das estruturas de ligação do animal com seu meio ambiente: “O organismo não é algo por si, que ainda se adapta então ulteriormente. Ao contrário, o organismo *adapta* para si a cada vez um determinado meio ambiente” (Heidegger, 2011, p. 338).

Este posicionamento de Heidegger determina certa distância com relação a Uexküll bem como das interpretações não-metafísicas – das ciências naturais – sobre a animalidade, o organismo e a relação com o mundo. Como dito anteriormente, a influência de Uexküll mantém-se notória, apesar de Heidegger desenvolver ontologicamente – uma questão metafísica – a essência da animalidade e sua dinâmica “existencial”, tornando-a mais sofisticada a ponto de iluminar um caminho para diferenciação do homem e seu *mundo* e o animal e seu *ambiente*. Entretanto, a investigação sobre a essência do organismo esbarra numa incompletude que se traduz na “falta da determinação essencial da mobilidade do vivente”, ou seja, Heidegger compreende que, durante as investigações pretéritas, o problema da vida, i. e., o movimento do ser vivente, foi deixado de lado: “Toda vida *não é apenas organismo*. Ela é ao mesmo tempo um processo *igualmente essencial*, e, portanto, falando formalmente, um *movimento*.” (Heidegger, 2011, p. 339). Pretende-se com isso apontar que a animalidade possui uma mobilidade de um tipo próprio que é precisamente o modo de ser da perturbação, esta pertencente à essência do organismo. O problema da vida remete Heidegger ao problema da morte, que é o ponto de apoio para investigar originariamente a pergunta pela essência da vida, uma vez que tem a “função metodológica de tornar visível sua aparente positividade”. Por sua

vez, Heidegger questiona o estatuto da morte na animalidade e na humanidade e afirma que, devido ao caráter da perturbação, o animal não pode morrer, ele apenas *chega-à-morte*, portanto, a morte pertence apenas ao homem (Heidegger, 2011, p. 341)⁴¹.

A partir do presente arcabouço teórico, tornou-se possível clarificar em boa medida duas das três teses centrais, ou seja, o animal é pobre de mundo e a pedra é sem mundo. Quanto a esta, apesar de não ter sido abordada diretamente, a investigação da tese intermediária já determina as diretrizes para o seu esclarecimento. No que concerne à última tese – o homem é formador de mundo – Heidegger necessita primeiramente abordar diretamente a essência de *mundo*, aspecto que não discutiremos pois isso desvirtuaria o presente empreendimento no que concerne à investigação da máquina antropogênica de Agamben, já que tal discussão abre um campo de investigação por demais amplo. No entanto, já ficam evidentes alguns pressupostos que definem a fronteira da *animalitas* e da *humanitas*. Dentre eles se apresenta o ter e não-ter mundo do animal, que se traduz por uma abertura, mas não por um desvelamento dos entes enquanto tais. Para Agamben o animal “é aberto em um não-desvelamento que, por um lado, o atordoia, e desloca com tremenda violência para o seu desinibidor e, por outro lado, não desvela de modo algum como um ente, o que, contudo, o mantém tão envolto e absorvido” (Agamben, 2017c, p. 94). Fica evidente aqui o caráter comportamental do animal que tem sua essência – seu modo de ser de início e no mais das vezes – conduzido pela perturbação (atordoamento) cuja dinâmica existencial não permite a assunção de uma atitude, mas sempre um movimento pulsional impulsionado pelo círculo desinibidor no qual se encontra sempre remetido. Agamben faz uma interessante interpretação ao tratar o “atordoamento”, a perturbação enquanto uma “espécie de *Stimmung* fundamental na qual o animal não se abre, como *Dasein*, em um mundo”, mas que o mantém fora de si, exposto em seu desvelamento, naquilo que é seu ambiente (Agamben, 2017c, p. 99).

A resposta anteriormente apresentada sobre o solo ontológico do *zôon politikôn* – consequentemente do *homo sapiens* – deve ser agora compreendida sob o pensamento heideggeriano. A tese da pobreza de mundo demonstra como o animal é incapaz de compreender algo enquanto algo, mas apenas na medida de seu círculo de desinibição. Por não apreender os entes enquanto tais, não há um processo – pode-se dizer epistêmico ou hermenêutico – de interpretação, compreensão e reinterpretação daquilo que compõe o seu

⁴¹ A problemática da *morte* será retomada posteriormente. Já em *Ser e Tempo* o desenvolvimento do existenciário fundamental ser-para-a-morte permite melhor compreensão da distinção acima realizada entre a “morte” animal da morte humana. Além disso, abre-se o questionamento sobre a possibilidade de o homem perder a possibilidade morte, i. e., do ser-para-a-morte, como sustenta Agamben na obra *O que resta de Auschwitz*, anteriormente trabalhada.

mundo, ou melhor dizendo, o seu *ambiente*. O animal está, portanto, absorvido em seu ambiente e, apesar de produzir alterações neste meio, é incapaz de fugir das determinações de seus desinibidores e abrir-se para além do ambiente, para um mundo. O *homo sapiens* possui outro modo de ser que não o do comportamento, mas sim a assunção de uma atitude. Nisso deriva a possibilidade de abertura para um mundo, não apenas ambiente, que receberá compreensões e interpretações diversas, de acordo com cada sujeito e os entes intramundanos que são por ele tocados. A partir desta variedade advém tudo aquilo anteriormente dito, que pode ser tratado como uma ontológica possibilidade cultural, que desenvolve uma *tradição viva* e, por sua vez, tendo em vista uma complexidade substancial – interpretativa, compreensiva, em última análise, gnosiológica dos entes –, um direcionamento natural à política, ou seja, uma organização – politização – da existência biológica dos sujeitos. O problema que agora se impõe é pensar o modo como o animal-homem suspende sua animalidade, i. e., como o homem assume uma atitude e, portanto, escapa do comportamento característico da *animalitas*.

2.3. As tonalidades afetivas (*Stimmungen*): tédio profundo

Até o presente momento, as tonalidades afetivas – ou estados-de-ânimo, ou ainda atmosferas – foram deixadas de lado com intuito metodológico, apesar de terem sido mencionadas anteriormente de forma sumária e preliminar. As tonalidades afetivas também constituem e moldam a abertura do ser-aí para o horizonte de significação e manifestabilidade dos entes intramundanos de início e no mais das vezes. Dito de outra forma, *nós* já somos sempre afinados por determinadas tonalidades afetivas que afetam a forma de nossa abertura, compreensão e formação do mundo. Portanto, para Heidegger, não se trata simplesmente de sentimentos subjetivos que ocorrem e se abatem sobre os sujeitos; pelo contrário, trata-se de um acontecimento fundamental do ser-aí que o liga à facticidade, à abertura compreensiva, e que descerra o mundo de uma maneira ou de outra. Assim, “as tonalidades afetivas são determinantes para o modo como o mundo como um todo se descerra, para a nossa experiência imediata da facticidade” (Casanova, 2017, p. 162). Estes estados-de-ânimo, como também se pode denominar, determinam a forma como nos encontramos no mundo, o que é de fundamental importância para o presente empreendimento, pois “são responsáveis pelo que se torna possível no espaço, pela constituição mesma de nossos focos existenciais, pela experiência de absorção ou de quebra da absorção na facticidade” (Casanova, 2017, p. 161). As tonalidades afetivas serão o fio condutor para a compreensão do homem e do *homo sacer* no interior da máquina antropogênica e no cenário do paradigma de exceção. O que interessa são as tonalidades

afetivas *fundamentais*, ou seja, aquelas que conectam o ser-aí ao seu fundamento existencial que é marcado por uma indeterminidade *a priori*, uma negatividade ontológica; tais tonalidades, portanto, permitem nos aproximar “de nossa estranheza ontológica originária e a reconquista de nossa responsabilidade por nós mesmos, elas nos devolvem o peso de ser, o cuidado que cada um de nós precisa ser por si mesmo” (Casanova, 2017, p. 165). A tonalidade afetiva fundamental a ser analisada é o tédio, mencionando também, pontualmente, a angústia.

Heidegger trata do tédio profundo na primeira parte da obra *Os conceitos fundamentais da metafísica*, na qual pretende despertar e desdobrar as implicações de uma tonalidade afetiva fundamental. Aqui já vale uma observação: Heidegger pretende despertar *um* estado-de-ânimo fundamental, não *o* estado-de-ânimo fundamental, ou seja, há outras tonalidades afetivas fundamentais que Heidegger não chega a categorizar, incluindo tanto o tédio profundo, quanto a angústia. No mesmo sentido, não há que se falar em hierarquizações das tonalidades afetivas, pois todas seriam fundamentais para o ser-aí em sua existência. Outro ponto relevante é, como dito, que o ser-aí sempre se encontra afinado por uma tonalidade afetiva, isso significa que despertá-la é simplesmente deixá-la ser, pois ela já está aí, cabendo apenas constatá-la. Em realidade, o termo técnico que melhor designa o movimento é o *despertar*, trata-se de “um fazer-com-que-acorde, um *deixar o* que dorme *vir a despertar*” (Heidegger, 2011, p. 79). Sendo deste modo “o que dorme”, a tonalidade afetiva está e simultaneamente não está presente no homem de maneira consciente. Heidegger realiza um paralelo com o inconsciente como aquilo que, sob certo aspecto, está e não está presente, mas acaba por abandoná-lo, pois o não-estar-aí da consciência se dá apenas, verdadeiramente, na morte. Assim, para o autor, a analogia com o sono é mais frutífera, pois nele não há uma ausência de consciência, mas, justamente, uma consciência específica, única, que se mostra no sonho. Por este trajeto, Heidegger aponta a impossibilidade de se trabalhar as tonalidades afetivas sob o prisma do homem enquanto sujeito dotado de consciência, dotado de razão, um animal racional. Este paradigma, de tradição moderna, conduziu a um completo desconhecimento dos estados-de-ânimo e seus impactos; para analisá-las, Heidegger necessita de outra concepção do homem (Heidegger, 2011, p. 81), homem enquanto *eksistente*, enquanto um poder-ser, um ter de ser para ser e as demais características de sua abertura.

Por essas e outras razões, Heidegger também afastará o âmbito psicológico de tratamento das tonalidades afetivas, compreendidas ordinariamente como sentimentos e, portanto, como manifestações anímicas do homem. Isso decorre do fato da psicologia – no escopo de Heidegger – ainda manter-se firme na concepção “antiga” ou moderna do homem, enquanto animal racional. Assim, a psicologia distingue o pensar, o querer e, por fim, o sentir

como a terceira classe de vivências. O autor percorrerá um caminho metafísico para despertar as tonalidades. Vale pontuar que o *despertar* não é exatamente um trazer-à-consciência, neste movimento a tonalidade afetiva se destruiria, tornar-se-ia sobrepujada pela racionalidade. O que Heidegger pretende com *despertar* é um deixar-ser. Para elucidar o que Heidegger compreende por tonalidade afetiva e seus impactos, vale observar seu exemplo da tristeza e como esta se abate sobre o homem.

Uma tristeza se abate sobre um homem com o qual convivemos. Será que tudo se dá apenas de um modo tal que este homem possui um estado relativo a uma vivência? Afora isto, tudo permanece como antes? Ou o que acontece aqui? O homem que se tornou triste se fecha, se torna inacessível, sem com isto ser rude para conosco. Somente isto se dá: ele se torna inacessível. Não obstante, estamos junto dele como antes. Talvez passemos mesmo a encontrá-lo ainda mais frequentemente e venhamos mais ao seu encontro; ele também não altera nada em seu comportamento com as coisas e conosco. Tudo está como antes, e, porém, tudo está diverso. Não apenas sob este ou aquele aspecto, mas, sem prejuízo do caráter próprio ao *que* fazemos e *no que* nos inserimos, o *como*, no qual estamos, é diverso. Isto, contudo, não é uma manifestação que surge enquanto consequência da tonalidade afetiva nele presente, enquanto consequência da tristeza. Ao contrário, este *como* com-pertence ao seu estar-triste. (Heidegger, 2011, p. 86)

Neste sentido, as tonalidades afetivas determinam o *como* do nosso ser-aí-comum. Por conseguinte, sendo nosso ser-aí ser-no-mundo, bem como ser-com (outros), as tonalidades afetivas determinam a convivência do ser-aí no mundo, com os entes intramundanos, inclusive conformes ao *Dasein*, ou seja, com outros ‘sujeitos’. Esta é a razão das *Stimmungen* também serem tratadas como atmosferas, pois permeiam as relações individuais, o campo social como um todo. Elas são, portanto, modos fundamentais do ser-aí: “Elas são jeitos do ser-aí, e, com isto, do ser-fora”. Afinando o ser-aí em sua existência as tonalidades não são inconsistências, como pode pensar a psicologia; pelo contrário, elas determinam mesmo a *consistência* e a *possibilidade* do ser-aí (Heidegger, 2011, p. 88). Deste modo, as tonalidades afetivas funcionam como fio condutor à essência do ser-aí, elas permitem encontrar a nós mesmos enquanto ser-aí.

A partir desta prévia compreensão dos estados-de-ânimo em geral, o momento agora é abordar especificamente o tédio profundo. Em realidade, Heidegger diferencia três formas de tédio, sendo a última propriamente o tédio *profundo*. Cada uma se apresenta de maneiras distintas no existir do ser-aí humano, o que não significa dizer que são tonalidades diferentes, ao contrário, elas possuem uma mesma raiz: etimologicamente, *die Langeweile* (o tédio) possui uma relação com o tempo, pois é composto por *Weile*, que pode ser compreendido como “instante” ou um curto espaço de tempo; e, por outro lado, *Lang*, que significa longo. Assim, *Langeweile* pode ser entendido como um “tempo longo” ou, mais precisamente, como um instante, um curto espaço de tempo que parece longo, cansativo, sem fim. O tédio “indica de

forma quase palpável uma *relação com o tempo*”, “um sentimento de tempo” (Heidegger, 2011, p. 106). Isso é significativo pois traz à luz a relação desta tonalidade afetiva com o tempo que permeia de início e no mais das vezes o ser-aí, uma vez que este é tempo. O ser-aí é sua existência, e nela estabelece um jogo de relações com o mundo, com os entes intramundanos, com os utensílios, com outros *dasein*, enfim; o ser-aí está de início na cotidianidade mediana e absorvido por ela, em seus constantes afazeres, aprisionado nestes processos cíclicos que mantém o ser-aí, em certo sentido, retido no horizonte fenomenal. É a este estado-de-coisas que Heidegger aponta como aquilo que não permite o tédio despertar: ele é uma tonalidade que é afugentada pela cotidianidade. Isso significa que estamos o tempo todo buscando matar ou passar o tempo (*Zeitvertreib*). No instante em que se foge do movimento cotidiano, dessa absorção pelos afazeres, o tédio desperta. Este é o caráter do *tédio superficial*, que funciona como fio condutor para o tédio profundo⁴².

A primeira forma do tédio é o *ser-entediado-por...* o que significa que há uma relação na qual algo entediante nos entedia. Heidegger acentua algo relevante, pois o tédio é algo que vem ao nosso encontro a partir das coisas mesmas, ou seja, é a partir do entediante que o entediar-se irrompe. Portanto, “o tédio está muito mais do lado de fora” (Heidegger, 2011, p. 110), o que é significativo uma vez que o autor busca, a partir desta determinada tonalidade afetiva, uma aproximação ôntico-ontológica do ser-aí ao mundo. Propriamente quanto ao *entediante*, este apenas pode ser reconhecido a partir do tédio mesmo, não o inverso. Entretanto, esta relação não deve ser compreendida no sentido de causa-efeito, o entediante externo não é causa do tédio interno do sujeito, enquanto consequência. Com isso, Heidegger afirma que a essência do tédio é híbrida, parte objetiva e parte subjetiva, pois a tonalidade afetiva já desde sempre perpassa o mundo objetivo. Este trajeto aponta, em última análise, para o *passatempo* enquanto ponto de entrada positivo para a análise do tédio. De maneira expressa, o passatempo é o *tempo curto* que se busca construir e manter – por exemplo na cotidianidade mediana – e que nega o *tempo longo*, próprio do tédio. Apenas sob tal relação é possível compreender este estado-de-ânimo. O que entedia “*nos detém e nos larga vazios*” (Heidegger, 2011, p. 116). Dito de outro modo, o entediante traz a sensação temporal daquilo que é “arrastado”, “aborrecedor”, ou seja, não há que se falar em indiferença para com o entediante; ao contrário, o que ocorre é que nós não somos “tomados” ou absorvidos por aquilo que entedia. Disto expressamente, isto não nos “prende” na atividade, apesar de se estar junto a ela. É precisamente aquilo que não

⁴² Agambém lê o movimento de Heidegger a partir de uma progressão: “Heidegger articula sua análise segundo as três formas ou graus em que o tédio vai progressivamente se intensificando até atingir a figura que ele define como ‘tédio profundo’ (*tiefe Langeweile*)” (Agamben, 2017c, p. 102).

possui o caráter de um passatempo, não perfaz um *tempo curto*. Deste modo, *no tédio se está largado vazio e detido neste vazio*. Há uma espécie de negação do mundo circundante.

Mais relevante do que o entediante é o passatempo que torna tangível o tédio. No caso da forma *ser-entediado-por...* o entediante se apresenta de maneira mais clara e direta, uma vez que o sujeito está vinculado com algo do mundo que desperta a tonalidade afetiva. Heidegger afirma: “*No interior* desta situação, à qual estamos vinculados, o que nos entedia é algo *totalmente determinado*” (Heidegger, 2011, p. 144). O exemplo da estação de trem e o tempo de espera que deve transcorrer para o sujeito pegar o próximo vagão é elucidativo. Nesta forma do tédio, o que se observa é um movimento no qual o sujeito está retido na malha do mundo, constituído por entes que, organizados, o entediam. Heidegger traduz este movimento como: *ser-tragado-para-o-interior-de-uma-ligação-fixa* com a situação em que se entedia. Trata-se de estar retido no curso temporal imposto por aquela ocasião, pois esta deveria oferecer algo ao sujeito que ali se encontra, entretanto, não o faz devido à hesitação do tempo no oferecimento deste algo. Segundo Agamben: “estamos presos e entregues àquilo que nos entedia” (Agamben, 2017c, p. 103). No caso do exemplo acima mencionado, a chegada do próximo trem que efetivamente oferecerá ou possibilitará ao sujeito movimentar-se. Deste modo, há junto à retenção aflitiva um *ser-deixado-vazio* devido à recusa do tempo, à sua hesitação para conosco.

No vazio, procura-se um passatempo que tem por objetivo afastar o curso temporal hesitante aflitivo. Assim, o passatempo é uma forma de ocupação que tem como fim último a ocupação mesma, ou seja, não interessa o que está sendo realizado, qual a finalidade da ocupação, como ela deve ser realizada, enfim; o relevante é simplesmente estar-ocupado. Isto, pois, pretende-se evitar cair na *serenidade vazia*, i. e., quando não se está absorvido por algo. As coisas ainda circundam o ser-aí, ainda estão presentes à vista e à mão, mas não o absorvem, pois estão simplesmente dadas e nada mais. A serenidade vazia significa que as coisas nos deixam em paz, *ser-deixado-vazio* é *ser-deixado-em-paz* (Heidegger, 2011, p. 137). Elas não nos oferecem nada, portanto, se está abandonado em si mesmo. É preciso pontuar que, neste *ser-deixado-vazio*, não se está privado de algo, na verdade, as coisas estão simplesmente dadas, no sentido de não oferecer algo para o ser-aí (Agamben, 2017c, p. 103). Sintetizando, o ser-retido no campo – ou interregno – temporal hesitante e aflitivo, sustenta o deixar-vazio, a serenidade vazia. Como se verá, estas são “características” ou os dois momentos estruturais que definem a essência do tédio e, portanto, estão presentes, de diferentes modos, nas três formas desveladas por Heidegger, desde as superficiais até o tédio profundo (Agamben, 2017c, p. 102).

A segunda forma do tédio é o *entediarse* junto a algo. A diferença é que não se está retido na espera da oferta que hesita em chegar devido ao curso temporal, pelo contrário, não

se espera nada. Opera aqui, também, uma transformação do modo de apresentação do passatempo diante do tédio, em relação à forma acima. O exemplo que Heidegger traz é o ser convidado para uma festa ou um evento social, o qual, em tese, seria o passatempo mesmo, uma vez que retira o sujeito das atividades medianas da cotidianidade, de suas obrigações e do ocupar-se empregatício – por assim dizer. Entretanto, no interior mesmo deste evento com objetivo de descontração o sujeito entedia-se, o que pode ser perceptível em atos involuntários como o bocejar, o “tamborilar com os dedos”, o acender o cigarro, etc. Vale ressaltar que esta situação desenhada não é entediante para o sujeito, i. e., não se trata do *ser-entediado-por*. O próprio evento é um passatempo e, deste modo, observa-se um entrelaçar peculiar do ser-aí com o tédio. Nesta forma o tédio está concentrado no sujeito, ou seja, não se trata da situação externa, mas do indivíduo mesmo: “ela não é senão aquilo *junto ao que* nos entediamos, não *o que* nos entedia” (Heidegger, 2011, p. 150). Isto pode levar a crer na inexistência de um *entediante*, de algo que nos entedia; no entanto, não deve ser assim compreendido, ou seja, existe um *entediante* nesta segunda forma de tédio que Heidegger, num primeiro momento, trata como um “*não sei o que*”. Portanto, aquilo que entedia não é nenhum ente determinado passível de ser indicado. Esta é uma diferença substancial entre essas duas formas de tédio: a primeira possui um entediante determinado; enquanto na segunda, ele é indeterminado.

Com o desenrolar da análise, esta indeterminação do entediante da forma do entediar-se junto a algo, se torna menos vaga. Dois pontos são relevantes no que concerne à compreensão desta segunda forma: nela, *nós* não estamos retidos no curso temporal hesitante, à espera de algo, não se está perdendo tempo; ao contrário, neste segundo caso, *demo-nos tempo* para a atividade na qual se entedia. No mesmo sentido, falta também o *ser-deixado-vazio* nos moldes da primeira forma, ou seja, da recusa; ocorre que o entediante é o que nos deixa vazios e, nesta segunda forma, ele é indeterminado. Nesta forma de tédio, não se está em uma inquietude e, portanto, à procura de algo para saná-la; em realidade, se está junto à totalidade do acontecimento no qual *demo-nos tempo* para estar. Este é o ponto central, o ser-aí se encontra em um *deixar-rolar* ou *deixar-se-levar* pela ocasião, que difere do *ocupar-se* com algo que caracteriza o passatempo do ser-entediado por. Assim, o passatempo na forma deste deixar-rolar é um obstáculo ao próprio ser-preenchido por uma ocupação; dito de outro modo, este deixar-rolar impede a busca por aquilo que afasta a *serenidade vazia*. Conclui-se que o passatempo não expulsa o tédio, mas o compõe e mantém no deixar-rolar. O caráter do passatempo se modifica, agora ele “não expele tanto o tédio, mas que justamente o *produz* e deixa *ser na situação*” (Heidegger, 2011, p. 156). Este deixar-rolar é uma via de escape de nós

mesmos para junto àquela situação que transcorre no tempo que nos demos; assim, o deixar-rolar mesmo se torna um obstáculo à assunção de uma atitude.

Nós não podemos e não queremos de maneira alguma ser propriamente preenchidos, mas também não queremos ser deixados-vazios. Nós acompanhamos o movimento do todo, nos *deixamos levar pela corrente*, talvez sob o modo de um descanso restabelecido. Mas exatamente este não-buscar-nada-para-além do convite é o decisivo em nossa atitude. Com este não-buscar-nada-para-além, algo é *obstaculizado* em nós. Em meio a este deixar-se-levar-pela-corrente do que se dá diante de nós, deixamos de certa maneira para trás justificadamente, não injustamente e para nosso prejuízo, nosso si-próprio mesmo. (Heidegger, 2011, p. 156)

Este não querer ser preenchido e o simultâneo não querer ser deixado-vazio encontra convergência no *deixar-rolar*: nele o ser-aí se entrega ao que transcorre, sendo este aquilo que, como um todo, forma o *passatempo*. Por este movimento o ser-aí abandona-se, deixa para trás o si-próprio, o que forma um vazio. Assim, encontra-se aqui a serenidade vazia, ou o ser-deixado-vazio, transformado sob uma forma mais profunda. No primeiro caso, tratava-se apenas da ausência de preenchimento; no segundo caso, não se trata de um vazio em decorrência da falta de algo, mas, propriamente, de um vazio mesmo, decorrente do deixar-se-levar-pela-corrente e não-buscar-nada-para-além da situação na qual nos demos tempo e, portanto, um deixar-se decair no passatempo no qual se esquece a si-próprio. É possível atualizar o exemplo elaborado por Heidegger a partir de dois fenômenos contemporâneos que representam plataformas de entretenimento e, portanto, de saída um passatempo: a televisão e as redes sociais. No primeiro caso, o entediar-se junto à televisão mostra-se no fluir contínuo, muitas vezes imperceptível, por entre os canais da rede, constituindo um movimento cíclico vicioso; ocorre que, em tal fluir cíclico, vicioso, desvela-se a falta de interesse do sujeito que separou tempo para a atividade, o que se traduz pelo não querer ser deixado-vazio e o simultâneo não preenchimento, ou seja, o deixar-rolar. O mesmo ocorre com as redes sociais, mudando somente a forma como o fenômeno se apresentará; aqui o sintoma é o contínuo atualizar a página da rede social, o rolar indefinidamente em busca de algo que desperte interesse no sujeito, o deixar-rolar. Não cabe aqui tratar detidamente dos desdobramentos destes fenômenos contemporâneos, o fato é que são exemplos contundentes com o tédio em sua forma do entediar-se junto a algo.

Como deve estar evidente, o tempo não deixa esta segunda forma do tédio. Enquanto na primeira há uma espécie de hesitação do tempo na entrega de algo esperado e, portanto, a busca pelo matar tempo; no segundo caso, demo-nos tempo para nós mesmos, o que significa que este tempo deixado ou reservado para nós nos libera para tomar parte da situação, ou seja, constitui-se assim o próprio espaço temporal no qual a atividade transcorrerá e na qual nos entediaremos.

Para Heidegger, este “tomar-tempo-para-nós” é propriamente aquilo que nos retém. Opera novamente uma modificação no ser-retido, em comparação com a primeira forma do tédio. O tempo se anuncia de maneira discreta neste período temporal restrito, reservado por nós para a participação na situação, no entanto, ele não nos amarra à situação, como o ser-tragado do primeiro tédio; na realidade, o caráter temporal é de mostrar-se e não fluir, ou seja, do *estar-estagnado* que se traduz na retenção mais originária. Este tempo tomado por nós e para nós faz parte do todo temporal de nossa existência e, evidentemente, não se aparta disto. Ocorre que o tempo reservado é utilizado para matar o tempo, i. e., a fim de descartá-lo. O sentido do tornar o tempo estagnado, de modo que o curso temporal se mostre quase inexistente, Heidegger compreende como uma dilatação do agora: “A extensão temporal do ‘durante’ engole como que a sequência de agoras que flui e se torna um *único agora dilatado*, que não flui ele mesmo, mas se encontra estagnado” (Heidegger, 2011, p. 163).

O deixar-rolar, acima visto, apenas é possível à medida que estamos totalmente entregues à situação na qual nos demos tempo para estar. Isto significa que o deixar-se levar pela corrente apenas se dá à medida que *presentificamos*, que deve ser compreendido como o entregar-se no presente dilatado e único. Deste modo, todas as determinações temporais do ser-á se orientam apenas neste modo do presente, ou seja, o passado e o futuro se modificam neste encadeamento do tempo estagnado: “*Bloqueio* do passado e *desenlace* do futuro não colocam de lado o agora, mas tiram dele a possibilidade da transição de um ainda-não para um não-mais: o fluir” (Heidegger, 2011, p. 165). É esta possibilidade do fluir, agora retirada, que caracteriza a estagnação do tempo. Por fim, como o tempo tomado por nós é o *nosso* tempo existencial indefinido, agora transformado de modo *sui generis* no agora estagnado, dilatado e, portanto, único, no qual nós mesmos somos, nosso si-próprio é deixado para trás com relação ao passado estagnado e ao nosso futuro desarticulado. Como foi dito anteriormente, o tempo está presente nesta segunda forma do tédio, ele não nos abandona, este agora estagnado é precisamente a *retenção* alterada.

As duas formas de tédio até o momento analisadas – o ser-entediado por e o entediar-se junto a algo – são ainda *superficiais*. Heidegger, a partir do fio condutor da reflexão e dos momentos estruturais desenvolvidos, pretende desvelar o tédio propriamente *profundo*. Alguns pontos podem ser previamente delineados: os dois momentos estruturais do tédio também estão aqui presentes, ou seja, tanto a serenidade vazia quanto a retenção deverão irromper de maneira própria. Além disso, Heidegger mesmo sustenta a impossibilidade ou dificuldade de exemplificar este tédio profundo, o que demonstra um grau de afastamento desta tonalidade das situações fáticas determinadas e determinantes, como nos casos anteriores. No mesmo sentido,

não há passatempo, pois ele é impotente diante deste tédio, assim como a própria relação com o tempo torna-se obscurecida. São estas as dificuldades preliminares que perpassam o empreendimento e, por esta razão, devem nortear a atenção da reflexão aqui realizada. O tédio profundo será nomeado como: *é entediante para alguém*. O ponto fundamental é precisamente a impessoalidade, a indeterminação e o desconhecido, ou seja, este “alguém” não representa a pessoa singular, ou o você ou qualquer pessoa determinada, pelo contrário. O tédio, nesta forma, nos transforma em um “ninguém indiferente” (Heidegger, 2011, p. 178). Além disso, por não haver passatempo, estamos-nos obrigados a escutar a tonalidade afetiva, que nos afina para o ser mais próprio do ser-aí, para uma compreensão excepcional.

A indiferença deste tédio não remete, portanto, a situações e sujeitos determinados, mas atinge *nós mesmos* enquanto sujeitos individuais, agora indiferentes: todos os entes se apresentam indiferentemente entre si (Heidegger, 2011, p. 181), sendo este caráter a base formadora da serenidade vazia. Isto significa que o ente se tornou indiferente *na totalidade*, reverberando, como se verá, até mesmo na temporalidade. O vazio é esta indiferença que abrange o ente na totalidade; dito outro modo, os entes não se apresentam enquanto utensílios, instrumentos, coisas de consumo, mas sim na sua indeterminação. A serenidade vazia é a entrega do ser-aí ao ente que se recusa na totalidade, valendo destacar que este vazio não é um “buraco” que precisa ser preenchido, ele não é um nada absoluto, mas sim a recusa do ente na totalidade. Fenomenologicamente, na recusa algo é recusado; neste caso, o que se recusa ao ser-aí são as possibilidades de sua ação e inação, ou seja, ocorre um esvaziamento das possibilidades que o ser-aí poderia ter em meio ao ente na totalidade. O ser-aí é, de acordo com esta recusa, deixado na mão. Para Heidegger, estas possibilidades que se encontram a esmo, nas quais o ser-aí agora se encontra, são um indicio do caráter da retenção pertencente a esta serenidade vazia, uma vez que os dois momentos caminham juntos (Heidegger, 2011, p. 186). A recusa do ente na totalidade, esta indiferença que se traduz na serenidade vazia, importa para o si-próprio do ser-aí, conduzindo-o até si mesmo, até a sua nudez ontológica.

Como visto anteriormente, o ser-aí é ontologicamente indeterminado, determinando-se a partir de sua *eksistencia* e, assim, de seu poder-ser. Neste sentido, o ser-aí se depara sempre com um horizonte de possibilidades reais e efetivas que podem ser realizadas ou não a partir da totalidade de significância que o circunda. O “é entediante para alguém” coloca o ser-aí de frente com o possibilitador de suas possibilidades; este caráter de trazer à tona o *possibilitador*

originário do ser-aí, Heidegger o trata como um *chamamento*⁴³, ou seja, a recusa inicial do ente na totalidade produz um chamado ao ser-aí mais próprio: “este anúncio inerente à recusa é um *chamamento*, o próprio possibilitador do ser-aí em mim” (Heidegger, 2011, p. 189). Segundo o autor, é precisamente este chamado que impele o ser-aí para o seu possibilitador originário, aquilo que se compreende pela *retenção* nesta forma profunda do tédio. É possível realizar uma breve analogia com a angústia de *Ser e Tempo*, uma vez que esta também é uma tonalidade afetiva *fundamental*. Quando a angústia se abate sobre o ser-aí, ocorre uma ruptura com a dinâmica cotidiana que o absorve; dito de outro modo, ela realiza um rompimento e suspensão dos sentidos previamente determinados no horizonte de manifestabilidade dos entes do interior-do-mundo. Produz, desta forma, um esvaziamento dos sentidos cotidianos, aproximando o ser-aí da sua negatividade ontológica e, portanto, do caráter mais próprio do ser-aí. O fundamental desta analogia é que: “Quando nenhum ente vem ao meu encontro, contudo, o próprio horizonte de manifestação se destaca” (Casanova, 2017, p. 246). O que está em questão não são os sentidos, a interpretação dos entes, sua tematização, o ocupar-se com os utensílios etc.; ao contrário, o relevante é a própria estrutura que possibilita todas estas outras possibilidades. Esta analogia auxilia a compreensão do *possibilitador originário*.

Toda forma do tédio está em profunda conexão com o tempo, e no caso do tédio profundo isto não é diferente. No entanto, nos casos anteriores vislumbrava-se o tempo com mais nitidez, inclusive, em seu vínculo com a estrutura da *retenção*. No tédio profundo o tempo é menos tangível e, entretanto, move-se muito mais profundamente em sua essência. Foi dito que todo ente se recusa na totalidade; tanto a totalidade quanto a recusa apenas são possíveis se pensadas a partir do horizonte uno da temporalidade (homogêneo do tempo), que é composto pelo presente, passado essencial (aquele que arrasta o presente e o futuro consigo) e o futuro. Heidegger denomina tal horizonte como as três visadas (Heidegger, 2011, p. 191). Segundo o autor, esta forma da serenidade vazia e de retenção apenas é possível a partir de um ser-banido do horizonte temporal, ou seja, o tédio profundo bane o ser-aí do tempo, este não enquanto um fluir ou uma inércia, mas o tempo que ele mesmo é a cada vez na totalidade. “Banido pelo tempo, o ser-aí não encontra um caminho até o ente” (Heidegger, 2011, p. 194). Como dito, as duas estruturas deste tédio abrem – ou chamam – para o ser-aí o caminho para o possibilitador originário. Este tempo que bane é o ápice que possibilita o ser-aí essencialmente. O possibilitador do ser-aí surge como a liberdade do ser-aí, que acontece apenas se ele decide por

⁴³ Posteriormente, o elemento do “chamado” reaparecerá no contexto da obra *Ser e tempo*. No entanto, mantém-se a sintonia com a tonalidade afetiva da angústia, também fundamental. O “chamado” surgirá como chamado ou voz da consciência, entrelaçada com a culpa e responsabilidade ontológica do ser-aí.

si mesmo; o decidir-se é denominado *instante*. Cotidianamente, o ser-aí decide a partir dos horizontes e outras determinações do mundo previamente delineadas, em especial o a-gente (*Das-man*); ocorre que, afinado no tédio profundo, o ser-aí decide-se por si mesmo. O ser-aí, sendo temporal, significa que já pertence às três visadas, já repousa no tempo e apenas pode ser se for *aí* a cada vez para seu tempo. É esta decisão que significa o instante: “o instante não é nada além da *visualização do caráter de decisão*, no qual se abre e se mantém aberta a situação plena de um agir” (Heidegger, 2011, p. 196).

A interpretação realizada por Agamben desta tonalidade afetiva – o tédio profundo – é capaz de iluminar os pontos fundamentais e únicos do ser-aí e, simultaneamente, aproximar a *humanitas* da *animalitas*. Isto pelo fato de que o atordoamento ou a perturbação característica do animal é lida por Agamben também como uma *Stimmugen*, como um estado-de-ânimo. Para este autor, a serenidade vazia desta tonalidade afetiva, ou seja, o ser-aí estar entregue ao ente que se recusa na totalidade, demonstra a mesma qualidade do atordoamento do animal, ou seja, o ente que está aberto, mas não revelado (Agamben, 2017c, p. 104). Para o autor: “ambos estão, em seu gesto mais próprio, *abertos em um fechamento*, integralmente entregues a algo que se recusa obstinadamente” (Agamben, 2017c, p. 105). O mesmo ocorre com o segundo momento estrutural, a *retenção* ou o ser-mantido-em-suspensão. Como visto, as possibilidades de sua ação e inação tornam-se agora indiferentes, não deixam de existir, mas tornam-se inacessíveis. De qualquer forma, abre-se para o ser-aí a possibilidade pura originária, ou seja, para Agamben, a *retenção* desvela a possibilitação originária do ser-aí, lida agora, por um léxico aristotélico, como *potência pura*. O ser mais próprio do homem é interpretado por Agamben como o ser a sua própria possibilidade ou potência, tanto de ser como de não ser – relembra-se a potência de não, e a potência pura que é precisamente aquela que se mantém na transição ao ato, ou seja, não se perde nem se obriga a passar ao ato. Neste sentido, o agir ético, a sua experiência, “é ser a (própria) potência, existir a (própria) possibilidade”; o mal, nestes termos, é precisamente a recusa desta tarefa, o permanecer em débito com o existir (Agamben, 2017d, p. 46), não assumir a responsabilidade do cuidado de si.

Sob a chave de leitura pautada no léxico aristotélico, Agamben sustenta sua tese da antropogênese no pensamento heideggeriano: se a *retenção* é um processo de desativação das possibilidades que abre para o ser-aí a origem mesma da potência do seu poder-ser, esta possibilitação originária tem a forma de uma potência-de-não, de uma impotência; dito de outro modo, a partir de um poder-não – que é a retenção – é que se desvela a potência pura. Em analogia com o animal, este se encontra absorvido pelo círculo desinibidor que o constitui, sendo incapaz de rompê-lo ou suspendê-lo; portanto, a *animalitas* é a impossibilidade de

manifestação da possibilitação originária, o que constitui o ambiente animal. No caso do homem, “o tédio profundo aparece então como o operador metafísico no qual se dá a passagem da pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano” (Agamben, 2017c, p. 108). Isto se traduz pelo tornar-se-*Dasein* do vivente homem, o que impacta a própria forma como este ser-aí assumirá relação com os outros entes intramundanos e ser-aí, ou seja, o assumir responsabilidade – que será retomado. Para Agamben, a *Lichtung*, a clareira do ser no qual este habita, tem como centro velado a perturbação animal: “A luta insolúvel entre ilatência e latência, desvelamento e velamento, que define o mundo humano, é a luta intestina entre o homem e o animal” (Agamben, 2017c, p. 110). Este é o modo a partir do qual se dá a dinâmica antropogênica deixada em aberto na seção anterior, i. e., a suspensão da animalidade que proporciona a assunção de uma atitude, própria da *humanitas*.

Agamben pode assim identificar e até apontar certa topologia da problemática antropogênica no pensamento heideggeriano, a qual remete ao cerne mesmo da filosofia de Heidegger, ou seja, à origem do ser-aí, à constituição ontológica do ser. Como visto, de saída o ser-aí é nada, é ontologicamente indeterminado. Para Agamben, este *nada* é esta afinação do tédio ou da angústia, que abre o ser originariamente através de uma negatividade – poder-não – e somente assim. “O mundo se abriu para o homem somente por meio da interrupção e da anulação da relação do vivo com o seu desinibidor” (Agamben, 2017c, p. 111). Isso significa que o homem, que é ser-aí, é um animal que “aprendeu a entediar-se” e, ao fazê-lo, desperta da perturbação dos seus desinibidores, mas se abre para seu outro atordoamento: o não-aberto da recusa. Ou seja, sua indeterminação ontológica, que faz do ser-aí um poder-ser. O mesmo ocorre com a angústia, nos termos pensados em *Ser e Tempo*; ela torna manifesto uma não-significatividade do ser-aí que não deve ser compreendida como uma ausência-de-mundo, mas sim que os entes intramundanos são desimportantes e se recusam; o que se torna significativo é o mundo mesmo. Além disso, na angústia o ser-aí se depara com sua estranheza, um estranhamento que significa um não-estar-em-casa (Heidegger, 2014, p. 523/7). Isto fica ainda mais claro quando Agamben, se utilizando de outra obra de Heidegger, contrapõe “Mundo” e “terra”. Aquela como a abertura, e esta como o fechamento; um conflito essencial no qual os dois polos não podem se separar: “O mundo se funda sobre a terra e a terra surge através do mundo” (Agamben, 2017c, p. 114). Dito de outro modo, a abertura apenas é possível sobre um fechamento, e este surge, torna-se reconhecível, a partir de um desvelamento do velado.

No que concerne à máquina antropogênica, mesmo na filosofia de Heidegger – ao menos no recorte aqui analisado – parece não haver modo de estagnação. Agamben, por sua vez, remete o conflito entre os polos *animalitas* e *humanitas* para o interior da *pólis* e afirma que

Heidegger foi o último a crer que tal dinâmica de de-cisão sobre a humanidade pudesse produzir um povo com história e destino, ou seja, um povo político. O autor italiano apenas aponta para a possível virada do pensamento de Heidegger no que concerne à história do ser-aí, no curso sobre Hölderlin, de 1934-35, no qual o autor se aproximaria de uma visão da pós-história, “a existência histórica de um povo desvaneceu”, não há mais para o homem tarefas históricas passíveis de serem assumidas e realizadas, vive-se um momento de despolarização (Agamben, 2017c, p. 120). De qualquer forma, vale pontuar que Heidegger, mesmo na virada, afirma que a história do ser “nunca é completa, ela está sempre na iminência de vir a ser.” (Heidegger, 2005, p. 06). Vale lembrar que a pós-história é, para Agamben, o próprio paradigma de exceção consagrado no tempo. A antropogênese mostra mais uma vez seu caráter ontológico-político e, Agamben, mostra novamente sua visão estritamente negativa diante da biopolítica, pois para ele o que está em questão agora é somente a vida nua dos povos. Os eventos totalitários do século XX realizaram o *télos* histórico do homem, i. e., a animalização do homem, a despolarização das organizações sociais humanas, a *pólis* se infiltrando na *oikos*, ou melhor, a vida biológica tornando-se a tarefa política suprema (Agamben, 2017c, p. 121).

Parecem estar claros os vínculos entre a máquina jurídico-política e a antropogênese no que concerne à governamentalidade ontológico-política do homem e a de-cisão sobre sua humanidade e, portanto, sobre a própria realização das figuras empíricas do *homo sacer* na pós-história assumida como realizada – no sentido de que se vive o tempo do fim – época que traduz o paradigma de exceção como regra para a política contemporânea: aqui transparece a principal figura do animal político hodierno. O homem se faz homem, i. e., descobre sua humanidade, no momento em que é afinado pelas tonalidades afetivas fundamentais e, portanto, depara-se com seu ser-aí mais próprio. Do contrário, encontra-se de início e no mais das vezes absorvido na cotidianidade mediana, no impessoal – o que, a priori, não deve ser lido de maneira negativa. Esta é a dinâmica antropogênica presente no pensamento heideggeriano, podendo ser identificada, também, a partir do movimento constante do modo de ser impróprio ao próprio e vice-versa. Agamben identifica nesse jogo entre inautenticidade e autenticidade o conflito biopolítico central. A proposta de Agamben no que concerne à estagnação das máquinas-dispositivo, no caso da antropogênese heideggeriana, implica romper com as tonalidades afetivas fundamentais (tédio e angústia) e pensar o ser do homem como puro abandono, como pura potência de pensamento.

O pensamento de Agamben pode agora assumir uma forma mais completa, conjuntando as duas dimensões da vida anteriormente tratadas separadamente. O autor italiano pretende manter-se no *resto* e, no caso da antropogênese, no “entre”, como fica claro nos capítulos finais

de *O Aberto*. Na linha do pensamento benjaminiano, Agamben apostará no “entre” existente na cisão reproduzida pela tradição filosófico-política entre natureza e humanidade. Deste modo, o autor busca pensar uma síntese dialética entre os dois termos. Por sua vez, tal síntese interromperia o processo antropogênico e, portanto, suspenderia a produção do humano proveniente da “suspensão e captura do inumano”. O resultado é, mesmo para o autor, algo nublado: “algo para o qual talvez não tenhamos nomes e que não é mais animal nem homem instala-se entre natureza e humanidade” (Agamben, 2017c, p. 130). O caminho trilhado por Agamben o leva necessariamente ao rompimento de um elemento central no pensamento heideggeriano: a diferença ontológica, que representa a distinção entre ser e ente. Conforme o autor, uma vez que se busca suspender a distinção animal/homem e, conforme visto, o animal não reconhece ente, nem não-ente, ou aberto e fechado, ele se encontra *fora do ser*. No mesmo sentido, o elemento proveniente da suspensão do processo antropogênico é um *ser fora do ser* que não deixa de ser um existente (Agamben, 2017c, p. 143). Não se trata, entretanto, de buscar uma nova imagem ou criação derivada da síntese, ou seja, articulações outras da concepção de homem, mas exibir o problema ontológico-político que atravessa nossa cultura.

2.4. A destruição do uso (*chrestai*) e seu primado em Agamben

Pode-se questionar qual o caminho possível a ser trilhado a fim de identificar o ponto de contato entre ambas as máquinas-dispositivo e desenvolver suas imbricações, sem que se caia em contradições – no sentido de uma negar a outra. A dificuldade é evidente, ainda mais pela exigência de propor uma análise contemporânea do paradigma de exceção, i. e., não apenas de sua representação no século XX – os *lager* nazistas – mas também no sentido daquilo que se denominou como a virtualidade do campo, ou seja, sua presença virtual e hodierna na política atual. Um aspecto que pode ser mencionado preliminarmente auxilia na visualização da direção que a investigação pretende tomar: Agamben inicia sua obra *Uso dos corpos* analisando precisamente este “uso do corpo” que tem como fenômeno principal a relação despótica, ou seja, a relação entre o senhor (*despotes*) e os escravos. Consequentemente, o problema do escravo se coloca para Aristóteles, i. e., a justificativa da legitimidade para tal relação despótica. O curioso é, de maneira sucinta, que Aristóteles busca formular uma distinção físico-biológica entre o corpo do senhor e o do escravo, remetendo a uma problemática ontológica que, entretanto, não encontra forte sustentação, como demonstra Agamben: “Em vez de garantir-lhe um fundamento certo, a abordagem ‘física’ da escravidão deixa sem resposta a única pergunta que teria podido fundamentá-la: ‘Existe ou não diferença corpórea entre o escravo e o senhor?’”

(Agamben, 2017, p. 27). Evidente que esta fragilidade da resposta de Aristóteles não impede um desenvolvimento ulterior que busque solidificar e reproduzir a relação despótica.

O que está presente como pano de fundo na argumentação aristotélica sobre o corpo do escravo e do senhor é a dinâmica biopolítica que fora observada no funcionamento da máquina antropogênica, precisamente a antiga, como visto anteriormente. Agamben, sobre este ponto, aponta algumas representações do *homo sacer* resultantes do funcionamento da máquina: “o escravo, o bárbaro e o estrangeiro enquanto figuras de um animal em forma humana” (Agamben 2017c, p. 62). De outro ponto de vista, o que propriamente está em questão é a *humanitas*, ou seja, a humanidade do homem. Quando a humanidade é atribuída ao corpo do homem, a vida do sujeito é qualificada politicamente, no sentido daquela que vale a pena ser vivida e que deve, portanto, ser protegida pelo arcabouço jurídico-político institucional disponível. Este é propriamente o processo que Agamben busca evitar a partir da estagnação das máquinas-dispositivo. No momento em que se atribui à humanidade uma *dignitas* (condição social), verifica-se o surgimento de sua face negativa e, como demonstra o autor, comprova-se a “irremediável carência de *dignitas*”, ou seja, que o homem é uma folha em branco. Agamben segue na trilha aberta por Pico della Mirandola, que sustenta o homem-camaleão ao afirmar, no §9º do discurso pela dignidade do homem, que: “Como define os Caldeus: [...] o homem é um animal de natureza alterável, multiforme e inconstante” (Pico, 2015, p. 76).

Sobre o *humanismo*, Heidegger auxilia na compreensão de sua origem e de sua fragilização, enquanto aquilo que pode ou não ser atribuído aos sujeitos individuais e, conseqüentemente, a determinados grupos. Conforme bem demonstra Heidegger, é na república romana que a problemática da *humanitas* é pensada pela primeira vez. Ele aponta para a distinção entre o *homo humanus* e o *homo barbarus*, que se dá pela incorporação da *ἡαιδεια* (*paideia*) grega à cultura educacional de criação dos sujeitos romanos, responsável pela virtude romana. É, portanto, a *ἡαιδεια* grega aquilo que consiste na *humanitas* ou, dito de outro modo, aquilo que no homem permite reconhecê-lo como humano ou não, como um *homo romanus* ou simplesmente como um bárbaro (Heidegger, 2005, p. 13). Isso demonstra como o humanismo, compreendido ordinária e vulgarmente, constitui um problema biopolítico. Como visto no primeiro capítulo, o estatuto de cidadão eclipsou aquilo que Agamben chama de vida nua do homem, i. e., o homem que não é cidadão não é reconhecido como *homo humanus*, perde sua *humanitas*. Se inicialmente a *paideia* grega era o fator responsável pela antropogênese, atualmente isso pode ser visualizado na nacionalidade constituinte do Estado-nação moderno. O questionamento que pode ser levantado é: quais outros fatores contemporâneos fazem com que as máquinas antropogênica e jurídico-política funcionem? Seria apenas o Estado e sua

estrutura moderna – analisada na seção 1.5 – responsável pelo funcionamento das máquinas e seu produto? Não seria possível pensar em um âmbito que escape ao próprio poder soberano do Estado e, contudo, esteja impregnado em sua governamentalidade?

Apesar de Agamben não o deixar expresso, algumas passagens demonstram a necessidade deste “salto” para além do âmbito estritamente estatal, jurídico-político: com o declínio do Estado, o que se verifica é apenas seu “invólucro vazio”. Por sua vez, a sociedade vê-se “entregue irrevogavelmente à forma de sociedade de consumo e de produção orientada ao único fim do bem-estar” (Agamben, 2017c, p. 105). O presente trabalho não poderá investigar detidamente essa possibilidade a partir estritamente do pensamento de Agamben. Isso pelo fato de que tal projeto de pesquisa se guiaria pelo pensamento teológico-político desenvolvido pelo autor em maior grau na obra *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Agamben desenvolve uma terceira máquina-dispositivo, a *governamental*, que tem como polos opostos em constante tensão o Reino e o Governo. De modo sintético, a *oikonomia* divina e o governo do mundo. Entretanto, o autor parece vincular os diversos elementos teológico-políticos ao problema da soberania, remetendo-se novamente ao interior da máquina jurídico-política. Como afirma em determinada passagem: “O poder soberano articula-se constitutivamente segundo dois planos ou aspectos ou polaridades: é ao mesmo tempo *dignitas* e *administrativo*, Reino e Governo” (Agamben, 2016, p. 114). Outra passagem é ainda mais clara e deriva das análises teológicas do autor, que apontam para duas correntes – uma do pontífice João XXII do séc. XIV e outra de Guilherme de Ockham – que pensam o dispositivo governamental: a primeira ainda arraigada no “modelo da soberania territorial”; a segunda voltada ao paradigma econômico-providencial que, entretanto, ainda mantém vínculo com a decisão soberana (Agamben, 2016, p. 124). Deste modo, pretende-se conjecturar, apenas, que apesar de Agamben pensar, por um lado, a *teologia política* como fundamento do poder soberano moderno e, por outro, uma *teologia econômica* a partir da qual se deriva a biopolítica (Agamben, 2016, p. 13), o autor não consegue se desvencilhar por completo do problema da soberania e da máquina jurídico-política. E isso, por mais que afirme que o problema político central não seja a soberania (lei), mas o governo (polícia) (Agamben, 2016, p. 299).

Retomando o caminho inicial, sabe-se que a estrutura familiar grega era composta por três formas de relação: a relação matrimonial; a relação parental; e a relação despótica, entre o senhor (*despotes*) e os escravos. Com relação às duas primeiras, encontra-se a figura da

*potestas*⁴⁴, analisada no primeiro capítulo. A última forma é propriamente o foco da atual análise, pois o empenho de Aristóteles para explicar a instituição da escravidão remete a uma relação econômico-doméstica, vinculada à *oikos*. No entanto, a análise empreendida por Agamben transpõe esta esfera diretamente à dimensão política-ontológica, uma vez que o escravo, apesar de ser homem, é por natureza de outro, não pertencendo a si mesmo (Agamben, 2017a, p. 21). É propriamente esta qualidade do sujeito que interessa ser investigada. Esta relação é análoga à relação da alma sobre o corpo ou, em outros termos, a da inteligência sobre o apetite. O escravo, sendo assim compreendido, tem como obra o uso de seu corpo; mantendo a analogia: o corpo que realiza apenas aquilo que a alma o impõe. Enquanto a obra (*ergon*) do homem é para Aristóteles o ser-em-obra (*energia*) da alma, segundo o *logos*, o escravo, por sua vez, parece nascer sem obra própria (*argos*), uma vez que sua função é simplesmente o uso do corpo (*chresis*). Agamben mostra como, para Aristóteles, *energia* (ser-em-obra) e *chresis* (uso) são análogos; respectivamente como alma (*psychè*) e corpo (*soma*) (Agamben, 2017a, p. 23). *Soma*, para além de significar apenas “corpo”, também pode designar as riquezas e os bens atrelados à posse daquele corpo, ou seja, há um sentido econômico que se remete ao âmbito social e até mesmo político, que não deve ser ignorado (Foucault, 2014, p. 34).

Não seria, porém, correto afirmar que o escravo é destituído de obra (*argos*); por outro lado, em Aristóteles não se pode compreendê-lo como um homem – vê-se aqui o efeito da antropogênese. Assim, o escravo possui uma definição singular, que se remete unicamente à sua existência física: ele é o homem cuja obra é o uso do corpo. A compreensão deste estatuto apenas é possível remetendo-se à instrumentalidade do ser que, em Aristóteles, se apresenta na comparação do escravo com a mobília e os instrumentos (*organa*). Como a mobília, o escravo compõe o espaço da *oikos* e seu uso faz parte da *oikonomia*, que tem por *telos* um “viver bem”. No mesmo sentido, a realização de uma obra necessita de um instrumental adequado (*oikeia organa*). Neste sentido, o escravo nada mais é que um instrumento animado – ao lado dos inanimados como o martelo – também denominado de “autômatos”. Entretanto, Agamben pontua que seu objetivo está voltado ao uso, não tanto à produção, como se tende a pensar em parâmetros modernos. Os instrumentos produtivos, conseqüentemente, produzem algo, enquanto os instrumentos de uso mantêm o acento da ação no uso mesmo. Assim, o escravo é um instrumento de uso, portanto, sem obra própria.

⁴⁴ No que se refere à *potestas* na relação matrimonial, Foucault, ao tratar do instituto do matrimônio na Grécia antiga, mostrou a transferência da tutela da mulher, que “até então era exercida pelo pai”, para o marido (Foucault, 2014, p. 94). Portanto, a mulher estava submetida, primeiramente, à *potestas* do pai e, posteriormente, à do marido.

A fim de tornar mais claro este ponto, Agamben distingue a *poiesis*, que se refere à esfera da produção, daquela da *práxis* e do modo de vida, propriamente improdutiva (Agamben, 2017a, p. 30), surgindo daí o conceito de inoperosidade. Segundo Aristóteles, a ação é o fim, o ato (*energeia*) deriva da ação, compreendida como obra (*ergon*), tendo como significado uma “realidade consumada” ou enteléquia (*entelekheian*); dito de outro modo, o fim último é o próprio exercício da faculdade (Aristóteles, 1050a 20). O melhor exemplo é a visão, sendo o olho um instrumento de uso, o ato de *ver* é um fim em si mesmo. Dito de outro modo, o olho possui, de início e no mais das vezes, uma *práxis* – prática do olhar, da visão, o ver – jamais uma *poiesis*, ou seja, uma produção do olhar.

Entretanto, Agamben lança crítica ao movimento realizado por Aristóteles quanto à sua doutrina do ato e potência. O autor italiano pretende desvincular o uso da *energeia*, i. e., do ser-em-obra, mantendo-o em sua inoperosidade. Deste modo, a *energeia* deixa de ser o *terminus technicus* do homem, apresentando-se como possível a leitura da doutrina aristotélica sem a cisão absoluta entre ato e potência. Agamben o faz recorrendo ao uso habitual, ou à potência-hábito que encontra respaldo na própria *Metafísica*, pois toda potência apresenta uma impotência (Aristóteles, 1046a 30). O que se torna relevante para Agamben, como mencionado brevemente no primeiro capítulo, é a *adynamia* (impotência) como poder de não passar ao ato: “A aporia, contra a qual naufragou o pensamento aristotélico da potência, só se dissolve se pensarmos o hábito [...] como uso habitual”. Para Agamben, o “uso é a forma em que o hábito se dá existência, para além da simples oposição entre potência e ser-em-obra”, o hábito é, portanto, de início e no mais das vezes uso de si. Uso este que restitui a conjunção entre potência e ato, bem como neutraliza a oposição sujeito/objeto; “o si, que se constitui na relação de uso, não é um sujeito; nada mais é do que essa relação” (Agamben, 2017a, p. 83). O que se verifica aqui são as bases da destruição da tradição ontológico-política que Agamben pretende realizar e sustentar a partir da ontologia modal.

É ainda relevante ressaltar que o escravo não deve ser compreendido como uma propriedade do senhor, mas como parte integral deste. Agamben demonstra a ambiguidade do termo *organon*, que pode significar tanto o órgão que compõe o corpo quanto um instrumento (Agamben, 2017a, p. 31). Neste sentido, o senhor, ao utilizar o corpo do escravo, está em realidade valendo-se de parte do seu próprio corpo; a isso corresponde uma comunidade de vida⁴⁵. Vale destacar uma substancial transformação na relação do homem com a natureza, uma

⁴⁵ Conforme é possível observar na definição aristotélica da escravidão, presente na *Política*: “É um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro (e é esta a razão por que pertence de facto) e também aquele que participa da razão o suficiente para a apreender sem, contudo, a possuir; os animais distintos do homem nem sequer

vez que esta se torna uma relação entre homens, ou seja, do homem-natureza passa-se ao homem-homem. É possível ainda compreender a posição do escravo como aquele terceiro que modifica a relação do homem com a natureza, no seguinte esquema: homem-escravo-natureza. Esta estrutura ganha corpo no momento em que passa a ser organizada em termos jurídicos, tornando-se a escravidão uma instituição social. É neste sentido que, para Agamben, ocorre a perversão da relação de uso, sendo reificada e apropriada.

Este é o ponto central, pois Agamben, seguindo passos de Benjamin, afirma que toda relação do homem com a natureza é mediata, i. e., implica relações com outros homens e, portanto, neste plano de interações pode constituir-se ontologicamente o sujeito ético. Por outro lado, a mesma relação mediata pode desaguar em exploração. Cabe ainda mencionar que não há que se falar em uma virtude da *práxis* do escravo, ou seja, não há uma *aretè*, que define o agir bem ou mal do homem livre. Conforme visto, o agir do escravo mantém-se no âmbito daquilo que se pode denominar de vida nutritiva/vegetativa da alma – presente também nas plantas e animais. Aristóteles parece rejeitar a possibilidade de uma virtude para tal parte da alma, pois esta é isenta de *hormè*, i. e., impulso ou *conatus*, portanto, desprovida de um propósito ou contribuição para a felicidade. Segundo Agamben: “*É a vontade de excluir da ética a vida nutritiva [...] que leva Aristóteles a negar-lhe algo como um conatus*” (Agamben, 2017a, p. 40). Trata-se, portanto, de pensar uma ética outra, que não exclua uma parte da vida, e de recuperar o uso como caminho adequado para se pensar a liberdade, o que implica romper com o movimento ordinário da tradição filosófica.

Não se pode ignorar a diferença da concepção do escravo no paradigma moderno com relação ao clássico. Conforme demonstrou Arendt, ao propor a distinção entre trabalho e obra, a cultura grega pregava certo desprezo pela atividade laboral, uma vez que impedia o homem de alcançar a liberdade e, mais significativamente, de exercer suas funções na praça pública, atividade de alta primazia na Antiguidade. É, portanto, condição de possibilidade para a vida política (*bios politikos*) a abstenção de certas atividades vinculadas às necessidades de manutenção da vida. A opinião pública das cidades-Estados gregas via com desprezo as atividades não políticas, inclusive aquelas que serviam apenas para o sustento da vida (Arendt, 2020, p. 101). Existe uma razão de assim ser: naturalmente, nosso corpo possui necessidades para sobreviver, são tais necessidades que fazem com que, naturalmente, sejamos servos e necessitemos trabalhar. É essa natureza servil, de subsistência à manutenção da vida, a base da

são capazes de participar da forma sensitiva da razão; apenas obedecem passivamente às impressões. Quanto à utilidade, escravos e animais domésticos pouco diferem; prestam ambos auxílios ao corpo, na medida das nossas necessidades” (ARISTÓTELES, 1254b 16-25).

instituição da escravidão, que não era *para physin*, contra a natureza. Segundo Arendt: “Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana” (Arendt, 2020, p. 103). A autora ainda aponta uma metamorfose do homem, que se tornava uma espécie de animal doméstico, destino este pior que a morte.

Ao contrário da escravidão moderna, a Antiguidade não pensava neste instituto como meio para obtenção de mão-de-obra barata, para exploração com finalidade estritamente lucrativa, mas sim para a libertação do homem para exercer sua vida política. Qualquer coisa em comum com a vida do animal não era considerada humano, ou digno de humanidade. Neste ponto, Arendt realiza importante observação: não se negava ao escravo sua capacidade de ser humano, “mas somente o emprego da palavra ‘homens’ para designar membros da espécie humana enquanto estivessem totalmente sujeitados à necessidade” (Arendt, 2020, p. 104). Isso demonstra como a humanidade, ou o processo antropogênico de humanização, estava em relação direta com a vida política e não com aquilo que Agamben denominou de vida nua, pensada aqui como as necessidades da vida privada. Fica claro, ainda, como o estudo do instituto da escravidão da Antiguidade, para além de remeter-se ao campo econômico-doméstico, é um fio que se relaciona com o campo político-ontológico, uma vez que providencia as condições políticas de constituição do homem grego.

Seguindo os passos de Agamben, a fim de esclarecer sua interpretação sobre a natureza do instituto da escravidão na Antiguidade e o estatuto do escravo como uma espécie de instrumento animado de uso, que não possui uma obra própria, mas apenas um uso do corpo, é preciso destacar – para além do que fora dito anteriormente a partir de Arendt – um ponto crucial: Agamben não considera a relação entre senhor e escravo em termos mercadológicos, ou seja, em termos de propriedade. Este ponto é crucial, pois auxilia a compreender o rompimento com o pensamento de Arendt que, como visto, ainda pensara a escravidão antiga em termos laborais. Agamben consegue afastar, portanto, a vinculação do trabalho com a comercialização da força de trabalho do indivíduo. Tal relação moderna não encontra lastro no pensamento clássico. É por conta de tal aspecto que o autor evitará tratar desta temática a partir de termos jurídicos, substituindo o termo grego *Ktema*, tradicionalmente traduzido como propriedade, por “móvel”. Destaca-se ainda uma cisão entre a esfera do uso – no caso o uso do corpo do escravo – daquela da propriedade (Agamben, 2017a, p. 29). O escravo antigo, tratado como *organon*, representa um instrumento de uso, e não de produção *stricto sensu*. De acordo com o autor: “o uso do corpo do escravo é semelhante àquele do leito ou da roupa, não àquele da lançadeira ou da palheta” (Agamben, 2017a, p. 30).

Essa distinção entre uso e produção não se insere apenas no contexto da escravidão clássica, mas perpassa todo o pensamento grego. Como aponta Polanyi, Aristóteles diferencia a produção para uso daquela voltada para fins mercadológicos, como o lucro. Atesta que o princípio da produção de mercado não é natural do homem; distinguindo, conseqüentemente, um sistema econômico – no caso grego, domiciliar, voltado à *oikos*, portanto de subsistência – natural de qualquer organização social, de uma economia de mercado, voltada estritamente à produção e manutenção dos lucros (Polanyi, 2021, p. 111/2). O escravo antigo constitui-se como instrumento animado de uso, não possuindo um corpo próprio, mas pertencendo ao senhor como extensão deste. A relação patrimonial do senhor e escravo apenas surgirá a partir de sua institucionalização jurídica no direito romano, momento também que se pode conjecturar o início da cisão entre os corpos. É ainda relevante observar que o movimento realizado por Agamben de afastamento do escravo antigo para com os elementos de propriedade tem como intenção garantir o próprio distanciamento do uso à esfera de produção, ou seja, aproximar uma faceta do uso à inoperosidade.

Torna-se relevante investigar mais profundamente este uso que deriva do verbo grego *chresthai*. Isso pelo fato do autor não pretender pensar a atividade do escravo antigo em termos laborais – como faz Arendt – mas sim a partir do uso de seu corpo pelo senhor⁴⁶. O estudo linguístico sobre o termo realizado por Agamben demonstra num primeiro momento sua polissemia, ou seja, não deve restringir-se ao sentido moderno de “servir-se de” ou “utilizar-se”. Isso se deve ao fato do termo possuir uma natureza indeterminada cuja base Agamben encontra no caráter “médio” (*mesotes*) atribuído pelos gramáticos a determinados verbos, como o *chresthai*. Neste caso, o verbo indica uma ação que se realiza no próprio sujeito produtor da ação, ele é interior ao processo. Como aponta Agamben, isso significa a inadequação de captar seu sentido a partir de uma relação sujeito/objeto, que marca a modernidade (Agamben, 2017a, p. 46). O “médio” traduz precisamente esta zona de indeterminação entre o sujeito e o objeto. Dito de outro modo, a ação não transita do sujeito ativo ao objeto exterior e passivo, ao contrário, o sujeito mesmo que realiza a ação se encontra na posição de objeto desta, uma vez que o processo afeta a si próprio, sendo que o indivíduo marca o lugar de tal acontecer. *Chresthai* significa um uso que afeta o próprio sujeito, uma relação que se tem consigo. Para o autor, essa esfera da ação de si sobre si corresponde à ontologia da imanência; assim, todo uso é, antes, uso de si. Na relação de uso de algo este uso deve, necessariamente, afetar o sujeito

⁴⁶ Isso fica evidente no momento em que Agamben afirma que o uso do corpo do escravo antigo não é nem uma produção (*poiesis*), nem uma ação (*praxis*), nem se pode aproximar seu estatuto daquele do trabalhador moderno (Agamben, 2017a, p. 41).

que dele faz uso. Conforme Agamben: “No uso, homem e mundo estão em relação de absoluta e recíproca imanência” (Agamben, 2017a, p. 49). Fica evidente o caráter anteriormente visto do ser-aí enquanto ser-no-mundo, simultaneamente construtor do mundo e constituído por ele. O que está em jogo, mais do que o ser-em-obra, o ato, a *energeia*, é precisamente a afeição recebida pelo agente da ação. Portanto, para Agamben, é o uso a figura central de uma nova prática humana, ética e política, que enaltece a inoperosidade da dualidade sujeito/objeto, remetendo-se ao uso de si que é, ao mesmo tempo, uso do mundo, afeição e amor pelo que é usado.

Há de se ter em mente que sujeito e objeto não se tornam a mesma coisa, mas apenas a relação entre eles é que se modifica. A estratégia empregada por Agamben para compreender o uso de si passa pela teoria dos inapropriáveis. Retomando o instituto da escravidão – lembrando que o uso do escravo é o uso do corpo do senhor – sendo o *ergon* do escravo o uso do corpo, pois não possui obra própria, mas permite a obra de outrem, verifica-se uma zona de indiferença entre o próprio corpo e o corpo do outro, ou, como dito, entre o sujeito e o objeto. Se ambos não coincidem, o homem que usa o seu corpo não deve coincidir com seu corpo em si. No plano desta relação escravocrata, o que se verifica é a impropriedade do escravo para com seu corpo, este pertencente ao senhor. Esse vínculo subtrai daquele a capacidade de liberdade, mesmo a partir do uso – como aposta Agamben quanto à inoperosidade – pois se trata do uso do corpo do senhor. Este, por sua vez, vê-se desvinculado das necessidades da vida biológica e, como visto, pode ascender à vida politicamente qualificada a partir do uso de seu instrumento animado. No entanto, não é apenas a relação entre senhor e escravo que impede este de apropriar-se de seu próprio corpo. Para o autor, o corpo mesmo é um inapropriável para quem quer que seja: “o uso se apresenta como *a relação com um inapropriável*, como a única relação possível com o estado supremo do mundo” (Agamben, 2017a, p. 105). Em *O uso dos corpos* Agamben analisa três inapropriáveis: o corpo, a língua e a paisagem. Em *O que resta de Auschwitz* o tema da vergonha como reação incontrolável do sujeito surge indicando os primeiros traços deste importante conceito. Seguindo Levinas, a vergonha não deriva da “consciência de uma imperfeição”; na realidade, ela se funda na “impossibilidade do nosso ser de *dessolidarizar-se* de si mesmo, na sua absoluta incapacidade de romper consigo próprio” (Agamben, 2008, p. 109). Isso significa que o sentimento de vergonha e, de modo geral, dos outros inapropriáveis, está entregue a um “inassumível” que provém da própria intimidade do sujeito e foge de seu controle.

Isso demonstra alguns pontos no que concerne ao trabalho de Agamben de destruição da tradição do uso. A fim de suscitar e recuperar o aspecto inoperoso do uso que, como já dito,

foi soterrado pelo próprio Aristóteles no momento em que vinculou o *uso* ao ato (*energeia*) e, deste modo, legou um problema que pode ser observado na crítica a Arendt quanto à interpretação do escravo antigo em termos laborais, a crítica prossegue em sua interpretação do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) foucaultiano. Para Agamben, Foucault não compreendeu a extensão das implicações do uso de si, remetendo-o inteiramente ao cuidado de si. Como bem afirma: o “‘uso de si’ quase nunca é tematizado como tal”, e prossegue: “a relação de uso continua na sombra e dá lugar a um primado do cuidado sobre o uso” (Agamben, 2017a, p. 54). Agamben busca com a teoria do uso uma alternativa à biopolítica e, portanto, ao movimento das máquinas. Para o autor, o cuidado de si ainda se encontra inserido no âmbito biopolítico, precisamente o da governamentalidade, ou do governo de si e dos outros. Para compreender tal aspecto crítico é preciso iluminar a tradição socrático-platônica a partir da qual emerge. A análise foucaultiana está concentrada na obra *A hermenêutica do sujeito*, que parte da leitura de *Alcibiades*. A relação entre cuidado de si e o governo dos outros surge no diálogo entre Alcibiades e Sócrates momento em que este afirma que um bom governo dos homens apenas é possível a partir de um “ocupar-se consigo mesmo”: “Portanto, é necessário que o cuidado comigo seja tal que forneça, ao mesmo tempo, a arte (*tékhnē*, a habilidade) que me permitirá bem governar os outros” (Foucault, 2018b, p. 48). Portanto, para além de Aristóteles, Agamben pretende romper com tal tradição platônica de pensamento. Para o autor italiano, o uso possui um “primado genético-cronológico” com relação ao cuidado de si. Isso pelo fato de que apenas na medida em que o sujeito já se encontra inserido numa rede de relações de uso é que algo como um cuidado de si se torna possível.

De acordo com Foucault: “De modo geral, quando o corpo faz alguma coisa, há um elemento que se serve do corpo. Mas que elemento é esse que se serve do corpo? [...] Evidentemente, não é o próprio corpo” (Foucault, 2018b, p. 52). Este elemento é a alma, precisamente a alma-sujeito e não a alma-substância, ou seja, não um elemento transcendente que tende a abandonar o corpo. A alma-sujeito é, pois, aquela que se serve do corpo e, como se verá, do mundo. A alma-sujeito pode ser analogamente compreendida como o mestre que permite ou realiza o cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Como aponta Foucault: “Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre” (Foucault, 2018b, p. 55). O cuidado de si, acima mencionado, é compreendido por Agamben como: “ocupar-se do sujeito de uma série de ‘usos’” (Agamben, 2017a, p. 52). Entretanto, tal uso se remete à articulação entre um ente ativo, que comanda, e um passivo, que é comandado; ou seja, uma governamentalidade. Deste modo, o cuidado de si não é uma alternativa suficiente para estagnação dos dispositivos biopolíticos e, portanto, insuficiente para concretização do

empreendimento agambeniano; que, por sua vez, aposta no uso de si, especificamente aquele âmbito também ocultado pela tradição aristotélica, o do inoperoso.

Ressalta Agamben que o sujeito não deve ser interpretado como “substância”, mas como “processo”. Do mesmo modo, a “dimensão ética”, que se revela neste cuidado de si, possui consistência apenas na relação de uso do homem com o mundo (Agamben, 2017a, p. 53). O autor pretende, com isso, evidenciar a primazia do uso oculta no próprio pensamento sobre o cuidado presente em Foucault. Agamben ressalta que a *epiméleia heautoû* não possui uma substância autônoma – como alma-sujeito – consistindo apenas na relação de uso do sujeito para consigo e para com o mundo. Com isso, o sujeito ético para Agamben é o sujeito do uso. Há de se ter em mente que, mesmo o cuidado de si foucaultiano não descarta essa dimensão ético-político. O termo *epiméleia* não significa apenas preocupação, mas um conjunto de ocupações e usos (Foucault, 2014, p. 65). Portanto, não se trata de pensar em uma dinâmica absolutamente ociosa, ao contrário, “esse tempo não é vazio: ele é povoado por exercício, por tarefas práticas, atividades diversas”, ou seja, como bem ressalta Foucault, “não constitui um exercício de solidão, mas sim uma verdadeira prática social” (Foucault, 2014, p. 67). É esse o ponto ressaltado pelo cuidado de si, ou seja, ele possui uma dimensão ética captada por Foucault da seguinte forma: “os cuidados que se tem com o cuidado que os outros devem ter consigo mesmos”; assim, o cuidado “aparece então como uma intensificação das relações sociais” (Foucault, 2014, p. 69). O que Agamben busca realizar é, em realidade, destacar a primazia da *chresis* com relação ao cuidado; movimento que pressupõe um resgata da faceta não instrumental ou inoperosa do uso.

A correspondência entre a relação senhor/escravo e alma/corpo ganha agora ainda mais consistência: o escravo não recebe o qualitativo de “humano” pelo fato, também, de ser um sujeito que não possui alma para cuidar de si, uma vez que, enquanto parte integrante do corpo do senhor, é a alma-sujeito deste que cuida de “si”, como que destituindo a alma própria do sujeito escravizado. Há, deste modo, no léxico de Agamben, uma figura do *homo sacer* que, por fim, vê-se privada do cuidado de si. É possível conjecturar, a partir do que fora dito, que a doutrina da *epiméleia heautoû* legou à futura tradição a relação despótica presente na escravidão clássica. Isso pelo fato de que, se se partir da relação alma/corpo, esta exerce um poder instrumental sobre o uso daquele – o mesmo se aplica ao *despotés* – i. e. um servir-se do corpo e seus membros. O que fica ainda mais evidente quando, em *Alcibiades*, e como destaca Foucault, o cuidado de si possui uma íntima e necessária relação com um “mestre”. Este já é o primeiro traço da remissão do uso à faceta instrumental – movimento que se efetiva em Aristóteles, como visto.

2.5. A aposta de Agamben: a ontologia modal e forma-de-vida

É chegado o momento da resolução da reconstrução do pensamento agambeniano, ao menos aquele, em maior ou menor grau, presente no empreendimento *Homo Sacer*. Os últimos capítulos de *O uso dos corpos* são dedicados ao desenvolvimento das teses próprias de Agamben. Dito de outro modo, como foi possível notar nas seções anteriores, o percurso que deseja seguir o autor é a desativação das máquinas-dispositivo e, conseqüentemente, a interrupção da biopolítica e do próprio poder soberano que se apresentam na modernidade, às vezes concomitantemente. Isso significa, para o autor, apostar no *resto*, no “entre”, por fim, na inoperosidade do uso. Em sua destruição da tradição da *chresis* parece haver ficado claro que Agamben rompe com a ontologia aristotélica, aquela voltada à substância – primeira e segunda – e, por sua vez, responsável por cindir a vida e a alma em diversas partes – superando a distinção ato e potência, buscando a impotência que caracteriza a potência pura. No mesmo sentido, o autor não compactua, na totalidade, com a filosofia heideggeriana, especificamente sua ontologia fundamental, que tem como pressuposto dois modos de ser do ser-aí, o inautêntico e o autêntico, o próprio e o impróprio – assim como as tonalidades afetivas fundamentais, que retiram o ser-aí de sua cotidianidade e familiaridade, movimento contrário ao agambeniano, que pretende manter-se na familiaridade de si para consigo, o uso habitual de si. Além disso, outras filosofias são abandonadas, em graus diversos e em determinados pontos, como por exemplo a foucaultiana e seu cuidado de si. Assim, Agamben procura reconstruir uma ontologia e derivar dela um outro pensar ético-político. Essa é a *ontologia modal* derivada do pensamento espinosiano. Conforme afirma: “A tese ontológica radical de Espinosa é conhecida: ‘Nada existe fora das substâncias e dos modos’” (Agamben, 2017a, p. 185).

É somente a partir da ontologia modal que se torna pensável um caminho que suspenda as tensões polares das máquinas-dispositivo. Através dela é que Agamben pensa uma forma-de-vida, i. e., uma vida inseparável de sua forma, que traduz exatamente a impossibilidade da cisão entre a vida nua e a vida política, entre *zoè* e *bios* (Agamben, 2017a, p. 233). Isso pelo fato da ontologia modal romper com a diferença que permeia toda a tradição filosófica e, ainda hoje, ser palco de grande debate: aquela entre essência e existência. Por consequência, o que a forma-de-vida pretende sobrepor é a distinção entre sujeito e experiência. Como bem aponta Giacoia, o foco não está mais no substantivo, mas no adverbio; não exprime “o que é”, mas o “como é” (Giacoia, 2018, p. 237). É possível questionar se a ontologia heideggeriana também não efetua essa suspensão e inaugura algo similar a uma forma-de-vida; no entanto, não é aqui o espaço adequado para tal investigação. Retomando, esse caráter da ontologia modal já se mostra quando Agamben trata da tese de Duns Escoto. Ela se apresenta como intermediária

entre duas posições: uma, de Henrique de Gand e em sintonia à teologia escolástica, nega a diferença real entre essência e existência; outra, de Tomás de Aquino, afirma tal diferença. Escoto tece uma intermediação: “Se a existência singular não pode ser simplesmente reduzida à essência, ela nem sequer pode ser separada da mesma como uma coisa com relação a outra, como uma essência com relação a outra essência” (Agamben, 2017a, p. 177).

É esse caminho intermediário que leva certos pensadores à teoria dos modos, como é o caso de Egídio, que observa que a matéria extensa – pode-se pensar na *res extensa* – nada mais é do que um modo de ser da matéria (aqui compreendida como substância). Há aqui a diferença modal que fica clara nos seguintes termos: “ser por si” e “ser em outro” diferem entre si apenas modalmente, ou seja, a essência da substância e do acidente (sua extensão, sua representação ou individuação) expressam apenas um modo próprio de ser (Agamben, 2017a, p. 178). É possível notar como tal arcabouço entrega ferramentas para pensar, por exemplo, a *chresis* enquanto termo médio que rompe o ativo e o passivo da ação. Dito de outro modo, temos aqui uma prioridade “concedida à voz verbal média” e que traduz a “categoria de modo sobre a categoria de substância” (Giacioia, 2018, p. 239).

O processo medial constituinte do uso, que Agamben analisa e extrai a partir de uma análise gramatical derivada de Benveniste, é tão significativo que o autor poderá nomear sua filosofia modal de ontologia medial. Para compreender isso é preciso retornar ao pensamento de Espinosa. Para este, os modos são “afecções de Deus ou atributos de Deus”, i. e., encontram-se vinculados à substância divina. Assim, o homem, como todas as outras coisas, é em realidade um modo de Deus, entretanto, não separado deste. Como bem demonstra Agamben, de maneira contrária ao paradigma emanacionista que pensa que as coisas emanadas de Deus realmente estão dele separadas, para Espinosa os modos continuam em Deus (Agamben, 2017a, p. 187). Como pensar, então, essa espécie de indecidibilidade entre substância/modos? A resposta está na *causa imanente*. De acordo com Espinosa: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas”. Tudo o que existe, apenas existe por meio de Deus e em Deus, nada se encontra além de Deus, existindo por si mesmo. Ele é, portanto, causa imanente de todas as coisas (Espinosa, 2009, p. 17). Isso significa que agente e paciente coincidem; que pensar uma ontologia modal apenas é possível destacando a voz média que rompe ativo e passivo, causa e efeito (causalidade), sujeito/objeto, substância e acidente. É este o fundo ontológico presente na compreensão agambeniana de uso: a esfera de ação de si sobre si, que autoconstitui e modifica o ser em si, apenas é possível se pensada a partir da ontologia da imanência na qual Deus, como substância, não se separa de seus modos, mas se transforma mantendo aquela. É

esse o ponto de ruptura com a ontologia fundamental heideggeriana, pois, seria essa uma ontologia da imanência? O problema não pode ser aqui enfrentado, mas carece de investigação.

A posição à qual Agamben se filia e busca desenvolver com mais sofisticação – atualizando o léxico da tradição clássica – parece agora esclarecida. Entretanto é possível se questionar a dinâmica do movimento da imanência, i. e., do ser sobre si mesmo, do ser que se constitui ser. Para isso, Agamben se vale de uma categoria de Leibniz: a *exigência*. Como o autor mostrará, “exigir” deriva do verbo medial *conor*, portanto, a exigência como *conatus* possui essa voz média de grande pertinência ontológica (Agamben, 2017a, p. 197). Para Leibniz ela é atributo da possibilidade, i. e., em termos aristotélicos, a potência possui uma exigência de tornar-se real, de passar ao ato. Vale destacar que não se trata de uma exigência lógica, ou seja, um imperativo lógico ou moral; como bem aponta Agamben: “Exigir (*exigere*) não é implicar (*involvere*)” (Agamben, 2017a, p. 195). A existência é, portanto, a exigência da essência. Agamben pensará essa categoria ontológica impar como “mais originária” que a dualidade ontológica clássica: essência e existência. Deste modo, o autor desvencilha a exigência da potência ou essência, colocando-a no limiar entre esta e a existência. Assim, é a exigência ou *conatus* que une e separa essência e existência. Se a onto-logia aristotélica remete-se ao ser-dito (o homem e o ser homem), a exigência é, assim, a *dizibilidade* entre a linguagem e o mundo: *o ser é pura exigência*. De acordo com o autor: “*Se a existência se torna uma exigência da possibilidade, então a possibilidade se torna uma exigência da existência*” (Agamben, 2017a, p. 196). Isso significa que a existência, para ser enquanto tal, exige a possibilidade, ou seja, um ser-possibilidade que, no léxico heideggeriano, pode ser compreendido como um poder-ser que o ser-aí é de início e no mais das vezes. O autor tem plena consciência dessa proximidade com Heidegger. O ser-aí não é algo que já está sempre aí no homem, mas uma “tarefa”, um “encargo”, um processo. Ele não é, assim, uma substância.

O movimento do ser, a partir da ontologia modal, será compreendido por Agamben como ritmo (*rythmos*). Isso é assim pois a existência singular é uma “série infinita de oscilações modais” que traduzem não o “o que é”, mas o “como é”; trata-se de pensar o ser unicamente através de suas modulações (Agamben, 2017a, p. 198). Seguindo Benveniste, o ritmo remete ao caráter fluido de determinada forma; por sua vez, o caráter fixo da mesma é trabalhado a partir da palavra grega *schema*. Vale citar o autor, que assim sintetiza esse pensamento: “O modo expressa essa natureza ‘rítmica’ e não ‘esquemática’ do ser”. Por sua vez, o ser é um “fluxo e a substância se ‘modula’ e adquire ritmo [...] nos modos”. Em termos de subjetivação não se trata de um “indivíduoar-se”, mas sim do “ritmar-se” próprio desta ontologia modal (Agamben, 2017a, p. 199). Dito de outro modo, trata-se de pensar o ser como fluxo. Enquanto

existe o ser flui no mundo, apenas fixando-se no momento de sua morte, ou seja, o ser-para-morte. É nestes termos que se deve pensar o uso do corpo em Agamben, que é um uso habitual que, por sua vez, está completamente desvinculado do âmbito instrumental e teleológico. Como dito, a exigência que movimenta o ser não o impele a nada em específico, i. e., não se trata de uma determinação lógica ou de um imperativo moral de ser enquanto tal, mas simplesmente a exigência da existência que é possibilidade de ser – poder-ser. Destaca-se, portanto, a faceta inoperosa do uso, que Agamben conquista a partir da ontologia modal.

Com tal arcabouço fica mais compreensível algo que o autor afirmara no início da obra: “O uso é a forma em que o hábito se dá existência, para além da simples oposição entre potência e ser-em-obra” (Agamben, 2017a, p. 85). O homem sem obra, e impróprio, que caracteriza o escravo antigo, agora parece permear a absoluta existência dos homens; o que, por sua vez, demonstra o resultado da aposta agambeniana de estagnação das máquinas-dispositivo: o homem sem obra é a forma-de-vida que está contida na comunidade pensada ensaisticamente pelo autor. Pode-se conjecturar que tal comunidade proveniente da inoperosidade é simetricamente inversa ao paradigma de exceção denunciado pelo autor. Isso pelo fato de que, como observa Castro, a forma-de-vida é uma “categoria inversa e, ao mesmo tempo, simétrica à de *nuda vita* (vida nua)” (Castro, 2016, p. 195). Ou seja, se a forma-de-vida é o resultado da inoperosidade, substituindo a vida resultante da tensão dos polos das máquinas, o mesmo vale para a comunidade, que não mais se encontrará sob uma exceção, mas, talvez, num tempo propriamente messiânico, uma pós-história. A análise de Giacoia é fundamental para corroborar tal leitura: “A potência messiânica é pensada justamente como o que é capaz de romper a cadeia da necessidade cega, da reprodução perpétua da violência mítica” (Giacoia, 2018, p. 218). O tempo messiânico se apresenta como resultado do poder destituente, que possui paridade com a violência divina benjaminiana. Trata-se de outra figura da política, esta não mais fundada em um poder constituinte, mas destituente.

Observa-se o movimento de derivação do pensamento ético-político a partir da ontologia modal. Se o *ethos* exprime o caráter irreduzível do ser-assim, do *como* da ética, então os modos que constituem o ser são compreendidos como *ethos*, pois irreduzíveis até sua morte. Agamben afirma: “uma ontologia modal já não é uma ontologia, mas uma ética” (Agamben, 2017a, p. 201). Nestes termos, o operador conceitual agambeniano da forma-de-vida pretende exprimir esse *ethos* do ser modal, unindo a *zoè* e a *bios* em uma vida que é, em suma, possibilidade e uso habitual. Isso, pois o que está em questão na vida inseparável de sua forma é o próprio viver que, como visto, possui um ritmo e um fluxo, é um processo e um hábito: “a forma-de-vida é um ser em potência” (Agamben, 2017a, p. 234). Interessante notar que o autor,

diferentemente da proposta levantada em *O Aberto* sobre um caminho para interrupção da máquina antropogênica, ao final de *O uso dos corpos* parece reconhecer que, ao menos no que concerne ao evento antropogenético, não há que se falar em interrupção. Isso pelo fato de que a vida é potência e o pensamento característico da forma-de-vida é uma pura potência: “Isso significa que aquilo que chamamos de forma-de-vida é uma vida na qual o evento da antropogênese [...] ainda está em curso” (Agamben, 2017a, p. 234). Para o autor, o fator inaugural deste evento é a linguagem, ou a capacidade biológica do animal-humano para o desenvolvimento da língua complexa – linguagem que, portanto, encontra-se na base dos processos de subjetivação e dessubjetivação (Giacoina, 2018, p. 190).

Há, no entanto, uma peculiaridade no que concerne à antropogênese pensada a partir da forma-de-vida. Para o autor essa máquina irá girar no vazio, compreendendo o tornar-se humano do homem como evento jamais realizado, que jamais cessará de acontecer. Uma vida adequadamente política é orientada pela ideia de felicidade, e apenas pensável a partir da forma-de-vida, i. e., sem a cisão. O ser enquanto potência pura, enquanto forma-de-vida, mantém um nexos necessário com a noção de comunidade. Ou seja, ambos se identificam, pois, caso o ser fosse pensado estritamente como ato, como já sendo esta ou aquela coisa com identidade determinada, não haveria quaisquer comunidades, mas apenas “partições factuais”. Dito de outro modo, é apenas pelo fato de que o ser jamais se completou, de que é sempre um poder-ser, que algo como uma comunidade, ou uma sociedade substancialmente complexa, se torna pensável. Do contrário haveria apenas unicidade. A comunicação demonstra essa potência. Ela é mais do que apenas o comunicar algo, mas sim a atestação da comunicabilidade, da capacidade de exercício da linguagem. O que o autor busca é uma política não estatal, apenas possível com a estagnação da máquina jurídico-política e a forma-de-vida.

3. QUESTIONAMENTOS E REFLEXÕES: AS FRONTEIRAS DE AGAMBEN

Este capítulo se propõe investigar os limites, problemas e aporias que podem ser levantados no que concerne à filosofia agambeniana, principalmente aquela presente no empreendimento *Homo Sacer*. Ao final de *O uso dos corpos*, como foi possível observar, o autor desenvolve sua própria tese ontológica e política, ou seja, a ontologia modal, a forma-de-vida e a comunidade inoperosa. Agamben é um dentre vários autores – como Roberto Esposito, e Jean-Luc Nancy – a derivar um pensamento ético-político a partir dos estudos ontológicos, e o faz à sua maneira. Portanto, compreender as extensões e desdobramentos políticos de sua filosofia, de sua proposta, exige uma prévia elucidação das suas bases ontológicas e epistêmicas. Esse foi, em parte, o trabalho realizado anteriormente. O problema agora levantado é: quais as implicações da proposta de Agamben para a conjuntura política e democrática atual? Não se pretende aqui sobrepor ou resolver as aporias e limitações do autor; na realidade, a proposta é apenas assinalar alguns aspectos e sugerir caminhos alternativos para pesquisas futuras. A intenção, também, não é negar ou invalidar o trabalho de Agamben, pondo-o de lado em detrimento de outras construções. Agamben é um autor contemporâneo de grande valia, suas pesquisas são ricas e capazes de prover outras investigações e debates que o próprio autor deixa em aberto, como o próprio projeto *Homo Sacer*, que fica inconcluso (Agamben, 2017a, p. 10). Autores anteriormente mencionados, como Foucault, Arendt, Butler e Heidegger, reaparecerão de modo mais incisivo, pois agora a pesquisa movimenta-se para além do horizonte agambeniano. Críticas anteriormente apontadas serão melhor abordadas e elaboradas.

3.1. Sobre o cuidado (*Sorge*) heideggeriano

A estratégia de leitura do uso de si por Agamben percorre caminhos alternativos à tradição acima mencionada. Nesses termos, o autor aproxima-se de algumas correntes helenistas, em especial a epicurista e estoica. Ponto que fica evidente no momento em que relaciona *oikoiēsis* (familiaridade) e o uso de si (Agamben, 2017a, p. 77). Além disso é imprescindível a teoria dos inapropriáveis, pois auxilia Agamben a compreender o caráter médio – entre sujeito/objeto – derivado da *chresis*. Todo este arcabouço deságua na ontologia modal e na forma-de-vida, como apostas para uma política não governamental. Assim, o autor pretende circunscrever a tradição e evitar os erros provenientes da confusão entre uso e cuidado. Não se vale nem da ontologia aristotélica da substância, nem ainda da alma-sujeito foucaultiana.

Há, no entanto, uma aproximação entre Agamben e Heidegger, verificada na proximidade entre a ontologia modal e a ontologia fundamental. De todo modo, para o autor italiano Heidegger não foi capaz de identificar a relevância do uso; sua primazia ainda é eclipsada pelo cuidado (*Sorge*) – ao menos em *Ser e tempo*. Trata-se agora de compreender esse diálogo e o posicionamento de Agamben com relação ao pensamento heideggeriano. A crítica agambeniana a Heidegger se passa, em geral, sob os mesmos termos daqueles empreendidos anteriormente. Ou seja, Agamben pretende ressaltar uma faceta do uso não instrumental e reavivar sua primazia.

É a partir da relação do homem com o mundo que Agamben aproxima sua reflexão sobre a *chresis* ao pensamento de Heidegger. De início, o autor lembra a importância do cuidado (*sorge*)⁴⁷ para a ontologia fundamental – ressaltando sua diferença com relação à preocupação (*Besorgnis*). Agamben demonstra primeiramente a prioridade ontológica do cuidado na estrutura fundamental, na totalidade do ser-aí e como ele se articula, de início e no mais das vezes, com o uso – por exemplo na cotidianidade.

O cuidado⁴⁸ já foi anteriormente mencionado, mas carece de investigação. A primeira parte (seção) de *Ser e tempo*, denominada de “análise-fundamental preparatória do *Dasein*” tem por término o sexto capítulo que trata propriamente do cuidado, ou melhor do cuidado como ser do ser-aí. Isso significa que todas as estruturas preliminares do ser-aí, como o seus existenciais (ou existenciários) a utilizabilidade, o falatório, decaimento e o ser jogado no mundo, etc. confluem-se no cuidado enquanto totalidade originária do todo-estrutural. Vale lembrar a nidade ontológica do ser-aí, i. e., ele não pode ser compreendido a partir de propriedades, pois estas tendem a remeter a reflexão à categoria dos subsistentes. Deste modo, de início e no mais das vezes o ser-aí é o ente no qual o que está em jogo é o ser ele mesmo, enquanto existente, aberto ao mundo. Como visto, a constituição do ser-aí é aquela do projetar-se. Assim, o ser-aí está sempre *adiantado* com relação a si mesmo (Heidegger, 2014, p. 535).

⁴⁷ *Sorge* recebe, nas edições brasileira da obra *Ser e tempo*, traduções diversas como “cura” e “preocupação” – sendo esta última do Fausto Castilho que, de modo geral, norteia o presente trabalho. No entanto, tendo em vista não apenas o posicionamento majoritário dos comentadores, mas também e principalmente o sentido da argumentação que aqui vem sendo desenvolvida, opta-se pela tradução do termo *Sorge* como “cuidado”.

⁴⁸ O cuidado, como arranjo central do todo-estrutural do ser-aí, está presente tanto no modo de ser impessoal quanto pessoal, respectivamente impróprio e próprio, dinâmica dialética que, segundo Agamben, define a analítica do ser-aí (Agamben, 2017a, p. 66). Conforme Casanova: “o ser-aí impessoal também se concretiza a partir da dinâmica de realização do cuidado que ele é e tem de ser” (Casanova, 2017, p. 62). Deste modo, não é a presença do cuidado que faz do ser-aí próprio ou não, mas a forma de lida com esta estrutura – as diferenças serão abordadas conforme o caminhar da exposição, no entanto o ponto central se encontra na *indecisão* constitutiva do ser-aí cotidiano, jogado no mundo circundante e por ele determinado. Compreendida desta forma, a dialética do ser-aí mencionada por Agamben significa que o *próprio* nada mais é do que a captura modificada do impróprio, sendo o cuidado uma captura da “impropriedade do uso” (Agamben, 2017a, p. 66).

Como está sempre jogado no mundo e aberto a ele, este ser adiantado significa ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo, mundo este no qual sempre se é junto à entes intramundanos que vem ao encontro, num primeiro momento, no uso, na *ocupação* (Heidegger, 2014, p. 539). A familiaridade daí decorre. O ser-aí, no entanto, apenas alcança tal compreensão sobre si a partir da disposição da angústia, isso pelo fato dela trazer à luz a indeterminação ontológica do ser-aí, um ente que, sendo, está em jogo o seu próprio ser, precisando assumir de qualquer modo a responsabilidade pelo seu ser sendo (Casanova, 2017, p. 250). O cuidado mostra uma antecipação de si.

O que deve ser retido é que a primeira compreensão a acompanhar o ser-aí de início e no mais das vezes é o das atividades utensiliares - *ocupação*. Esta proporciona uma familiaridade a partir da manipulabilidade (*Zuhandenheit*) com o mundo utensiliar que o circunda, a totalidade conjuntural e o horizonte de sentido e de possibilidades. O mundo se abre atematicamente a partir da ocupação do ser-aí com os entes intramundanos e a totalidade-da-conjunção. Agamben amarra a polissemia da *chresis* ao afirmar que: “Na familiaridade com o mundo encontramos a pluralidade de sentidos e de formas, de ‘maneiras do em-ser’ (Weisen des In-Seins)” (Agamben, 2017a, p. 62). Para Agamben, Heidegger ainda visualiza o uso na esfera estritamente instrumental: “A familiaridade com o mundo tem sempre e necessariamente a ver com uma ‘servibilidade’” (Agamben, 2017a, p. 89). O autor sustentará que o “uso do mundo” é a relação imediata do ser-aí, pois, de início e no mais das vezes, o ser-aí está nele jogado, constituindo-o e por ele sendo constituído, o que no léxico heideggeriano representa uma familiaridade: ela é “imediata, porque nada a separa do mundo”. O ser-aí está “sempre sob o domínio das coisas que cuida” (Agamben, 2017a, p. 61). Todo este arcabouço se remete à construção que Heidegger realiza, mais precisamente, no § 22 de *Ser e tempo*, no qual trata dos utilizáveis intramundanos, i. e., do *Zuhandenheit*, ser à mão, ou ente à mão, ou ainda a utilizabilidade na qual o ser-aí sempre já se encontra. Seu modo da *ocupação* possui o “*caráter da familiaridade que não surpreende*”.

É no momento do ser-surpreendido no uso que se torna possível uma abertura rearticuladora da totalidade-da-conjunção, na qual se está inserido tanto o ser-aí quanto o ente subsistente, surgindo, assim, a possibilidade de uma nova significatividade (Heidegger, 2014, p. 305). A possibilidade de ruptura da manipulabilidade dos entes intramundanos, a surpresa face ao inutilizável, se dá a partir da angústia e outras tonalidades afetivas *fundamentais*. A angústia rompe com este estado-de-coisas familiar e atemático da primeira compreensão do ser-aí, momento em que o cuidado afirma sua primazia ontológica. A utilizabilidade se transforma em mera disponibilidade (*Vorhandenheit*), o que não significa seu desaparecimento do mundo.

Em realidade, ela proporciona uma modificação da lida do ser-aí para consigo e para com o mundo que o circunda. Abre-se, assim, uma dimensão mais originária que a familiaridade, i. e., a indeterminação ontológica. Como mostra Agamben: “é só depois que o aparente primado da familiaridade foi eliminado graças à angústia que o cuidado pode ser apresentado” como estrutura originária do ser-aí (Agamben, 2017a, p. 65). Conclui-se, portanto, que: o cuidado que abre o ser-aí ao seu modo de ser mais próprio apenas é conquistado a partir da tonalidade afetiva da angústia; tanto a angústia como o tédio aniquilam a manipulabilidade do ser-aí com o mundo e, conseqüentemente, sua familiaridade, remetendo-o à sua estranheza ontológica constitutiva; por fim, conforme Agamben: “O lugar originário do cuidado situa-se no não-lugar da manipulabilidade” (Agamben, 2017a, p. 65).

Agamben destaca que num ensaio de 1946, denominado *Der Spruch des Anaximander*, Heidegger busca “devolver ao uso a centralidade que em *Ser e tempo* lhe havia tirado em nome do cuidado”. Como se verá, esse será o caminho que aproximará Agamben da *oikeiosis*. Neste ensaio, Heidegger traduz *to chreon* como *der Brauch*, por sua vez, “o uso”. A função ontológica do uso é de fundamental importância pois nomeia a diferença entre ser e ente – diferença ontológica já presente em *Ser e tempo*. Ordinariamente, compreende-se o uso no sentido utensilial, do servir-se de algo. Entretanto, Heidegger buscará enaltecer uma esfera da fruição, não propriamente instrumental, do uso, como “deixar estar presente algo de presente como presente”. Assim, misturando terminologia latina com alemã, o *Bruchen-frui* não significa um comportamento humano de simples usufruto, mas sim o modo como o próprio é como relação com o ente presente – não se trata de uso instrumental, pois aplicado à relação com um “ente supremo”, por exemplo deus (Agamben, 2017a, p. 68). Entretanto, Agamben observa que Heidegger remete esse uso, a relação com o ente presente, à *energeia* aristotélica, portanto, incorrendo no mesmo erro de Aristóteles ao subsumir o uso ao ser-em-obra. Como se verá na seção seguinte, Heidegger tentará evidenciar outra esfera do uso, diversa daquela da instrumentalidade a partir de dois textos: *A origem da obra de arte* e *A questão da técnica*. Agamben rejeitará ambos empreendimentos – posteriores à *Ser e tempo* – pelo fato de se basearem no movimento epocal do ser, ou seja, no jogo de desvelamento-velamento. Isso remete à compreensão heideggeriana da *aletheia* grega em termos de fazer surgir algo, trazer à superfície, remetendo-se à *poiesis* e, para Agamben, ao ser-em-obra (*energeia*) que tanto busca evitar. A filosofia do uso não trabalha com a perspectiva de realização daquilo que se encontra oculto. Para Agamben, não deve haver no uso uma efetivação, mas sim uma inoperosidade. Cabe, entretanto, questionar até onde tal empreendimento auxilia à compreensão da conjuntura política contemporânea.

Como é possível notar, o principal ponto de distinção entre o uso de si agambeniano e o cuidado ontológico heideggeriano se encontra na familiaridade. Agamben busca exaltar a familiaridade constituinte do uso de si e do hábito a partir do pensamento estoico. Segundo o autor: “o uso de si coincide com a *oikeiosis*”. E prossegue de maneira sugestiva: “*O si nada mais é do que o uso de si*”; logo em seguida: “*Familiaridade e relação consigo são a mesma coisa*” (Agamben, 2017a, p. 76). O autor italiano possui consciência da natureza epistêmica dessa familiaridade, i. e., não se trata de um conhecimento de si racional, mas sim imanente ao uso de si. Ou seja, em um léxico heideggeriano, a *oikeiosis* destacada por Agamben pertence a um momento a-temático: “*o si conhece-se por meio da articulação de uma zona de não conhecimento*” (Agamben, 2017a, p. 77). Diferente é a dinâmica heideggeriana do cuidado, como visto. Agamben não está preocupado com uma possível abertura ontológica mais originária, que ressignificaria o mundo circundante do ser-aí, abrindo-o à sua nidade ontológica. Não há, em última análise, uma “dialética” da analítica existencial em Agamben. Dito de outro modo, não há o processo antropogênico do inautêntico ao autêntico, do impessoal (a-gente) ao pessoal e próprio. Isso significa que Agamben pensará algo como uma responsabilidade ontológica a partir de outras bases, como se verá, ainda heideggerianas. Entretanto, evitando essa dualidade dos modos de ser do ser-aí.

3.2. Instrumento animado e responsabilidade ontológica

A presente seção tem por objetivo analisar como, a partir de suas respectivas ontologias, é possível tanto para Agamben quanto para Heidegger pensar uma ética, ou mais precisamente uma responsabilidade alinhada à alteridade. Tal investigação deixará mais evidente as diferenças entre a ontologia modal agambeniana e a ontologia fundamental heideggeriana e, conseqüentemente, as possíveis divergências ético-políticas – uma vez que derivadas de uma ontologia. Como se concluirá na presente seção, apesar de Heidegger não haver desenvolvido quaisquer trabalhos voltados à filosofia política, mesmo concernentes à ética, parece ser possível extrair da ontologia fundamental sujeitos identitários, i. e., capazes de produzir uma identidade derivada da apropriação do impessoal. Por sua vez, a ontologia modal agambeniana, e sua forma-de-vida, corroboram uma comunidade de sujeitos sem identidade, sujeitos inoperosos que devem se nortear pela felicidade e pela culpa inerente do existir enquanto possibilidade e potência.

Heidegger buscará encontrar outra face da técnica no ensaio *A questão da técnica*. Dito de forma mais explícita, o autor sustenta que, para encontrar a essência da técnica, é necessário

desvencilhá-la da instrumentalidade e, portanto, do uso teleológico – voltado a uma finalidade específica. Como bem aponta Heidegger, técnica e a essência da técnica são coisas distintas. Preliminarmente, e sem a correta distinção acima mencionada, a tradição apresenta duas respostas para a essência da técnica: que ela é meio para um fim; ou uma atividade humana. Ambas “pertencem reciprocamente uma à outra”, denominadas de “determinação instrumental e antropológica da técnica”; elas não são incorretas, mas sim insuficientes, pois não atingem o cerne da questão (Heidegger, 2018, p. 12/13). Heidegger buscará demonstrar que as quatro causas aristotélicas estão presentes no âmbito da produção e do produzir, pois a causalidade deve ser compreendida como um movimento de “deixar surgir” e “vir à presença”. Dito explicitamente, a causalidade mostra a adequação entre o resultado que emerge e os procedimentos através dos quais este resultado vem a ser. A *poiesis*, enquanto um produzir, é então um desvelamento (Duarte, 2009, p. 210). Portanto, a técnica não deve ser compreendida como simples meio, ou seja, Heidegger busca fugir à instrumentalidade e ao uso teleológico, pensando-a como uma forma de desencobrimento, desvelamento (Heidegger, 2018, p. 17). Segundo Agamben, tal leitura ainda é insuficiente para um uso de si inoperoso, pois a *poiesis* significa transformar algo do não ser para o ser, um pro-duzir. Mesmo a técnica pensada por Heidegger se encontra nessa esfera da a-letheia como desvelamento e pro-dução (Agamben, 2017a, p. 92).

Assim como Heidegger relembra a doutrina de Aristóteles das quatro causas, Agamben evidencia uma quinta e intermediária causa, desenvolvida pelos filósofos medievais, e que nasce por uma espécie de desdobramento da causa eficiente (*causa efficiens*), denominada causa instrumental (*causa instrumentalis*). O que a define é propriamente a ação do instrumento específico aplicado para determinada finalidade – por exemplo, o machado (instrumento) utilizado pelo carpinteiro (causa eficiente) para produzir uma cama (causa final). Este conceito cinde a causa eficiente em dois: a do instrumento e da causa principal, garantindo deste modo um estatuto autônomo à instrumentalidade (Agamben, 2017a, p. 94). Isso denota uma importante modificação na forma moderna de racionalidade com relação à clássica. A obra (*ergon*), enquanto ser-em-ato, era propriamente o fim do instrumento⁴⁹. Com a causa

⁴⁹ É possível extrair um exemplo elucidativo a partir de Foucault. Segundo esse autor, a obra (*ergon*), tanto na arte quanto na prática, não está na “manipulação dos instrumentos”, mas sim no objeto que se deseja realizar. Como bem demonstra: “o *ergon* do arquiteto não consiste na argamassa que ele mistura, mas no templo que constrói”. O mesmo, segundo Foucault, pode se aplicar à relação sexual – nesse contexto muito influenciado pelo estoicismo, antes da pastoral cristã – que funciona como instrumento para desenvolver as relações afetivas simétricas na vida conjugal (Foucault, 2014, p. 227). Ou seja, tais relações sexuais não possuíam uma autonomia, um sentido próprio, voltado exclusivamente ao prazer, mas, em realidade, era um instrumento para fortalecimento dos vínculos externos, i. e., do casamento.

instrumental o instrumento enquanto tal possui um fim intrínseco e, por outro lado, uma finalidade extrínseca, ou seja, o seu fim não é o *ergon* produzido, mas há uma esfera independente deste (Agamben, 2017a, p. 96). O autor italiano aponta que tal percurso foi esquecido por Heidegger que, por sua vez, não se deu conta do resto instrumental do uso e da técnica que estava em questão em sua análise.

É precisamente tal ruptura ou cisão, provocada com o desenvolvimento da *causa instrumentalis*, que permite apontá-la como uma primeira conceptualização da tecnologia. Deste modo, lança-se o questionamento sobre o “instrumento animado”, sendo uma outra face da “servibilidade”. A causa instrumental garante sua independência com relação às causas aristotélicas precisamente no contexto da técnica. Conforme Agamben: “*A técnica é a dimensão que se abre quando a operação do instrumento se tornou autônoma [...]*” (Agamben, 2017a, p. 97). Isso reverbera na própria noção de uso. Diferentemente da *chresis*, na qual ocorria a indeterminação entre sujeito e objeto, agora passa-se a uma hierarquização entre as causas em consequência da instrumentalidade. É devido à causa instrumental que surgirá na esfera humana algo assim como utilidade e instrumento animado, modificando-se “o modo pelo qual o homem moderno entenderá seu fazer na modernidade”. Como exemplo, Agamben resgata a causa instrumental a partir da teologia, dos sacramentos. Nesses, o próprio celebrante (o padre ou o ministro, por exemplo) é um instrumento animado de uma operação que tem como agente principal Cristo. A obra operante é a ação do instrumento animado que tem como resultado a obra operada, ou seja, o efeito, mas que, por sua vez, é independente da condição do celebrante, uma vez que este é apenas instrumento para o governo do mundo pelas mãos de Deus.

Os desdobramentos disso são relevantes. No que concerne ao exemplo mencionado, Agamben destaca o paradigma da técnica superior, expressamente a *technologia sacra*. Isso simboliza os primórdios do maquinismo que se desenvolverá na modernidade. Destaca-se que, tanto a máquina quanto o instrumento animado possuem esta margem de independência do ator principal que, na realidade, deve mesmo saber executá-los de maneira correta a fim de alcançar o resultado devido. Dito de modo expresso, o instrumento animado tem sua responsabilidade moral destituída, uma vez que é simples causa instrumental, ou seja, responsável é apenas o ator principal. Pensando no paradigma de exceção nacional-socialista alemão e os *Lager* nazista, seus operadores poderiam ser compreendidos como instrumentos animados para determinada causa final, escusando-se de culpa e responsabilidade moral e jurídica (após o fim da guerra, em seus julgamentos). É talvez neste sentido que Agamben trata do demoníaco: “o demoníaco deles [Kafka e Walser] não é um tentador, mas um ser infinitamente suscetível de ser tentado” (Agamben, 2017d, p. 38). Logo em seguida o autor lança o nome de Eichmann

enquanto “homem absolutamente banal”, tentado pelas potências do “direito e da lei”, melhor dizendo, absorvido no discurso planejado, proveniente do paradigma de exceção ali instaurado. Destaca-se que não se pretende produzir excusas com relação às ações moralmente dúbias de tais “instrumentos animados”, mas apontar o impacto da técnica e seus desdobramentos modernos na investigação ontológico-política.

Agamben destaca onexo entre o instituto jurídico da escravidão antiga e a técnica moderna no âmbito do instrumento animado. Os gregos utilizavam a escravidão enquanto forma que lhes garantisse a abertura à vida política, o que lhes assegurava, em grau relevante, a própria qualidade de “humano”; por outro lado, os modernos se utilizam do maquinismo e do instrumento animado a fim de dominar as forças da natureza, i. e., o homem enquanto elemento apartado do mundo natural, em suma. O escravo antigo é, neste sentido, modelo originário do instrumento animal moderno, este com vínculo intrínseco à técnica moderna. Dito de outro modo: “a escravidão está para o homem antigo assim como a técnica está para o homem moderno” (Agamben, 2017a, p. 101). A dinâmica antropogênica é aqui clara. A vida nua, compreendida como a vida do *homo sacer* e, por sua vez, enquanto o resto ou o resultado da máquina ontológico-política, é o ponto em comum de ambos os modelos acima investigados. De um lado, o escravo antigo é a animalização do homem, ou o animal humano, uma vida animal aplicada ao homem; por outro lado, no caso da modernidade e da técnica, o que se verifica é a aproximação do homem ao âmbito do inorgânico, i. e., o surgimento do homem-máquina, este se afastou do organismo, do animal, em suma, da própria natureza, buscando transcender, a partir deste novo modo do uso, a própria existência natural, em última análise, uma proposta de fuga do mundo, da Terra. Para o autor, é precisamente essa liberação do campo da vida natural, biológica e, portanto, da escravidão, que permitiu a aproximação e surgimento da técnica moderna, do instrumento vivo (Agamben, 2017a, p. 102).

O autor ainda ressalta uma hipótese relevante. Pensando na simetria entre escravidão e técnica moderna, como que havendo aí umnexo constitutivo, aquele do uso do corpo e da antropogênese, então “a hipertrofia dos dispositivos tecnológicos” produz uma nova forma de escravidão – lê-se aqui uma nova figura empírica do *homo sacer*. Impõe-se pensar, portanto, a relação da técnica moderna com o homem. Heidegger, sem mencionar a escravidão antiga e, conseqüentemente, sem determinar um vínculo entre esta e a técnica, chega a resultados similares aos que Agamben propôs. Como visto, a técnica tem a capacidade do desvelamento, que ocorre pelo movimento de produção. A técnica moderna, no entanto, não se desenvolve numa produção no sentido de *poiesis*, mas sim no de uma exploração que submete a natureza, inclusive sob um regime de aperfeiçoamento, no sentido de “o máximo de rendimento possível

com o mínimo de gasto” (Heidegger, 2018, p. 19). Aquilo que se encontra disponível é compreendido como subsistente (*Bestand*), ou seja, o autor busca ressaltar uma alteração de movimento em prol do desvelamento proveniente da técnica moderna, que tem por base a exploração. Assim é o exemplo do rio Reno e da usina hidrelétrica nele instalada. Pela ótica da técnica moderna, o rio Reno está instalado na usina, assim, o rio é pela essência da usina, para a produção de energia; dito de modo expresso, o Reno passa a ser um dispositivo, é tratado como um subsistente (Heidegger, 2018, p. 20). Remetendo-se ao homem como o autor de tal exploração, deve-se questionar em que medida este possui em seu poder a técnica moderna. O que Heidegger mostrará é que o próprio homem, disposto no mundo, pertence a ela enquanto subsistente; no entanto, não se subsume por completo, i. e., não se reduz à mera subsistência. Na relação do homem com a moderna tecnologia parece haver o surgimento de uma espécie de círculo vicioso que lembra o círculo desinibidor do animal: “Quanto mais se quer dominar a técnica, tanto mais ela escapa ao controle e reaviva a vontade humana de controlá-la numa espiral de consequências imprevisíveis” (Duarte, 2009, p. 208).

No que concerne à técnica e ao ser-aí, a partir de Heidegger, o homem acredita no seu controle sobre a totalidade tecnológica, uma vez que enxerga nela o instrumento para o domínio da natureza, compreendida nos termos da exploração. No entanto, a técnica moderna, enquanto desvelamento da totalidade dos entes e, portanto, como uma maneira de abertura do mundo, o abre preliminarmente e por inteiro sob a chave de tal exploração. Deste modo, o homem enquanto ser-do-interior-do-mundo apresenta-se sob a lógica da técnica moderna, i. e., absorvido no modo da exploração e da composição (*Gestell*), esta que deve ser compreendida como o elemento que possibilita uma reunião da subjetividade do homem ao redor da moderna tecnologia. Dito explicitamente, ela é “o apelo de exploração que reúne o homem a dis-por do que se des-encobre como disponibilidade [subsistência]” (Heidegger, 2018, p. 23). A composição (*Gestell*) pode ser interpretada como uma “subjetividade incondicionada”, ou seja, uma racionalidade imprópria que, de início e no mais das vezes, fornece uma determinada forma de abertura do mundo ao ser-aí. Para Casanova, “o destino do ser-aí na era da técnica é entregar a si mesmo à essência da composição” (Casanova, 2012, p. 208). Segue importante passagem de Heidegger, na qual sintetiza seu diagnóstico sobre a relação acima tratada:

Entretanto, hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo, isto é, com a sua essência. O homem está tão decididamente empenhado na busca que a com-posição pro-voca e ex-plora, que já não a toma, como um apelo, e nem se sente atingido pela ex-ploração. Com isto, não escuta nada que faça sua essência ex-sistir no espaço de um apelo e por isso, nunca pode encontrar-se, apenas, consigo mesmo. (Heidegger, 2018, p. 30)

Com isso, compreende-se que, por perspectivas e caminhos argumentativos diferentes, tanto Heidegger quanto Agamben convergem num ponto em comum: uma preocupação com a técnica moderna e seus desdobramentos na esfera do homem e, conseqüentemente, da política. Do mesmo modo, as soluções que ambos os autores levantam, a fim de libertar da técnica a faceta da instrumentalidade, mais propriamente moderna, também divergem num primeiro momento. Por um lado, Agamben busca ressaltar um caráter improdutivo do uso, momento em que desenvolve seu conceito de inoperosidade. Por outro, Heidegger caminha em direção à essência da técnica, que não possui nada de técnico, mas sim um movimento epocal do ser; como afirma Casanova, o interesse do autor é encontrar uma “técnica como modo possível de abertura do ser.” (Casanova, 2012, p. 204).

Tanto a qualidade de instrumento vivo/animal quanto a impossibilidade do homem ou ser-aí de encontrar-se consigo mesmo são, em realidade, resultados do arranjo moderno da técnica, acima analisado. O ponto em comum que se pretende sustentar aqui é o *homo sacer* enquanto conceito metafísico capaz de esclarecer tal realidade. Além disso, conforme concluído no capítulo anterior, o *homo sacer* transpassado pelo estado de perturbação animal, i. e., sua disposição aberta a um fechamento, fica agora ainda mais evidente com o advento da análise sobre a técnica moderna: o ser-aí que de saída compreende os entes, as conexões conjunturais e os horizontes de sentido a partir do uso e, apenas em um segundo momento, teoreticamente (Casanova, 2017, p. 64), encontra-se disposto em determinado desvelamento realizado previamente sob a chave da técnica moderna, que interpreta os entes intramundanos – incluindo-se o próprio ser-aí – como subsistência que, ao se desvelar, deve ser, pela composição, dis-posta e explorada; dito de outro modo, “o ser de todos os entes aparece aqui como fundo de reserva” que alimenta “a voracidade da dinâmica da vontade técnica” (Casanova, 2012, p. 206). Agamben pensará tal arranjo estritamente em termos antropogênicos, ou seja, trata-se de pensar o *homo sacer* como instrumento (in)animado.

É relevante apontar os problemas que a técnica moderna pode acarretar ao âmbito do humano e da política – por exemplo a uniformidade que Arendt levanta, caracteristicamente antipolítica⁵⁰. Sob a lógica da técnica moderna, o ser-aí encontra-se absorvido radicalmente,

⁵⁰ Como dito no capítulo anterior, a sociedade humana é tanto formalmente quanto substancialmente complexa, exatamente pelo fato de não estarmos fadados à disposição da perturbação, como o animal; a *nossa* natureza animal é precisamente a indeterminação ontológica que nos constitui enquanto poder-ser e, assim, permite significar de maneiras diversas os fenômenos do mundo, produzindo cultura e, necessariamente, uma tradição viva. Apenas assim a política se faz possível e necessária. Para a autora, a ação e o discurso são os modos a partir dos quais os seres humanos se mostram para outros seres humanos como *humanos* e não como objetos físicos; a vida sem ação e discurso “é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens.” (Arendt, 2020, p. 219). Dito isso, a uniformidade predominante nas sociedades que se baseiam no trabalho e no consumo é “basicamente antipolítica” (Arendt, 2020, p. 265).

não observando seu próprio ser-aberto, que é de início e na maioria das vezes, como poder-ser, transformando ou interpretando si mesmo como um subsistente ou “fundo de reserva” (Casanova, 2012, p. 212). Trata-se de aprofundar algo já mencionado: a responsabilidade ontológica. A temática da culpa ontológica e da alteridade presente na analítica do ser-aí derivam naturalmente. O ser-aí, enquanto ser-no-mundo, é de início e sempre um ser-com outros seres-aí (Duarte, 2002, p. 163). Por esta característica do ser-aí já é possível notar a alteridade que pode se desenvolver; no entanto, esta mesma característica, quando pensada de maneira impessoal, remete-se à noção do a-gente (*Das-man*), que tem por ação aliviar o peso existencial do ser-aí, o chamado alívio-de-ser (*Seinsentlastung*). A pergunta pelo *quem* do ser-aí remete, a partir da análise imprópria do ser-aí ao a-gente que, por sua vez, sendo todos, é *ninguém*, ou, dito de outro modo, é o ser-um-entre-outros e, portanto, não contempla a singularidade própria do ser-aí que se é (Heidegger, 2014, p. 367). Não é possível adentrar, por este caminho, ao tema da alteridade. Este apenas torna-se possível a partir da análise pessoal/própria do ser-aí. Conforme Heidegger:

Se um homem existe, ele já está transposto enquanto um existente para o interior de um outro homem; mesmo que não haja faticamente nenhum outro homem por perto. Por isto, o ser-aí do homem significa – não exclusivamente, mas entre outras coisas – ser transposto para o interior de outros homens. O poder-transpor-se para o interior de outros homens como um acompanhamento deles, do ser-aí neles, já sempre acontece em virtude do ser-aí do homem – enquanto ser-aí. Pois ser-aí significa: *ser-com os outros*; e, em verdade, sob o modo de ser-aí, isto é, coexistir. [...] O ser-com... pertence à essência da existência do homem, ou seja, à essência de cada homem singular (Heidegger, 2011, p. 264).

No entanto, mesmo no âmbito da cotidianidade e do impessoal, a alteridade já está presente, mas de um modo que se pode denominar *deficiente*. Jogados no mundo, encontramos no âmbito de uma familiaridade com este, e os outros no interior deste mundo se apresentam, num primeiro momento, sob o manto de tal familiaridade, ao ponto de não haver aí uma singularização e propriamente diferenciação entre os sujeitos, ou seja, manifestam-se como a-gente. Como afirma Duarte: “se trata aí de outros que podem ser substituídos por quaisquer outros, dos quais eu não me distingo e que não se distinguem de mim mesmo” (Duarte, 2002, p. 164). Deste modo, a alteridade resta deficiente, uma vez que o outro, quando muito, é reconhecido como o outro subsistente, conforme a lógica da técnica moderna. Em termos arendtianos, o que se verifica é uma absoluta conformidade e uniformização do ser-aí absorvido no fluxo da técnica moderna, transpassados, no mais das vezes, pela disposição da perturbação, que apenas possibilita a abertura ao fechamento. A problemática ético-política torna-se, agora, ainda mais clara: se Arendt atesta que a uniformidade é antipolítica, e se,

conforme visto, na cotidianidade paira uma alteridade deficiente, que reconhece o outro como puramente subsistente, principalmente sob a chave da técnica moderna, conclui-se daí uma ética propriamente deficiente, para não dizer antiética em sua raiz, pois, o próprio modo de desvelamento do outro enquanto um mero subsistente.⁵¹

Vale observar que, de início e no mais das vezes, enquanto ser-aí nos encontramos no modo do impessoal. De modo expreso, o ser-aí sempre compreende o mundo e a si mesmo a partir dos pré-conceitos que estruturam o mundo mesmo, aquele “inobjectal” regido por tradições etc. Apenas posteriormente é que se desenrola um processo hermenêutico, contínuo, em realidade – círculo hermenêutico – que reinterpreta e modifica a significatividade dos fenômenos intramundanos. Ao afirmar que o ser-aí cotidiano tem sua responsabilidade de existir transposta para o a-gente – ao ninguém – quer-se afirmar que “as minhas escolhas e decisões são determinadas pelo si-impessoal que eu sou na cotidianidade, de modo que ‘fica indeterminado quem propriamente escolhe’” (Duarte, 2002, p. 169). O mundo cotidiano, circundante, possui uma estrutura normatizante e normalizante dos comportamentos dos seres-aí jogados em seu interior. Todos os nossos modos de ser, i. e., a relação utensiliar, a coexistência com outrem, são já determinados por um horizonte prévio de sentido que norteia – normatiza e normaliza – as ações cotidianas (Casanova, 2019, p. 64). Portanto, a terceirização da responsabilidade de ser significa, especificamente, a indecisão que paira sobre as condutas cotidianas do ser-aí, uma vez que estas já se encontram previamente decididas pelo mundo circundante. Além disso, a decisão sobre o ser-que-se-é, aquele que está constantemente em jogo no poder-ser, relegada ao a-gente, significa que, propriamente, ninguém decide, pois tudo já está previamente normatizado para tal modo de conduta: “Na cotidianidade mediana, ninguém é um eu, porque todos são os outros, o a gente, o impessoal” (Casanova, 2019, p. 65).

O que se enuncia aqui, portanto, é apenas a possibilidade existencial de que o poder-ser que o Dasein “é” se feche numa interpretação de si que apenas se compreende enquanto realidade mundana que se esgota nos seus afazeres e preocupações diárias consigo e com os outros. Em outras palavras, *na medida* em que permanece enfeitado pelo “mundo comum” da coexistência cotidiana ocupada e preocupada, o Dasein exime-se continuamente de “vir a si mesmo”, mantendo, assim, encoberta a

⁵¹ A obra *Nós* (1924) de Ievguêni Zamiátin, um romance distópico, elucida muito bem a completa dissolução da singularidade no a-gente, ou, no caso, *nós*. O romance se passa em um mundo fechado, sob a égide de um governo totalitário denominado Estado Único que controla, a partir da denominada “Tábua das Horas”, todos os passos e ações dos sujeitos no decorrer do dia, o tempo dedicado a cada atividade etc. Do mesmo modo, não há singularidades, mas apenas o *nós*, uma comunidade fechada em si. Tudo é calculado, quadrático, racionalmente lógico, matemático, nada deve ser imprevisível, todos agem e devem assim continuar a agir de forma previsível. Não há liberdade, pois esta é o obstáculo à felicidade. Em *Nós*, os “cidadãos”, que não se denominam como pessoas, mas sim “números” – tanto é que os nomes são codificações, como D-503, o protagonista – optaram pela felicidade, ou seja, excluíram a liberdade.

indeterminação ontológica de sua existência, que não pode ser resumida àquilo que já se diz cotidianamente sobre ela na publicidade. (Duarte, 2002, p. 171).

A esse modo de ser do ser-aí denomina-se *decadência* (*Verfallen*) (Heidegger, 2014, p. 493), presente no estatuto ontológico-político do *homo sacer*, sendo este, conseqüentemente, o ponto que permite estabelecer os riscos ético-políticos do paradigma de exceção. Heidegger nomeia o movimento da decadência na qual o ser-aí constantemente se afasta de seu entendimento de ser, i. e., da dimensão da possibilidade de projetar as possibilidades próprias, de *redemoinho* (*Wirbel*). É necessário recuperar a responsabilidade ontológica de existir do ser-aí, o que se realiza a partir do *chamado da consciência*. Este é um dos pontos centrais de Heidegger na segunda parte de *Ser e tempo*: a busca pelo todo da estrutura do ser-aí apenas se faz possível com o advento da temática da morte e da conquista do ser-aí pessoal/próprio. O chamado da consciência e à consciência de si não é, de maneira alguma, um recurso operado aleatoriamente por Heidegger a fim de possibilitar o prosseguimento da obra; muito pelo contrário, trata-se de um elemento completamente imbricado, pertencente intrinsecamente à estrutura de *Ser e tempo*, uma vez que é responsável por conectar inúmeros elementos, por exemplo: a conquista do ser-próprio sobre o ser-impróprio; a disposição fundamental da angústia à responsabilidade ontológica e à culpa originária do ser-aí. São as tonalidades afetivas fundamentais que, ao afinarem o ser-aí, possibilitam o surgimento ou a escuta do chamado da consciência, uma vez que são elas que rompem a familiaridade do mundo circundante e colocam o ser-aí de encontro com sua estranheza ontológica (Duarte, 2002, p. 176).

Este chamado da consciência – que é possível uma vez que a absorção no mundo cotidiano impessoal não é jamais absoluta, ou seja, o estranhamento do ser sempre o persegue, bem como pela afinação a partir das disposições fundamentais da angústia e do tédio – é, na realidade, um apelo ou chamado do cuidado (*Ruf der Sorge*). Para André Duarte, em resposta à escuta e ao chamado da consciência “surgirá uma figura do humano que prima por sua extrema humildade e passividade, sinais fundamentais da irrupção do outro em si mesmo, que desfaz o primado da impropriedade cotidiana” (Duarte, 2002, p. 177). Para Casanova, é principalmente em contextos morais – na presença da voz exortativa e de advertência – que o chamado da consciência tem seu campo mais fértil de atuação (Casanova, 2019, p. 78). O que é expresso pelo apelo da consciência nada mais é do que o débito originário que o ser-aí possui consigo mesmo, tendo em vista o seu caráter de poder-ser. É desta forma que Heidegger consegue amarrar toda a estrutura ontológica do ser-aí, justificando a primazia do cuidado em sua analítica existencial. Mas como é possível pensar uma responsabilidade ontológica, não deficiente, a partir de Agamben?

Agamben realiza outro movimento, destacando outros elementos ontológicos e trabalhando a técnica por um modo distinto. A *causa instrumentalis*, destacada pelo autor, é o fator ontológico técnico responsável pelo instrumento (in)animado e, por sua vez, pela destituição da responsabilidade moral própria – terceirizada ao ator principal. Há uma aproximação entre o *homo sacer* e a máquina no paradigma da técnica moderna, deste modo, tal paradigma agambeniano pode ser lido como um ente inanimado. Sendo inanimado, o *homo sacer* tem ressaltado o caráter de mera subsistência. Todo o trabalho de destruição da noção de uso, sedimentado pela tradição, busca sublinhar um uso de si que não se remeta à subsistência, ou, por um léxico heideggeriano, à exploração de si. Expressamente, o uso de si que Agamben desenvolve pretende contornar o uso instrumental e teleológico do corpo, portanto, caminhando na direção contrária à moderna técnica. De todo modo, não fica exatamente evidente como o autor pretende sustentar tal proposta. Ou seja, como é que, se mantendo na familiaridade (*oikeiosis*) por sua vez a-temática ou irracional, bem como exercendo um uso habitual de si, o sujeito pode efetivamente evitar transmutar-se em subsistente?

Um ponto deve ser ressaltado: Agamben aproxima a contemplação ao uso. Do mesmo modo que o uso não possui um sujeito e um objeto delimitados – como visto, rompe-se a dualidade sujeito/objeto – a contemplação também não tem sujeito, pois ele se “dissolve integralmente” na ação, e nem objeto, pois se contempla a própria potência da obra (Agamben, 2017a, p. 86). Isso significa que Agamben opõe contemplação e conhecimento, apostando naquela: “Contra o prestígio do conhecimento em nossa cultura, é sempre conveniente lembrar que a sensação e o hábito, assim como o uso de si, articulam uma zona de não conhecimento” (Agamben, 2017a, p. 87). Deste modo, o manter-se na familiaridade apenas se justifica ao apostar na contemplação – talvez na *vita contemplativa* – como operador de rompimento com a técnica moderna e, conseqüentemente, a subsistência do homem. A contemplação, por sua vez, é o caminho a partir do qual o autor sustentará o primado da “afetibilidade” sobre a “personalidade” – oposição acima observada. Por afetibilidade Agamben compreende um modo impessoal de existência que aponta para a “simples capacidade orgânica de sermos afetados sem consciência nem personalidade”. Deste modo, Agamben contorna alguns operadores ontológicos heideggerianos, principalmente a “dialética” do ser-aí e as tonalidades afetivas *fundamentais* que abrem o ser-aí para sua propriedade, o poder-ser próprio.

De todo modo, pensar uma responsabilidade ontológica em Agamben apenas é possível a partir da ontologia modal. Na realidade, a própria contemplação agambeniana parece partilhar o caráter médio da filosofia medial, presente na modalidade. Além disso, a contemplação também parece ser uma noção conjuntiva da vida nua e da vida política. Isso decorre quando

Agamben trata de Plotino e suas obras clássicas. Para este autor, seria possível pensar uma contemplação gerada e produzida por uma *physis* (natureza). Por sua vez, Agamben identifica nesse caráter contemplativo da *physis* uma transformação da própria “ideia de vida natural (*zoè*). Ele não define mais essa vida como um conjunto heterogêneo de funções que podem ser separadas e divididas – como faz Aristóteles – mas destaca o caráter unitário do fenômeno vital, uma “contemplação vivente” (Agamben, 2017a, p. 242). Tal unidade também deve ser pensada com relação à vida e ao pensamento, tão caros a Agamben, pois constituintes da ontologia modal, i. e., o pensamento em sua pura potência é o que permite uma forma-de-vida. Como mencionado, a felicidade é o objeto buscado incessantemente pela comunidade agambeniana e pelo sujeito inoperoso. A vida feliz é “uma vida que não possui sua forma como parte ou como qualidade, mas é essa forma”. A proposta do autor pode ser sintetizada no seguinte trecho: “Precisa e unicamente é a esse *bios* e a essa *zoè* transfiguradas dessa maneira que competem os atributos da vida política: a felicidade e a autarquia, que, na tradição clássica, se fundavam sobre a separação entre *bios* e *zoè*” (Agamben, 2017a, p. 246).

A responsabilidade ontológica em Agamben aparece a partir do caráter de possibilidade, compartilhado entre a ontologia modal e a ontologia fundamental. Como foi visto, este traço aproxima o autor italiano de Heidegger. A forma-de-vida é pensada estritamente como modos de existência que, por sua vez, decorrem das possibilidades do sujeito e suas escolhas. Há em Agamben um poder-ser ontologicamente constituinte da forma-de-vida. Isso significa que não há uma substância ou uma essência ontológica do homem para além de sua existência pensada inteiramente como potência e jamais como ato, ou seja, uma existência inoperosa (Agamben, 2017d, p. 45). Agamben destaca nessa vida sem obra um débito ontológico: sendo pura potência (de ser e de não ser) o homem está sempre em débito, há sempre uma “má consciência” não derivada de qualquer ato culpável ou de qualquer conduta ôntica. Há sempre uma falta inerente ao homem e que caracteriza sua inoperosidade. A ética e a política agambeniana não devem jamais sufocar tal débito. Como bem aponta o autor, o “único mal” consiste em reprimir essa culpa, esse débito com o existir (Agamben, 2017d, p. 46).

Por sua vez, a comunidade de Agamben é povoada por sujeitos destituídos de identidade própria. Para o autor, os homens não devem procurar por uma identidade e individualidade a partir da forma imprópria e apropriá-la, mas aderir plenamente à impropriedade, produzindo uma “singularidade sem identidade”, uma “comunidade sem pressupostos e sem sujeitos” (Agamben, 2017d, p. 61). Tais afirmações parecem de acordo com a proposta geral da ontologia modal e a forma-de-vida: “constitui como forma-de-vida, na qual *zoè* e *bios*, vida e forma, privado e público, entram num limiar de indiferença, e o que está em questão já não é a vida

nem a obra, mas a felicidade” (Agamben, 2017a, p. 277). É possível questionar a viabilidade da proposta de Agamben no que concerne à análise política concreta. Por exemplo, o limiar de indiferença entre privado e público é interessante para uma organização política? Uma comunidade sem sujeitos singulares ou sem identidade efetivamente contorna problemas ético-políticos? Não seria arriscado, uma vez que essa proposta poderia se remeter, por um lado, a um comunitarismo – como aquele nazifascista – que sobrepõe identidades individuais e fragiliza o aspecto do agir democrático ou, por outro lado, a um individualismo que não reconhece categorias sociais para além do puro sujeito e sua ação subsistente? Tal aposta não acarretaria o fomento à estagnação da própria práxis política, institucional ou não? Tais questionamentos corroboram para o afastamento da leitura exegética de Agamben, destacando outros caminhos que possam complementar o arcabouço teórico agambeniano, produzindo propostas para uma resolução política contemporânea mais bem definida e com menos aporias quanto ao pensamento ético-político democrático.

3.3. Figuras empíricas do *Homo Sacer*: o fenômeno biopolítico

A presente seção tem por objetivo utilizar o arcabouço agambeniano para ler fenômenos políticos não tratados por Agamben – alguns apenas mencionados, como o caso da Baía de Guantánamo. O ponto principal é pensar o paradigma do *homo sacer* na concretude, como faz o autor em sua análise do *muçulmano* em Auschwitz e outros *Lager* nazistas. Deste modo, o que se pretende identificar são figuras (*figuren*) ou representações do *homo sacer* provenientes do paradigma de exceção, destacando principalmente duas conjunturas políticas: primeira, a zona na qual o poder do Estado-nação não alcança a concretização dos direitos humanos e produz fragilização das minorias nacionais. A segunda é o funcionamento da exceção no interior de uma democracia liberal, especificamente a norte-americana.

Agamben trabalha o capítulo de Hannah Arendt, “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, que compõe a obra *Origens do Totalitarismo*, assinalando a problemática dos refugiados, existente desde a primeira metade do século XX, reconhecendo, com razão, que tais sujeitos representam o rompimento com a “continuidade entre homem e cidadão, entre *nascimento e nacionalidade*”, colocando em crise a ficção, acima mencionada, que sustenta a origem do Estado moderno e o poder soberano (Agamben, 2007, p. 138). Arendt, por sua vez, não trabalha com o paradigma da biopolítica, nem aprofunda as teses por ela lançadas, no entanto, não deixa de produzir uma rica investigação histórico-política muito útil ao presente empreendimento. A autora demonstra que, após a Primeira Guerra Mundial, no

período do entre guerras, os movimentos de migração tornaram-se fenômeno problemático, principalmente na Europa; uma vez que os sujeitos deixavam de ser reconhecidos por seu Estado de origem, tornavam-se apátridas, sem lar, sem proteção, não mais alcançados pelos direitos humanos, tornando-se o “refugio da terra” (Arendt, 2012, p. 369). Ressalta-se o *status* político-social dos apátridas, das minorias, dos refugiados, que não tinham nem mesmo a possibilidade de trabalho e o direito à propriedade, em tese definidos como inalienáveis; viviam sob o umbral das leis de exceção derivadas do Tratado das Minorias, que pretendia contornar o problema a partir de dois movimentos, basicamente: ou criando novos Estado-nação a partir do amalgama heterogêneo dos povos sem Estado; ou os agregando a países recém-criados, por exemplo, a partir de desmembramentos (Arendt, 2012, p. 373/374). De qualquer maneira, os Tratados de Paz e de Minorias, nestes moldes, foram incapazes de solucionar o problema, deixando cristalina as limitações dos Direitos do Homem e dos próprios Estados-nação, principalmente aqueles fragilizados pela guerra.

Os Tratados de Paz e Minorias eram produzidos e garantidos pela Liga das Nações, entidade internacional que, na medida do possível, uma vez que não possuía grande força imperativa sobre os Estados-nação, objetivava solucionar o problema sem significativo apoio destes. Arendt pontua que, em realidade, sempre existiram minorias, mas não enquanto grupo significativamente numeroso⁵², sem amparo legal, jurídico, necessitando de “proteção” suplementar de órgãos externos aos Estados; tampouco se reconheceu que tal *status* não era temporário, mas permanente e que, portanto, tais tratados buscavam construir um novo *modus vivendi*. A autora reconheceu o problema e as limitações do Estado-nação e dos direitos do homem, pois “somente os ‘nacionais’ podiam ser cidadãos, somente pessoas da mesma origem nacional podiam gozar de toda proteção das instituições legais”; por sua vez, aquelas minorias, os apátridas e refugiados, os indivíduos sem Estado, “precisavam de alguma lei de exceção”. O Estado se tornou um instrumento da nação e não mais da lei, “a nação havia conquistado o Estado, e o interesse nacional chegou a ter prioridade sobre a lei” (Arendt, 2012, p. 378/379), conjuntura essa que mostra os primeiros traços daquilo que iria encontrar sua máxima forma na ideologia Nazista: “o direito é aquilo que é bom para o povo alemão”. Agamben, apesar de seguir Arendt na leitura histórica, não compreende o problema nestes termos dialéticos entre nacionalidade e humanidade. Para o autor o problema central é biopolítico, voltado ao

⁵² Arendt afirma que havia ao menos 10 milhões de apátridas reconhecidos, contudo, mais de 10 milhões em situação de fato, porém ignorados (Arendt, 2012, p. 383). Agamben, por sua vez, sintetiza outros dados, demonstrando que, com a queda dos impérios russo, austro-húngaro e otomano, o fenômeno dos refugiados torna-se expressivo. Aponta que 1 milhão e meio de russos, 700 mil armênios, 500 mil búlgaros, 1 milhões de gregos compunham tais massas (Agamben 2017b, p. 24/25).

funcionamento da máquina jurídico-política e à antropogênese. Portanto, seja no interior do Estado-nação, seja fora dele, figuras do *homo sacer* serão produzidas.

O *status* socio-político em que tais sujeitos se encontram é aquele no qual sua vida nua foi completamente isolada da sua vida qualificada, de sua *bíos*, e capturada pelo âmbito de exceção no qual paira a incerteza, a indiscernibilidade, o liame entre a vida e a morte. Não se trata mais de um humano, já não se possui mais esta qualificação, trata-se apenas de uma vida biológica. Arendt aponta o ápice desse quadro ao trabalhar o criminoso e o apátrida; a fragilidade deste é tão profunda que se torna preferível cometer um crime e, portanto, tornar-se criminoso, uma vez que, desta maneira, estará em alguma medida amparado por um ordenamento legal, não podendo ser “tratado pior que outro criminoso, isto é, será tratado como qualquer outra pessoa (seja cidadão ou não) nas mesmas condições”. O apátrida qualifica-se tornando criminoso, retornando assim à esfera humana, retirando sua vida da sacralidade; não é mais o “refugio da terra”, está protegido, regulamentado sob a lei que o julgará, tem os mesmos direitos de um acusado qualquer (Arendt, 2012, p. 390). A autora sustenta que, inicialmente, acreditava-se que os Direitos do Homem independiam de uma ordem jurídica, i. e., derivavam do indivíduo em si, devido a um sistema de “valores sociais, espirituais e religiosos” derivados do arcabouço jusnaturalista; todavia, a partir da sociedade secularizada houve uma ruptura que colocou em ruína os pressupostos originais, sendo tais direitos ontologicamente “inalienáveis” “irredutíveis” e “indeduzíveis” absorvidos pelo moderno Estado-nação, o homem sendo diluído no povo (Arendt, 2012, p. 395/396). Tais direitos não são intrínsecos, ontológicos, mas deontológicos, construídos artificialmente pelos próprios homens:

O fator decisivo é que esses direitos, e a dignidade humana que eles outorgam, deveriam permanecer válidos e reais mesmo que somente existisse um único ser humano na face da terra; não dependem da pluralidade humana e devem permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade humana. Quando os Direitos do Homem foram proclamados pela primeira vez, foram considerados independentes da história e dos privilégios concedidos pela história a certas camadas da sociedade. (Idem, p. 405)

O apontamento realizado por Arendt sobre as minorias nacionais, os apátridas e refugiados, demonstra que as conjunturas problemáticas em torno do humanismo, no sentido de suas fragilidades e limitações, já estavam delineadas antes mesmo da ascensão dos movimentos nazifascistas e o fomento do antissemitismo. Todavia, não se trata apenas de fenômenos próprios do século XX, e Agamben pontua alguns acontecimentos do início do século XXI, mas não chega a trabalhá-los com profundidade. Temos o caso da Baía de Guantánamo, que recebe atenção em algumas obras de Judith Butler.

Após o atentado terrorista do 11 de Setembro a autora chama a atenção para a acentuação de alguns aspectos da ideologia política tanto do Estado (EUA) quanto da população que, de maneira sintética, pôde ser observada pela intensificação dos discursos nacionalistas de proteção à soberania do Estado, conseqüentemente, em favor da suspensão de direitos e garantias constitucionais, o que provocou o estreitamento da liberdade de opinião – especialmente àqueles que buscavam compreender o ocorrido – bem como o aumento da censura e do anti-intelectualismo (Butler, 2019, p. 09/11). Não é possível percorrer neste trabalho toda a extensão dos escritos da autora, o que interessa observar é o fenômeno da “detenção indefinida”, relativo à Baía de Guantánamo e sua práxis jus-política.

Butler deixa claro que, a partir de uma medida securitária em prol da defesa do Estado-nação e sua soberania, a lei foi efetivamente suspensa, instaurando um paradigma de exceção – que não é idêntico ao que houve na Alemanha nazista, por exemplo – que está presente no âmbito das tomadas de decisões políticas do governo e até mesmo na confusão dos poderes, no crepúsculo do Legislativo e do Judiciário pelo Executivo⁵³; por exemplo, na publicação de novos regulamentos, na criação de tribunais militares específicos para o “juízo” dos prisioneiros de Guantánamo e, inclusive, na prática omissiva do não julgamento de tais sujeitos, ou seja, na detenção indefinida dos presos, práticas estas que violam a Convenção de Genebra e os direitos de defesa por ela, em tese, assegurados (Butler, 2019, p. 73/74). Os presos de Guantánamo são os prisioneiros decorrentes da guerra contra o terrorismo, contra o Afeganistão (2002), são os sujeitos que ameaçam violar a segurança nacional dos Estados Unidos. A guerra é, portanto, uma forma de minimizar a precariedade para alguns e maximizá-la para outros. Os detidos de Guantánamo, presos indefinidamente, sem julgamento ou, na melhor das hipóteses, julgados a partir de uma regulamentação executiva⁵⁴, administrativa-militar e sem legitimidade, pois não respeita os princípios constitucionais nem mesmo os diplomas humanistas internacionais, estão sob o signo da vida sacra, são torturados, mortos e sua morte não é passível de luto (Butler, 2018, p. 91).

⁵³ No que tange às argumentações sobre a confusão entre os poderes do Estado-nação, a autora não deixa de lado os apontamentos necessários para solidificar a argumentação e compreender o estado-de-coisas vigentes. Desta maneira, vale trazer um trecho no qual trata especificamente o assunto: “No próprio ato pelo qual a soberania do Estado suspende a lei, ou contorna a lei para seus próprios benefícios, também amplia seu próprio domínio, sua própria necessidade, e desenvolve os meios pelos quais a justificação de seu próprio poder ocorre. Naturalmente, esse não é o ‘Estado’ como um todo, mas um ramo do Executivo trabalhando em conjunto com uma reforçada ala administrativa-militar” (Butler, 2019, p. 81).

⁵⁴ Segundo Butler “isso significa que, quaisquer que sejam os resultados desses julgamentos, eles podem ser potencialmente revertidos ou revisados pelo Poder Executivo, através de uma decisão que não responde a ninguém nem a regra alguma; um procedimento que efetivamente substitui a doutrina da separação de poderes, suspendendo novamente o poder da Constituição em favor de uma ampliação descontrolada do Poder Executivo” (2019, p. 96).

A autora traz alguns poemas da coletânea *Poems from Guatánamo* que permitem iluminar os maus-tratos, as torturas, as explorações sobre o corpo daquelas vidas espectrais, daquelas vidas sacras. Retornando indiretamente às considerações sobre a ontologia social, afirma que o corpo revela duas “verdades”: o fato da “sobrevivência de uma pessoa estar tão estreitamente relacionada com o outro constitui o risco constante da sociabilidade” e é, portanto, sua promessa e sua ameaça (Butler, 2018, p. 96). Pela precariedade podem-se desenvolver métodos políticos de resolução de conflitos e governamentalização das populações que não impliquem em uma violência, no uso do paradigma de exceção e na composição de vidas sacras; mas, por outro lado, é a brecha que se abre ao domínio do poder soberano, às subjugações e crueldades diversas de determinadas formas de poder⁵⁵. Voltando a Agamben, sua proposta não é o desenvolvimento de outras formas de governamentalidade ou de diretrizes do Estado-nação que primem pela não-violência, mas sim em um poder capaz de destituir a faceta operativa, instrumental e teleológica presente na política contemporânea. Como visto, a política que o autor busca é estritamente não-governamental.

No momento da exceção, a Constituição vigente deixa de possuir uma força real e normativa, torna-se uma simbologia para aparência de normalidade. O filme *The Report*, lançado em novembro de 2019 e baseado em fatos reais, retrata o trabalho de Daniel J. Jones, investigador do Senado – especificamente o denominado *Senate Select Committee on Intelligence* –, de investigação sobre o Programa de Detenção e Interrogação da CIA utilizado amplamente na Baía de Guantánamo. Na obra ficam claras as torturas e crueldades, bem como o paradigma da exceção que constantemente manipula, corrompe, contorna a lei vigente, instaurando uma norma sem legitimidade.

Minha opinião pessoal é que uma versão contemporânea da soberania, revitalizada por uma nostalgia agressiva que procura se livrar da separação de poderes, é produzida no momento dessa retirada, e que precisamos considerar o ato de suspensão da lei como emblemático, dando vida a uma configuração contemporânea da soberania ou, mais precisamente, revitalizando uma soberania espectral dentro do campo da governamentalidade. O Estado *produz*, pelo ato de retirada, uma lei que não é lei, uma corte que não é corte, um processo que não é processo (Butler, 2019, p. 85).

⁵⁵ Interessante aqui pensar o movimento que Foucault inicia, *Em defesa da sociedade*, no que concerne à sua análise genealógica e a crítica à teoria do poder soberano. De maneira resumida, para o autor esta teoria se assenta em três pressupostos: o sujeito, a unidade e a lei. Pretende, no entanto, se livrar dessa “tríplice” e do poder soberano, focando a análise a partir de uma teoria da dominação, i. e., evidenciando as relações de poder entre os sujeitos e as instituições, mas não focando no sujeito em si como detentor deste poder. Com isso: “não procurar, por conseguinte, uma espécie de soberania fonte dos poderes; ao contrário, mostrar como os diferentes operadores de dominação se apoiam uns nos outros, remetem uns aos outros, em certo número de casos se fortalecem e convergem, noutros casos se negam ou tendem a anular-se” (Foucault, 2018, p. 39). É talvez possível compreender o paradigma de exceção e seu uso, assim como a materialização no *campo* enquanto dispositivos de dominação que precisamente constituem e dão poder a um sujeito, o soberano.

Em todos os casos acima trabalhados, o que se pode observar é uma transposição à facticidade de todo arcabouço teórico até o momento delineado, assim como a dinâmica que o explicita. Há uma relação muito própria entre o paradigma da exceção e o *campo*, incluindo sua virtualidade, que se insere e se modifica na constituição do Estado moderno, i. e., para além da trindade ordenamento-território-população (nascimento) acrescenta-se o que Agamben denomina de *localização deslocante*, ou seja, o próprio *campo* enquanto um “resíduo” ou *resto*. Em outros termos, o paradigma de exceção se caracteriza como um espaço sem localização onde a lei é suspensa; em correspondência, o *campo* é uma localização sem ordenamento jurídico, um ambiente no qual o sistema político é capaz de capturar tudo aquilo que lhe excede (Agamben, 2007, p. 182). É a partir dessa conjuntura que se torna possível a produção do *homo sacer*. É exatamente pelo fato da relação nascimento-nação estar tão impregnada nos modos de vida dos sujeitos e na estrutura do ente estatal que o *campo* se torna um fenômeno a ser utilizado a fim de capturar todo um espectro da vida que foge da *polis*. Fica assim mais clara a afirmação de que o paradigma de exceção é um dispositivo necessário da política contemporânea, sendo o *campo* o produto do embate entre os polos heterogêneos, *nomos* e *phýsis*. Tanto no caso dos apátridas e refugiados de Arendt, dos detentos indefinidos e das vidas não enlutáveis da Butler, quanto no caso dos *Lager* nazistas e dos programas de execução do partido nacional-socialista alemão, o que se produz é, em algum nível, um feixe de exceção que foge dos limites jurídico-políticos do Estado, a incidência de um campo virtual – que pretende estender o âmbito de ação do poder soberano, capturar aquilo que está fora e excluí-lo a partir de tal inclusão – sobre determinado conjunto social que, imediatamente, tem sua natureza sócio-política e ontológica alterada, modificada a partir de um poder capaz de atingir as capilaridades mais diversas da vida, resultando no correspondente fático do *homo sacer*.

Algumas considerações podem ser propostas quanto ao *homo sacer* e sua vida sacra a fim de garantir uma leitura adequada da suas implicações e extensões. Deve-se ter em mente que tal paradigma não é imanente, ou seja, não existem *homines sacri* como dado e assim nascidos naturalmente no mundo; é, portanto, uma figura deontológica, uma construção artificial, sempre inacabada e inacabável, por isso mesmo, amorfa. Trata-se de uma atribuição desqualificativa externa ao sujeito, pois retira o indivíduo da esfera humana, a denominada dupla exclusão. Além disso, é importante ressaltar o perigo da leitura dogmática desse recurso metafísico-político, o *homo sacer*; não se podem subsumir sem reservas as figuras empíricas ao paradigma, nem este àquelas; isso provocaria distorções significativas, por exemplo: abarcar os apátridas e refugiados como *muçulmanos* e, assim por diante; ou restringir a vida sacra a apenas uma forma de vida. Do mesmo modo, não é adequado produzir uma categorização das figuras

do *homo sacer*, pois isso provocaria cisões e, conseqüentemente, hierarquizações, resultando em outras problemáticas discriminatórias⁵⁶.

Deve-se compreender o *homo sacer* na medida da transfiguração qualitativa de seus representantes na facticidade a partir de suas concretas e únicas diferenças, que promovem, por sua vez, a vida sacra específica de cada uma delas. As alteridades encontram respaldo na igualdade metafísica do *homo sacer*, na perda da qualidade humana da vida do ser, no tornar-se não-homem. Outro ponto fundamental é que a vida sacra possibilita a abertura para uma outra dinâmica do poder, que se denominou tanatopolítica, pois somente a partir do momento em que a morte perde sua dignidade, em que se torna um fenômeno banal, é que se vislumbra uma produção ou fabricação em massa da morte, sem qualquer preocupação com a dignidade humana, este é o ápice do horror promovido no e pelo *campo*. Ainda no que concerne à produção e banalização da morte, vale ressaltar que há diferença entre o *fazer* e o *deixar* morrer, ou seja, entre uma conduta comissiva e outra omissiva; clivagem esta que pode oferecer lampejos para diferenciar as dinâmicas biopolíticas existentes nas diversas formas de organização do Estado-nação, i. e., entre um Estado Totalitário ou Autoritário de um Democrático de Direito, possibilitando uma análise mais própria e aguçada da biopolítica em cada paradigma.

O arcabouço teórico de Agamben, como visto, possibilita uma leitura sofisticada do evento biopolítico. Entretanto, o autor parece obscurecer as próprias fronteiras, e mesmo capacidades, de tais operadores conceituais – como o paradigma da exceção e do *homo sacer*. Para que isso fique mais evidente, utilizar-se-á alguns autores críticos de Agamben, em maior grau três: Judith Butler, Romandini Ludueña e Thomas Lemke. Começando por este, o autor é enfático ao dizer que não há em Agamben nivelação entre democracia e ditadura, confusão que pode ocorrer devido à aproximação realizada entre ambas as formas de governo na obra *homo sacer: poder soberano e vida nua*. Entretanto, há presença da vida nua em ambas as conjunturas políticas (Lemke, 2018, p. 84). É aqui que surgem alguns problemas, pois como afirma o autor, Agamben está preocupado na identificação das dinâmicas biopolíticas de produção do *homo sacer*, mas não se interessa pelas diferenças com relação às formas de vida daí decorrentes, no interior mesmo dos modos específicos de governo. Ao fim e ao cabo, Agamben chega mesmo a sustentar que a totalidade dos cidadãos se apresentam virtualmente como *homines sacri*,

⁵⁶ Dito de outro modo, se se buscar compreender o *homo sacer* e sua presença no mundo a partir de uma categorização hierarquizada, abre-se espaço para discriminações, exclusões etc. Em um paralelo exemplificativo com a humanidade ou o *homo sapiens*, a figura da vida sacra também seria palco dos mesmos discursos ideológicos perigosos presente naquele âmbito, como o antisemitismo, xenofobia, eugenia, racismo cultural e étnico etc.

ofuscando em larga medida a capacidade analítica do autor em identificar as peculiaridades das conjunturas políticas práticas. Conforme Lemke, o autor italiano não evidencia “o mecanismo de diferenciação que distingue entre os ‘valores da vida’”; e prossegue de maneira precisa: “não fica claro o que exatamente há em comum entre os pacientes em coma na UTI e os encerrados dos campos de extermínio”. Assim, a análise de Agamben é caracteristicamente dramatizada e “presa da objeção de uma trivialização”, pois cai numa generalização e nivelção dos fenômenos biopolíticos exagerada, fragilizando uma “avaliação sóbria” da realidade (Lemke, 2018, p. 86). É precisamente essa análise gradativa e valorativa – mas não hierarquizada – que se pretendeu construir anteriormente, revitalizando o pensamento agambeniano.

No que concerne à Butler, a autora parece corroborar com as observações de Lemke. Na realidade, a autora afirma que as análises de Agamben não são suficientes para descobrir como o “poder funciona de modo diferencial para administrar e direcionar certas populações, para desrealizar a humanidade de sujeitos que poderiam pertencer a uma comunidade vinculada a leis comumente reconhecidas” (Butler, 2019, p. 92). Ou seja, Agamben parece não se preocupar com as peculiaridades do funcionamento biopolítico, ou mesmo do poder soberano, principalmente no interior do Estado democrático. Ele parte da realidade dos Estados totalitários do século XX e transpõe a dinâmica para a conjuntura política contemporânea. Segundo Lemke, “Agamben não compreende que a biopolítica é essencialmente uma economia política da vida”, ele está focado no banimento e exclusão da vida política dos sujeitos e, além disso, mantém-se no poder soberano e cego à mecanismos que “operam aquém ou além do direito” (Lemke, 2018, p. 89).

Outro ponto crítico, que ambos autores parecem compactuar, deriva da crítica institucionalizada de Agamben, i. e., o foco crítico do autor para análise das máquinas-dispositivo e seus respectivos paradigmas é, em substancial grau, o Estado. Deste modo, segundo Lemke, Agamben se esquece de que a biopolítica, principalmente hoje, está muito além do campo do Estado-nação: “Cada vez menos é o Estado que, por cuidado com a saúde do ‘corpo do povo’ decide soberanamente sobre o valor ou desvalor da vida” (Lemke, 2018, p. 90). Deste modo, Agamben se impõe uma limitação analítica, pois não se torna capaz de pensar os campos de tensões políticas, sociais e econômicas a partir das quais uma “vida nua”, uma figura do *homo sacer* possa derivar, mas simplesmente nivela todos os sujeitos à sacralidade. Por exemplo, não seria possível pensar um “modelo de privatização do ‘cuidado’” proveniente da racionalidade neoliberal que, por sua vez, cerceia a própria mobilidade da práxis política dos cidadãos (Butler, 2019b, p. 20). No mesmo sentido, retomando o problema da sacralidade, Butler realiza um importante apontamento, pois Agamben parece cindir em absoluto a *zoè* da

bios no início de seu projeto, negando à vida nua uma faceta política remanescente. Para a autora, se se pensar que ambos os polos se conjuntam na cidadania, restringe-se o domínio analítico do biopoder. Segundo a autora, o movimento biopolítico de Agamben pode e deve ser reconhecido por outros modos de governamentalidade, não “facilmente reduzíveis a atos soberanos” (Butler, 2020, p. 43). Acrescento que mesmo a proposta da forma-de-vida não permite uma apurada análise dos dispositivos governamentais no interior da comunidade inoperosa, isso pelo simples fato de Agamben pensar unicamente em um espaço não-governamental, no qual não há relação do direito e violência. Não se atentando até mesmo aos problemas decorrentes da unificação público/privada no sujeito sem identidade. Deste modo, lutas e resistências identitárias são, ao menos em Agamben, completamente inexistentes.

No que concerne à Romandini, sua construção esboça uma crítica com maior amplitude, pois não atinge apenas o pensamento de Agamben, mas toda uma tradição de pensamento que compactua com a cisão *zoè* e *bios*. O autor sustenta que a divisão entre *oikonomia* e *politikè* foi uma resposta de Aristóteles à “definição platônica da política como poder sobre a vida” (Romandini, 2013, l. 134). Isso pelo fato de que para Platão todo exercício do poder soberano coincide com a administração do vivente. De acordo com Romandini “a ciência política, diz Platão, não é senão uma subespécie da ‘produção e criação de seres vivos’” (Romandini, 2013, l. 152). O autor demonstra que até mesmo em Aristóteles tal divisão não pode ser realizada da forma como Agamben a sustenta, e o faz utilizando o mesmo texto (a *Política*) em que Agamben se apoia. Não cabe aqui detalhar toda a construção argumentativa-teórica que Romandini desenvolve, o relevante é o resultado alcançado: tanto para Platão quanto para Aristóteles, o homem não é mais que um animal que decidiu exercer um certo tipo de ação reguladora sobre sua vida biológica, ação esta denominada como política. A fim de tornar a posição deste autor mais clara, vale citar uma passagem mais extensa de sua obra:

Precisamente, o que Aristóteles tenta assinalar com o sintagma *zôon politikòn* é que a substância mesma do homem, enquanto distinto dos outros animais, consiste em ter sua existência biológica essencialmente politizada. Ou seja, quando um animal *politiza* a sua existência surge então, imediatamente, um homem. Não é possível, assim, isolar algo como duas dimensões da vida, dado que a política não é um suplemento da vida – agora chamado *bios* – que se agregaria *a posteriori* a um substrato constituído por uma *zoè* primária como sustenta Agamben. (...) Se não há uma verdadeira distinção categorial entre *zoè* e *bios*, então a política é, em Aristóteles, desde seus primórdios, uma política da vida. Não existe, em consequência, uma política que transcenda a vida biológica da espécie. O homem é chamado político simplesmente porque é o único animal que toma em seu encargo a direção consciente de sua própria *zoè* de acordo com os critérios do justo e injusto. Porém, o substrato sobre o qual a política se aplica não é outro que a *zoè* original. (Romandini, 2013, l. 308/319).

Deste modo, Romandini pretende negar a distinção absoluta realizada por Agamben entre *zoè* e *bios*. Segundo o autor, a leitura agambeniana não leva em consideração o *corpus* platônico, brevemente assinalado acima. De todo modo, é preciso destacar que, diferentemente da forma como Agamben pensa e constrói sua interpretação da política Antiga, na qual a *zoè*, a vida da *oikos* era destituída de caráter político, voltado em absoluto para a esfera privada, Romandini aponta que a *zoè* é o objeto originário de toda política (Romandini, 2013, l. 277). Resgatando o texto *Carta sobre o humanismo* de Heidegger, o autor sustenta que este fora o “primeiro filósofo do século XX a ter reconhecido com absoluta clareza aquela dimensão zoopolítica fundamental que marca o começo da cidade dos homens e determina de forma perdurável o desenvolvimento ulterior da metafísica” (Romandini, 2013, l. 338). Portanto, a política originária não é biopolítica, mas zoopolítica, remetendo-se à *oikos* e à administração dos seres vivos. A raiz política e ontológica – metafísica – encontra-se no problema da *animalitas*.

As implicações dessa leitura são vastas, não cabendo aqui ser esmiuçadas. Entretanto, é preciso destacar que a gênese da questão biopolítica não deve se concentrar na modernidade – ou mesmo em Aristóteles, como dito. Romandini demonstra com clareza como a questão da relação entre vida e política já pode ser encontrada em Platão, por exemplo na *República*. Além disso, observa que a zoopolítica – respeitando seu léxico – “não é produto de uma *sacratio* penal”, como pensa Agamben – a estrutura jurídico-política anteriormente vista. Trata-se de um “princípio eugênico que busca regular o corpo biológico da cidade através do *ius exponendi*”⁵⁷ (Romandini, 2013, l. 1178). A partir disso, já fica evidente que Romandini sustenta outra corrente de interpretação dos textos clássico, principalmente do fenômeno político originário. Uma investigação minuciosa sobre o impacto do trabalho do autor sobre o empreendimento agambeniano é uma abertura de pesquisa imprescindível que não pode ser aqui realizada.

3.4. Aproximações entre o *homo sacer* e *homo oeconomicus* (neoliberal)

Tendo em vista o arcabouço teórico-argumentativo acima constituído, o delineamento do estatuto ontológico-político do *homo sacer* e sua relação com o paradigma de exceção,

⁵⁷ “Em outros termos: a criação de um filho defeituoso *impede* o desenvolvimento de um filho potencialmente são que poderia substituir-lhe. Neste ponto, aparece o impensado que atravessa toda a reflexão de Singer, dado que o problema que enfrenta transborda em muito o campo da bioética para se transformar, inteiramente, no problema de uma *política da vida* que deve decidir sobre o corpo biológico da sociedade. Nas modernas salas de maternidade, ressurgem, com toda sua força, o antigo *ius exponendi* para demandar, mais uma vez, uma decisão eugênica sobre a procriação humana que pretende decidir quem deve ingressar no mundo do direito e quem deve ser entregue indefectivelmente à morte.” (Romandini, 2013, l. 1168).

pretende-se agora desenvolver brevemente uma espécie de crítica ético-política, com a intenção de trazer à luz mais um lugar a partir do qual o funcionamento de ambas as máquinas, anteriormente analisadas, pode ser contemporaneamente observado. Isso pressupõe indicar tanto um novo dispositivo de implementação e manutenção da exceção, quanto uma nova figura empírica do *homo sacer*, dela resultante. É preciso ter em mente que a organização política a partir da qual Agamben extrai suas teses, ou seja, em maior grau, aquela do nacional-socialismo alemão, é incompatível com a atual realidade política, presente na maioria dos países – ao menos ocidentais – no qual o Estado-nação moderno é caracterizado como uma democracia liberal ou um Estado democrático de direito. Ou seja, de certa forma não se pode afirmar que tais arranjos institucionais do Estado se enquadram como uma ditadura ou totalitarismo, no sentido rigoroso do termo. A dinâmica biopolítica e/ou tanatopolítica se apresenta de maneiras distintas, por exemplo, no Estado Autoritário e no Estado Democrático, diferença que pode ser notada pelo modo de ação: por um lado, uma conduta comissiva e, por outro, omissiva. A forma de interpretação da conjuntura política não deve ser a mesma, exigindo, no mais das vezes, adaptações ou reinterpretções teóricas que proporcionem novo fôlego ao arcabouço conceitual.

No decurso desta nova etapa da dissertação, não é possível compreender o paradigma de exceção contemporâneo sem colocar em questão o campo econômico, o qual perpassa e determina tanto o agir político do Estado-nação quanto as interações sociais, ou seja, o agir individual e intersubjetivo. Optou-se assim por um afastamento do arcabouço agambeniano que se justifica pelas críticas anteriormente abordadas. Principalmente pelo fato de que o pensamento deste autor ainda se encontrar, em grande medida, apegado ao poder soberano e sua análise biopolítica voltada estritamente ao âmbito estatal, como mostra a máquina jurídico-política. Além disso, seguindo Butler, Agamben parece possuir um déficit no que concerne à leitura das dinâmicas de poder sobre os corpos sociais e individuais; o que, em última análise, acaba por impedir uma apuração das conjunturas políticas específicas, levando a uma generalização do corpo social sacralizado. Portanto, a obra *Nascimento da biopolítica*, de Michel Foucault, será de fundamental importância para a investigação crítica, uma vez que trabalha uma forma de governamentalidade de populações com base na racionalidade econômica.

A presente investigação se desenvolve a partir de um movimento duplo, mas inteiramente congruente: primeiramente, a partir da aproximação do paradigma de exceção ao campo econômico, precisamente aquele de racionalidade neoliberal; depois, extrair deste campo uma nova figura empírica do *homo sacer* a partir da forma de vida vigente neste paradigma, sendo por ele produzida. No que concerne ao primeiro movimento, não será possível

realizá-lo em profundidade no presente empreendimento. Uma análise mais profunda exigirá pesquisa de maior fôlego, uma vez que se mostra extensa e próxima com a filosofia do direito, pelo fato da racionalidade neoliberal primar por uma estrutura jurídico-legal com base na *common law*. Já em Lippmann a política liberal e a governamentalidade do Estado são essencialmente judiciárias, ou seja, a administração da justiça se pauta não tanto pela legislação em si, mas pela dinâmica jurisprudencial (Dardot e Laval, 2020, p. 96). Deste modo, um caminho possível de investigação aprofundada do tema, para averiguar em detalhes o paradigma de exceção e sua relação com o neoliberalismo, emerge do modo como a estrutura do direito do Estado se organiza e atua frente à conjuntura econômica neoliberal. Por este caminho, ao menos no cenário brasileiro, um foco importante de discussão é o realismo jurídico⁵⁸. Dito de modo expresso, trata-se de pensar a estrutura jurídico-legal sendo utilizada pela racionalidade neoliberal como técnica jurídica para implementação e manutenção de um paradigma de exceção, mesmo sem rompimento institucional e constitucional aparente.

O escopo delineando na presente etapa deste trabalho volta-se, por sua vez, ao segundo movimento: precisamente aquele que lança luz sobre o conceito de *homo sacer* e a nova figura empírica deste em um novo paradigma de exceção, constituído com base na racionalidade neoliberal. Com isso, apesar da totalidade analítica se apresentar incompleta, a partir do estatuto ontológico-político do *homo sacer* torna-se possível compreender os aspectos e desdobramentos do modo de vida reinante em um ambiente neoliberal. Lido a partir da chave dupla – ontológica e jurídica – o *homo sacer* diferencia-se do soberano, apesar do abandono em que ambos se encontram jogados, pois tem sua vida, e mesmo sua morte, excluídas da preocupação ético-política devido ao paradigma de exceção, ou campo virtual de exceção, em que se encontra. Deste modo, foi possível distinguir dentre aqueles que operam o dispositivo da exceção – soberanos – e aqueles que são direta e indiretamente por ele afetados. Uma questão surge no horizonte: seria possível conceber uma figura empírica do *homo sacer* que se autopreservasse no interior mesmo do campo de exceção virtual?

A biopolítica, ou mais precisamente, a tanatopolítica presente no paradigma de exceção nacional-socialista alemão, e nos *Lager* nazistas, podem obscurecer a questão, tendendo a negá-

⁵⁸ O realismo jurídico tem origem norte-americana e pode ser compreendido a partir de alguns pontos gerais: a) pauta pela mobilidade jurídica ao invés de um caráter mais estático derivado da legislação; b) os juízes possuem uma criatividade e devem exercê-la para formação do direito. Trata-se de um campo de estudos vasto que se estende para além do âmbito norte-americano, por exemplo um realismo escandinavo. Em suma, “para os realistas, o Direito estaria muito próximo de uma técnica operacional e decorreria daquilo que o intérprete diz que ele é. Daí se dizer que o Direito se realiza pela decisão mesma. O realismo jurídico traduz-se numa forma acabada de positivismo fático que, ao buscar superar o formalismo-exegético, acabou por abrir caminho para discricionariedade e decisionismos.” (Streck, 2017, p. 246).

la quase de imediato. No entanto, é preciso recordar que a política nazista estava disposta para assassinar, em massa, até mesmo alemães e membros do próprio partido nazista, em prol da realização “absoluta” do princípio eugênico da raça superior. Essa tendência, que frutificaria caso o regime nazista persistisse no tempo, pode ser observada no próprio programa de eutanásia – *Euthanasie-Programm für unheilbaren Kranken* – que vigorou durante 1940 a 1941 e que, como visto no primeiro capítulo, produziu mais uma figura empírica do *homo sacer* – as vidas indignas de serem vividas: doentes físicos e mentais, idosos, etc. – e mais de sessenta mil mortes. Ou seja, não é de forma alguma implausível que os próprios operadores deste paradigma de exceção e dos campos de concentração fossem, eventualmente, vítimas da própria máquina biopolítica que sustentaram.

Deste modo, é possível pensar que a diferenciação e a qualificação, no âmbito do estado totalitário, entres as massas populares e os próprios operadores do Estado, com relação ao *homo sacer*, por exemplo os *muçulmanos*, se pautaria unicamente por uma decisão soberana. Como visto no primeiro capítulo, o totalitarismo possui uma estrutura de poder fluida, isso pelo fato de que toda a sociedade e os sujeitos que a compõem serem supérfluos aos olhos do estado totalitário, e não apenas as vidas inseridas nas malhas dos campos de concentração: “se fossem capazes de dizer a verdade, os governantes totalitários responderiam: o aparelho parece supérfluo unicamente porque serve para tornar os homens supérfluos” (Arendt, 2012, p. 606). Como já mencionado, para Arendt os campos de concentração possuíam um propósito mais profundo e longínquo: a formação de determinada “natureza humana” modificada e adaptada estritamente à realidade totalitária. De qualquer maneira, isso apenas mostra que o questionamento anteriormente levantando, acerca de um sistema de produção de vidas sacras que se mantêm no interior do campo que as produz, não é um absurdo, já encontrando vestígios significativos no totalitarismo do século XX. No entanto, a dinâmica biopolítica presente nesta conjuntura totalitária não se verifica no âmbito do Estado democrático, ou seja, há uma substancial transformação nos dispositivos de poder. A pergunta deve ser, portanto, especificada: a partir de qual dispositivo biopolítico torna-se possível, na realidade democrática vigente, produzir um sujeito supérfluo, meramente subsistente, detentor de uma vida nua, constituindo-se assim mais uma nova e determinada representação ôntica do *homo sacer*?

Tendo como pressuposto a aproximação do paradigma de exceção ao âmbito econômico, é interessante destacar alguns traços da racionalidade neoliberal, a fim de proporcionar o cenário a partir do qual uma nova figura empírica do *homo sacer* será produzida. Assim, apenas os fundamentos de sustentação da hipótese serão abordados. O primeiro é: “a economia é criadora do direito público” (Foucault, 2008b, p. 114). Esta afirmação surge a partir

da leitura de Foucault sobre a economia liberal da Alemanha e dos E.U.A ainda na primeira metade do séc. XX. A programação (neo)liberal apresenta-se neste quadro histórico sob duas ancoragens: a alemã, remetendo à República de Weimar, à crise de 29, ao movimento nacional-socialista e ao pós-guerra; e a americana, remetendo-se à política econômica do New Deal. A partir deste primeiro fundamento, a economia neoliberal produz legitimidade para o Estado, este que se posiciona como um “avalista”. Foucault sustentará que, na Alemanha da época, a economia, seu desenvolvimento, produz soberania política a partir da instituição e do jogo institucional que a produz e mantém. A raiz política dessa legitimidade soberana deriva do consenso de todos aqueles inseridos no jogo econômico do mercado livre, ou que podem nele se inserir e se beneficiar – ao menos em tese. Assim, o consenso de tais sujeitos econômicos, destes agentes, produz um consenso político (Foucault, 2008b, p. 114).

A partir deste primeiro arranjo econômico-político e do consenso político derivado da própria instituição econômica de caráter neoliberal, outro fundamento deve ser mencionado: diferentemente de uma economia mercantilista, preocupada com o gerenciamento da troca, uma vez que nela se sustenta, a econômica neoliberal preocupa-se com os mecanismos da concorrência: “São esses mecanismos que devem ter o máximo de superfície e de espessura possível, que também devem ocupar o maior volume possível na sociedade” (Foucault, 2008b, p. 201). Assim, a sociedade e a política estão submetidas à dinâmica concorrencial e, portanto, desenvolve-se uma sociedade empresarial, pois a figura dos sujeitos inseridos neste cenário é a do *homo oeconomicus*, que se caracteriza como o “homem da empresa e da produção”. Não é mais o consumidor a figura central, pois este, apesar de permanecer na ordem econômica, é apenas um sintoma inevitável, um fenômeno ainda raso. O *homo oeconomicus* acaba por consumir a si mesmo uma vez que é simultaneamente empregado e empregador. Os sujeitos atomizados e individualizados compõem uma sociedade empresarial, no sentido de fragmentos de um todo que se estrutura apenas pelos mecanismos de concorrência e pautados pelo lucro. Isso leva a outro ponto crucial: tendo em vista esta dinâmica social concorrencial, de tendência atomizante dos sujeitos e multiplicação das empresas, é primordial que esta “arte de governar” neoliberal necessite e realize modificações no sistema jurídico-legal, nas instituições jurídicas, pois, conforme Foucault, há uma multiplicação nas “superfícies de atrito entre cada uma dessas empresas” (Foucault, 2008b, p. 204).

A relação entre a sociedade empresarial, o *homo oeconomicus* e, por outro lado, as instituições jurídico-políticas e o próprio Estado de direito já se tornam mais tangíveis, desvelando uma relação problemática de sobreposição da governamentalidade neoliberal sob o paradigma de Estado moderno em geral. Isso se cristaliza, ainda, ao final do curso, quando

Foucault se dedica às relações do *homo oeconomicus* com o poder soberano e o sujeito de direito. Segundo o autor, a sociedade civil e o *homo oeconomicus* fazem parte do conjunto das tecnologias de poder governamental liberal (Foucault, 2008b, p. 403). Em suma, o *homo oeconomicus*, e a sociedade por ele composta, não se subsumi ao sujeito de direito e sua respectiva estrutura, o movimento é precisamente o inverso. Este fundamento causa impactos relevantes que reverberam no poder soberano, pois, agora, este pode ser destituído pelas mecânicas neoliberais, estas assumindo o poder para si: “ante o *homo oeconomicus*, o poder soberano não se encontra na mesma posição que ante o sujeito de direito”; e continua: “o *homo oeconomicus* não se contenta em limitar o poder soberano. Até certo ponto, ele o destitui” (Foucault, 2008b, p. 398). Esta destituição se traduz em uma incapacidade essencial em controlar, gerenciar, dominar a totalidade da esfera econômica; apresenta-se aqui o fluxo de fuga do poder. O *homo oeconomicus* é irredutível à esfera do direito e ao próprio Estado, em tese detentor do poder soberano e do monopólio do uso da violência. Assim, a teoria jurídica é incapaz de assumir esse problema: “como governar num espaço de soberania povoado por sujeitos econômicos” (Foucault, 2008b, p. 400).

Estes são alguns fundamentos centrais que sustentam a hipótese acima mencionada e que pretende estender a aplicação do pensamento de Agamben para além do agir jurídico-institucional, para além das dinâmicas violentas do direito e do Estado-nação moderno. O vínculo econômico nos termos neoliberais – a sociedade empresarial e sua modelo de sujeito – irá sustentar uma forma de sociedade civil uma vez que produz convergências espontâneas dos sujeitos a partir do interesse econômico, a despeito de apresentar um caráter simultaneamente dissociativo, devido à dinâmica concorrencial. Vale ressaltar que a matriz do poder político é a sociedade civil, ou seja, o poder é pretérito ao Estado e à própria estrutura jurídica (Foucault, 2008b, p. 411/13). Deste modo, a governamentalidade neoliberal e a estrutura por ela desenvolvida tende a assumir uma face de soberania diversa do poder soberano pensado até então. Apresenta-se num primeiro momento como âmbito mesmo de exceção – se a perspectiva adotada é a do Estado-nação moderno. Entretanto, a governamentalidade neoliberal pode ser interpretada como instituição capaz de usar e instituir o próprio paradigma de exceção e, assim, descolar-se em grande medida do Estado e de sua estrutura jurídica, para configurar-se como uma espécie de figura outra de governo – aqui a noção de “estado dual” pode ajudar. Ressalta-se, portanto, a dimensão econômica, precisamente nos moldes neoliberais, como detentora de um poder soberano *sui generis*, pois, no sentido agambeniano, trata-se de um poder de bando. Este ponto pode ser sustentado se se compreender o Estado como não sendo “uma

fonte autônoma de poder”, mas sim como o “efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas” (Foucault, 2008b, p. 106).

Trata-se de colocar em questão a economia enquanto um dispositivo, ou princípio ativo, para formação e modelo do Estado e para a produção de certa forma de vida da população. Ou seja, no neoliberalismo não trata simplesmente da sustentação de um livre mercado (*laissez faire*), absolutamente independente do ente estatal, mas sim da produção de polos intrincados, reciprocamente dependentes. A economia de mercado adere, portanto, a um caráter de dispositivo de regulamentação interna do Estado. Segundo Foucault: “Em outras palavras, um Estado sob a vigilância do mercado em vez de um mercado sob a vigilância de um Estado” (Foucault, 2008b, p.159). Essa nova dinâmica econômica frente ao Estado corrobora para a aproximação do paradigma de exceção à economia. Mas a diferença substancial entre liberalismo e neoliberalismo, para a presente investigação, é o deslocamento da ênfase na troca mercantil para o plano da concorrência de mercado. Diferentemente do liberalismo clássico, para o neoliberalismo a essência do mercado encontra-se na concorrência. Para Foucault, a concorrência é uma espécie de *eídos* que norteia, enquanto princípio de formalização, a conduta do mercado e dos sujeitos nele inseridos; além disso, esse princípio concorrencial sustenta um jogo baseado na desigualdade entre os concorrentes, evitando, evidentemente, o monopólio prejudicial à dinâmica da concorrência (Foucault, 2008b, p. 163). Essa desigualdade traduz um caráter natural da dinâmica concorrencial, pois se trata de uma lógica eliminatória entre os sujeitos econômicos, uma “lei implacável da vida e o mecanismo do progresso por eliminação dos mais fracos” (Dardot e Laval, 2020, p. 53).

É preciso salientar que este “caráter natural” do concorrencialismo não deve ser compreendido como crença neoliberal na essência natural do mercado – como pregava o liberalismo clássico. Pelo contrário, tanto Lippmann quanto os ordoliberalis e outras correntes de regime liberal – como Von Mises e Hayek – distanciaram-se do naturalismo liberal, sustentando o liberalismo que então se desenvolvia como fruto de uma ordem legal, o que pressupõe um intervencionismo jurídico do Estado (Dardot e Laval, 2020, p. 75). Sustentar que o mercado, seja sob a forma da troca quanto do concorrencialismo, seja um dado natural, que se produz naturalmente e independentemente do Estado, para seu surgimento e manutenção, é uma forma de “ingenuidade naturalista” (Foucault, 2008b, p. 163) que será colocada de lado rapidamente por tais economistas. Isso acontece justamente pelo fato de atribuírem significativamente as limitações e fracassos do liberalismo clássico ao fator naturalista. A partir de Lippmann é possível afirmar que o não reconhecimento “da criação jurídica é o erro inaugural que se encontra no princípio da retórica de denúncia da intervenção do Estado”

(Dardot e Laval, 2020, p. 84). Deste modo, o neoliberalismo, e seu modo capitalista concorrencial, não é de modo algum um produto da natureza, mas sim “uma máquina que exige vigilância e regulação constantes”, ou seja, o princípio de não-intervenção do Estado na economia, presente no liberalismo clássico, é posto de lado, e o sentido através do qual o intervencionismo deve se realizar entra em debate. Apesar da existência de peculiaridades entre os economistas que participaram do Colóquio Lippmann, da Escola de Friburgo, este é, de maneira geral, o ponto em comum, propondo-se nomear este novo modelo econômico de “liberalismo positivo”, i. e., intervencionista, desenvolvendo não apenas uma racionalidade econômica, mas precisamente uma racionalidade governamental (Foucault, 2008b, p. 187).

Apesar deste distanciamento e negação do naturalismo de mercado, a origem do concorrencialismo revela uma profunda proximidade com o evolucionismo social. É relevante pontuar que não se trata de um darwinismo social, mas sim de um evolucionismo biológico baseado no pensamento de Spencer (spencerismo). Spencer será um autor importante para o pensamento liberal, primeiramente, por sustentar um não-intervencionismo do Estado a partir de uma lei de evolução que já mostra traços do concorrencialismo, pois a proteção legislativa aos mais vulneráveis é compreendida como um entrave à perfectibilidade da raça humana (Dardot e Laval, 2020, p. 46). Spencer realiza uma leitura muito particular do pensamento de Darwin, especificamente aquele de *A origem das espécies*, aproximando a teoria darwiniana ao *laissez faire* liberal, ou seja, estabelecendo um paralelismo entre o evolucionismo biológico e um “evolucionismo econômico”, ou, melhor dizendo, entre uma seleção natural biológica e uma suposta seleção natural econômica. Para Dardot e Laval: “Esse paralelo conduziu diretamente a uma deformação profunda da teoria da seleção”; e continuam: “A problemática da competição levava a melhor sobre a da reprodução, dando origem, assim, ao que foi chamado de maneira muito imprópria de ‘darwinismo social’” (Dardot e Laval, 2020, p. 52). Tais autores não se encontram isolados neste posicionamento. Em realidade, uma gama de darwinistas compactua com o posicionamento de que o pensamento de Darwin foi deformado a fim de atender a uma necessidade de caráter político-econômico⁵⁹. Spencer parece não levar em consideração algo que Darwin sustenta em *The descent of Man*: para o autor, as sociedades civilizadas buscam neutralizar os aspectos da seleção natural, ou seja, a eliminação do mais fraco, a partir de um instinto natural de simpatia que enaltece um sentimento de preocupação e cuidado em relação aos mais vulneráveis; vale mencionar, ainda, que este “instinto de simpatia”

⁵⁹ Para mais informações sobre o debate ao redor do darwinismo social, ver: *Darwin, social Darwinism and eugenics*; In: *The Cambridge companion to Darwin* second edition.

(*Sympathetic instincts*) é um produto da própria seleção natural (Paul, 2009, p. 224). Esse elemento é no mínimo problemático para se pensar uma “seleção natural econômica”.

A discussão sobre o darwinismo social é extremamente ampla e complexa, não sendo possível – nem mesmo necessário – entrar em detalhes nesta pesquisa. No entanto, as interpretações sobre a teoria darwinista e seus desdobramentos sociais, políticos e, como se vê, econômicos, variam imensamente, cobrindo um leque ideológico vasto, por exemplo, desde a fundamentação de um modelo de luta de classes marxista, até o *laissez faire* do livre mercado liberal (Paul, 2009, p. 230). O foco é o evolucionismo de Spencer, que não trata especificamente sobre um concorrencialismo, mas pugna por um modelo evolutivo baseado na competição entre os homens. Para o spencerismo, a competição é um elemento que impele as criaturas a trabalharem mais e de maneira mais incisiva, trazendo melhoramentos ao organismo. No ponto final deste processo não haveria mais Estado, o governo tornar-se-ia supérfluo e desapareceria. Entretanto, no meio tempo, o Estado não deveria intervir para aliviar os sofrimentos dos inaptos. Para autores como Peter Bower, Spencer atribui maior ênfase no espírito competitivo do capitalismo do que propriamente ao princípio de seleção natural de Darwin (Paul, 2009, p. 232). Nesse caminho, Spencer desloca o pensamento liberal do modelo de divisão do trabalho ao do concorrencialismo como “necessidade vital”; conseqüentemente, o progresso não se realiza pela especialização, mas por uma seleção. Enquanto na divisão do trabalho a especialização dos sujeitos impõe uma lógica de complementariedade entre si, a competição econômica, ou concorrencialismo, enquanto razão do mercado, impõe um processo de “eliminação seletiva” daqueles que não conseguem sobreviver ao jogo do mercado. A concorrência, enquanto razão norteadora da ação do mercado e dos sujeitos, não é mais compreendida como elemento natural presente nas trocas de mercado, mas sim como uma “lei implacável da vida e o mecanismo do progresso por eliminação dos mais fracos” (Dardot e Laval, 2020, p. 53).

Com isso, Spencer proporcionou à doutrina liberal deslocar-se, diante da crise do liberalismo, do modelo da troca ao da concorrência – neoliberalismo. Ressalte-se que, atualmente, boa parte desta raiz evolucionista biológica do concorrencialismo é desprezada pelos neoliberais, uma vez que se mostra “datada”. No entanto, temos aqui uma parte constituinte do *modus operandi* da racionalidade neoliberal, ou seja, a concorrência e a competição são características essenciais e ainda presentes nessa lógica econômica. A partir de Patrick Tort, Dardot e Laval apontam como esse “darwinismo social” é melhor caracterizado como “concorrencialismo social” – a leitura de Tort mostra com clareza que o concorrencialismo diverge substancialmente do darwinismo, a partir das “tecnologias de compensação” que buscam reduzir artificialmente as desigualdades e debilidades entre os

sujeitos inseridos em uma sociedade civil (Dardot e Laval, 2020, p. 54). Deste modo, Tort, diferentemente de Spencer, não ignora o instinto de simpatia, acima mencionado, mas busca ressaltá-lo como elemento do pensamento darwiniano que o distancia do evolucionismo social baseado na competição econômica.

O impacto desse traço competitivo do evolucionismo social pode ser visualizado, agora, já num campo mais restrito ao pensamento econômico, na reinterpretação do termo “social” pelos ordoliberais: remete-se a uma forma de organização dos vínculos humanos e de constituição da sociedade, baseada na concorrência. É neste sentido que deve ser lida a “economia social de mercado” ou a “política de sociedade” (*Gesellschaftspolitik*) tratada por Von Rüstow e Müller-Armack (Foucault, 2008b, p. 200). Em linhas gerais, essa economia social de mercado significa organizar mecanismos tanto econômicos quanto estatais – a partir de intervenções – para o fomento da concorrência entre os sujeitos, uma vez que o progresso social tem por base essa dinâmica competitiva, ou seja, o “social” adere a um significado distinto daquele encontrado no Estado de bem-estar social. A ação governamental com base na razão neoliberal tem como foco submeter todos os aspectos sociais à lógica concorrencial. É nesse sentido que se compreende a sociedade empresarial. De acordo com Foucault: “A *Gesellschaftspolitik* deve, portanto, anular, não os efeitos antisociais da concorrência, mas os mecanismos anticoncorrenciais que a sociedade poderia suscitar [...]” (Foucault, 2008b, p. 222). Dito de maneira expressa, significa estruturar toda a sociedade sob o modelo de empresa. A integração desta forma de racionalidade à estrutura do Estado, passando a nortear suas diretrizes, tem como resultado o denominado “Estado-empresa”, comportando consequências importantes para a dinâmica do ente estatal e sua relação com a sociedade e os atores privados: “É essa nova concepção ‘desencantada’ da ação pública que leva a ver o Estado como uma empresa que se situa no mesmo plano das entidades privadas” (Dardot e Laval, 2020, p. 274).

A consequência deste modelo empresarial - que atinge os mais diversos domínios da sociedade – é a solidificação de um determinado modo de conduta dos sujeitos com base na concorrência e, conseqüentemente, um modo de interação social que visualiza o “Outro”, cada vez mais, como competidor – mesmo quando se trata de sujeitos inseridos numa mesma companhia/empresa. Outro desdobramento deste modelo atinge a questão da responsabilidade: o neoliberalismo, afastando a obrigação do Estado para com os sujeitos – em termos de bem-estar social – e se estruturando profundamente no evolucionismo social, acima analisado, faz com que os fracassos, sucessos, condutas e modos de existência sejam de absoluta responsabilidade do próprio indivíduo. De acordo com Dardot e Laval: a ênfase no “espírito de empresa”, da “responsabilidade individual e da “ética da competição” reflete bem os esforços

do neoliberalismo em “transformar a empresa numa espécie de forma universal que dá à autonomia de escolha dos indivíduos o poder de se exercer” (Dardot e Laval, 2020, p. 131).

Aqui já é possível iluminar, sumariamente, uma alteridade deficitária, pois este “Outro” é tratado, no mais das vezes, como ente subsistente – por exemplo, como ferramenta útil para avançar no processo competitivo, ou mesmo no sentido de eliminação do sujeito que comigo compete. No mais, a responsabilidade individual neoliberal, diferentemente da responsabilidade e culpa ontológica do ser-aí próprio, obscurece aquele caráter do cuidado de si como cuidado do outro. No léxico agambeniano, ocorre o uso do corpo de modo instrumental e, portanto, sendo este “Outro” um instrumento (in)animado. Trata-se de uma responsabilidade atomizada – de maneira esquemática: sou responsável por mim mesmo, pois não sou responsável pelo Outro e este, do mesmo modo, não é responsável por mim. Através da ontologia fundamental, tal padrão comportamental apresenta-se, no entanto, legítimo, uma vez que o ser-aí está inserido nesse fluxo de atividades cotidianas/medianas, está decaído e submetido ao falatório, decorrente de a-gente, baseado na lógica concorrencial. Para a ontologia modal isso se passa de maneira distinta, atribuindo maior relevância no processo antropogênico da técnica; entretanto a legitimidade também pode ser extraída, pois pensada a partir de um paradigma de exceção. É precisamente deste arranjo da sociedade empresarial que se depura o *homo oeconomicus* entendido como produtor de seus rendimentos e capital, o sujeito econômico empresário de si mesmo.

A governamentalidade neoliberal possui um modo particular de condução dos sujeitos baseado largamente num governo de si que tais indivíduos devem realizar sobre si próprios a fim de organizar todos os campos de sua vida nos moldes empresariais, ou seja, em termos da concorrência. Esse “autogoverno” pode ser denominado de empreendedorismo (*entrepreneurship*), sendo este o dispositivo discursivo de poder que concilia tanto um processo de intervenção e controle social em prol do desenvolvimento do mercado, e teoricamente do próprio meio social e dos sujeitos, quanto a não-intervenção do Estado como projeto que requer ações estatais de desregulamentação. Trata-se, portanto, de um elemento empresarial que estimula o comportamento econômico dos sujeitos, norteando as demais esferas de sua vida através de uma lógica concorrencial e calculista. O sujeito econômico empreendedor de si é “um ser dotado de espírito comercial, à procura de qualquer oportunidade de lucro que se apresente e ele possa aproveitar, graças às informações que ele tem e os outros não”. Além disso, como dito, esse empreendedorismo comporta uma dimensão “extraeconomizante”, ou seja, que extrapola os limites do mercado. Assim: “O mercado é um *processo de formação de si*” (Dardot e Laval, 2020, p. 145). A liberdade de mercado é garantida a partir da liberdade de

escolha individual, que reivindica uma responsabilidade atomizada com relação às decisões adotadas pelos sujeitos empresariais. Deste modo, inseridos num ambiente de total competição, no qual não há vínculos sociais confiáveis e responsabilidade fragmentada – individualizada – tais sujeitos necessitam estar em constante vigilância (*alertness*) quanto ao movimento do mercado, a fim de manterem-se integrado na corrida do “evolucionismo social”. Neste sentido, qualquer intervenção interfere na livre escolha dos sujeitos e corrompe as capacidades individuais de escolha e vigilância: “A pura dimensão do empreendedorismo, a vigilância em busca da oportunidade comercial, é uma *relação de si para si mesmo* que se encontra na base da crítica à interferência” (Dardot e Laval, 2020, p. 146).

Assim, ao submeter livremente suas condutas ao princípio neoliberal do auto-empendedorismo, em sociedades nas quais a lógica normativa do mercado competitivo se tornou uma potência de formação e informação, indivíduos e a própria população tornam-se presas pelas demandas e exigências normativas do mercado, que se materializa, então, como nova instância hegemônica de formatação da verdade e dos estilos de vida no mundo contemporâneo. (Duarte, 2020, p. 70)

O *homo oeconomicus* é, nesse sentido, um ser-lançado no espaço do mercado que captura, a partir da lógica concorrencial, não apenas a esfera econômica, mas todas as esferas de ação e decisão do sujeito sobre si mesmo, norteando-as segundo o concorrencialismo. É possível sintetizar essa ideia afirmando que a racionalidade neoliberal é responsável por uma lógica de mercado autopoietica que, por sua vez, instaura um paradigma de exceção corroborado pelo próprio *homo oeconomicus*. A sociedade estruturada por esta lógica é caracterizada por sua “adaptabilidade” e “mudança perpétua” (Dardot e Laval, 2020, p. 154). Evidentemente, o governo de si neoliberal significa que o sujeito é conduzido de determinada maneira a assumir uma forma de vida, de racionalidade ou de gestão de suas condutas; Foucault menciona as “técnicas comportamentais” que serão desenvolvidas a fim de nortear o “conjunto das respostas sistemáticas de um indivíduo às variáveis do meio”, sendo este o objeto da análise econômica (Foucault, 2008b, 368).

O *homo oeconomicus* neoliberal representa contemporaneamente o estatuto ontológico do homem como subsistência, ou seja, o ponto de absoluto entrelaçamento entre a técnica moderna, a humanidade do homem e a dinâmica econômica de mercado concorrencial. Para Dardot e Laval, a modernidade mostra dois movimentos dificilmente conciliáveis: a democracia política, estruturada na perspectiva dos direitos humanos; e o capitalismo como sistema econômico. O neoliberalismo “consagrou um desequilíbrio a favor do segundo polo”, ou seja, o homem não como fim em si mesmo, mas como instrumento norteado pelo interesse, em suma, do lucro máximo (Dardot e Laval, 2020, p. 323). A partir deste cenário é possível lançar,

novamente, atenção à crítica do humanismo, uma vez que este foi incapaz de agir a fim de impedir que tal racionalidade concorrencial submetesse os sujeitos a novo processo antropogênico a partir do qual se produz uma nova forma de vida submetida à técnica moderna, ou seja, um homem subsistente enredado no turbilhão incessante da competição concorrencial.

Trata-se de pensar a governamentalidade neoliberal que produz o *homo oeconomicus* neoliberal como uma espécie de *ethos* que conduz a vida dos sujeitos inseridos na sociedade empresarial. No entanto, essa condução ocorre sob um duplo movimento de poder: um externo, proveniente de técnicas de controle comportamental, organização do campo de trabalho com foco na flexibilidade das leis trabalhistas, com consequente redução do volume burocrático no interior do funcionamento empresarial, modificação na organização jurídico-legislativas, etc.; mas principalmente um movimento interno, i. e., de si para consigo mesmo, traduzido como governo de si, assim: “A economia torna-se uma disciplina pessoal” (Dardot e Laval, 2020, p. 331). Os resultados biopolíticos derivados dessa racionalidade neoliberal são brutais, pois unificam todas as dimensões da vida, das relações de poder sob um mesmo discurso: o empresarial-concorrencial-econômico. Este modelo de racionalidade econômica é, portanto, generalizado para as diversas áreas da vida sócio-política, ou seja, transposto para instituições como a escola, os hospitais e mesmo a família. O governo de si procura uma auto-avaliação e auto-vigilância que pretende ressaltar os traços competitivos do sujeito, maximizando seu capital humano, aprimorando-se sempre; deste modo, instaura-se um processo de aprimoramento e desenvolvimento incessante e inesgotável das capacidades individuais que traduz, com precisão, a “natural” dinâmica volitiva da técnica moderna. Como argumenta Hans Jonas, “O grande empreendimento da tecnologia moderna, que não é paciente nem lento, comprime [...] os muitos passos minúsculos do desenvolvimento natural em poucos passos colossais, e com isso despreza a vantagem daquela marcha lenta da natureza, cujo tatear é uma segurança para a vida” (Jonas, 2011, p. 77). A gravidade do problema se mostra ainda mais evidente pelo fato de que “o próprio homem passou a figurar entre os objetos da técnica” (Jonas, 2011, p. 57).

Este é o *ethos* resultante da racionalidade neoliberal autopoiética, a forma de vida empresarial que cinde a humanidade e inumanidade no próprio sujeito que se auto-governa, tornando-o *homo sacer*. Dois pontos devem ser destacados: primeiramente, é preciso afastar em absoluto qualquer argumento que afirme a existência de um “cuidado de si” (*epimeleia*) neoliberal, resultante deste empreendimento de si sobre si – como pretende Bob Aubrey, ao enxergar aí uma forma contemporânea do cuidado de si. Em realidade, este falacioso “cuidado de si” neoliberal traduz a gestão do capital humano e da vida como um todo em benefício e

fomento dos valores da ética competitiva acima mencionada – ressaltando aqui o pressuposto concorrencial. Segundo Dardot e Laval: “Isso significa que cada indivíduo deve aprender a ser um sujeito ‘ativo’ e ‘autônomo’ na e pela ação que ele deve operar sobre si mesmo”, tendo como finalidade nada além de uma boa gestão do capital humano e das formas que potencialmente o valorizarão (Dardot e Laval, 2020, p. 337). Ou seja, desenvolve-se todo um modo de agir peculiar que não pode ser considerado nos mesmos termos que o cuidado e mesmo o uso de si, investigados anteriormente; deve-se pensar a *epimeleia* neoliberal estritamente como cuidado de si-empresarial. Nesse sentido, o *homo oeconomicus* compreende sua existência em termos de realidade – sua essência é sua realidade; deixa-se obscuro o caráter intencional da ek-sistencia. Dito de outro modo, oculta-se a potência pura constituinte da existência. Precisamente nesse ponto é que se verifica o ser-aí confundir-se com a subsistência e, por sua vez, com a técnica moderna, pois o homem enquanto capital humano se projeta como a realidade que perfaz a essência do ser-aí. Sobre a situação e subsistência, segue trecho:

Assim como a espacialidade do “aí” se funda na abertura, assim também a situação tem seus fundamentos no ser-resoluto. [...] A situação não é um quadro subsistente, no qual o Dasein sobrevém ou no qual ele também viria ele mesmo se alojar. Longe de ser um misto meramente subsistente de circunstâncias e acidentes que vêm-de-encontro, a situação só é pelo ser-resoluto e no ser-resoluto. [...] Para a-gente a situação está, ao contrário, essencialmente fechada. A-gente só conhece a “situação geral” e perde-se nas “oportunidades” de mais pronto acesso e contesta do Dasein em nome do cálculo dos “acidentes” que, embora não os conheça, toma e apresenta como obra sua (Heidegger, 2014, p. 819).

É preciso, portanto, ter em mente a intransponível distinção entre o cuidado de si – tanto sob a perspectiva foucaultiana, quanto heideggeriana, bem como o uso de si que Agamben desenvolve – e aquele cuidado de si na forma-empresa, sustentado pela razão neoliberal. No mesmo sentido, a responsabilidade individual atomizada não significa de modo algum a responsabilidade ontológica do ser-aí. Se a hipótese aqui levantada – do *homo oeconomicus* ser uma figura empírica contemporânea do *homo sacer* – estiver correta, ou o sujeito empresarial encontra-se de início e no mais das vezes na *indecisão*; ou, de acordo com Agamben, ele não compreende sua existência em termos modais, i. e., de possibilidade e débito, ou seja, não se depara com o âmbito contemplativo.

Segundo Dardot e Laval, esse cuidado e governo de si neoliberal constitui um movimento denominado de “ascese do desempenho”, que se aproxima falaciosamente da ascese antiga estudada por Foucault, que preconiza: “aquele que é incapaz de se governar é incapaz de governar os outros” (Dardot e Laval, 2020, p. 339). Isso pelo fato de ocorrer uma identificação absoluta entre o sujeito e a empresa ou, se aproximando daquela indeterminação proveniente da escravidão antiga, acima analisada, entre o sujeito e o objeto. Os autores apontam para

variadas técnicas governamentais que incidem sobre os sujeitos, tais como: *coaching*, programação neurolinguística (PNL), Análise transacional (AT). São orientações pragmáticas que visam apenas desempenho e solução, sem, no entanto, refletir sobre o *ser* dos fenômenos (Dardot e Laval, 2020, p. 340). Essa ascese do desempenho, diferentemente da ascese clássica, encontra justificção na dimensão econômica, buscando conformar a conduta do indivíduo à ordem cosmológica do concorrencialismo. Deste modo, apesar de se falar sobre uma “gestão de si”, ela preconiza que o indivíduo se desenvolva unicamente sob a lógica econômica concorrencial, como sujeito produtivo que deve tornar a empresa que também se *é* mais produtiva a fim de se manter no fluxo do mercado, pois, do contrário, a realidade que se *é*, ou seja, sua existência, torna-se improdutiva ou inoperosa e, naturalmente, passível de ser descartada, momento no qual a banalização da morte surge no horizonte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da aproximação do conceito foucaultiano de *homo oeconomicus* ao *homo sacer* agambeniano, e, correlativamente, da racionalidade neoliberal como responsável pelo paradigma de exceção contemporâneo, torna-se necessário propor algumas considerações sobre os desdobramentos ético-políticos dessa análise no âmbito democrático – referindo-o, precisamente, ao cenário sócio-político brasileiro. É preciso destacar que não se pretende realizar uma leitura exaustiva da atual conjuntura política, nem mesmo adentrar aos meandros de sua pragmática – pesquisas que devem e são realizadas, por vezes, no campo da ciência política. Em realidade, o objetivo a ser destacado são os efeitos nocivos do funcionamento das máquinas de Agamben – ao menos aquelas investigadas na atual pesquisa, ou seja, a jurídico-política e antropogênica – à democracia vigente, ao menos, desde a promulgação da carta constitucional de 1988. Dito antecipadamente e explicitamente, a hipótese a ser sustentada é a instauração de um projeto de Estado, não necessariamente expresso, mas propenso à consolidação de uma democracia sem *demos*. Isso significa, em linhas gerais, um Estado democrático no qual o direito está submetido a um campo extrajurídico-legal de poder e de decisões, pois, remetido à racionalidade neoliberal⁶⁰, ou seja, significa pensar a democracia

⁶⁰ Esta questão retoma, de modo geral, o que foi exposto no primeiro capítulo sobre o enfraquecimento do Estado-nação moderno e, simultaneamente, da confiabilidade entre aqueles que são representados e seus representantes no interior da instituição pública. Castells realiza interessante análise sobre este estado de coisas: para ele, trata-se da concepção da política como empresa, ou prática empresarial. O modelo neoliberal arrasta o “sucesso pessoal” – de acumulação de capital (acrescenta-se o próprio concorrencialismo no âmbito público) – ao campo da política. Essa leitura permite compreender a raiz da corrupção nas democracias liberais: “não há corruptos sem corruptores, e em todo o mundo a prática das grandes empresas inclui comprar favores ao regulador ou ao contratador de obra pública” (Castells, 2018, p. 25). Este é um dos fatores que promove, no léxico de Castells, a “autodestruição da

reduzida a “mero conjunto formal de rituais legais e institucionais, desprovidos de substância ético-política” (Duarte, 2020, p. 49). Deste modo, com a noção de democracia sem *demos* não se pensa uma democracia sem representação popular, o que seria contraditório, mas sim propõe-se um diagnóstico sobre a crise da democracia liberal.

Para tanto, vale retomar brevemente o que foi tratado no primeiro capítulo e que representa, ao menos para o biopoder agambeniano, o cerne da dinâmica biopolítica: a relação entre povo e população. A ideia da democracia sem *demos* significa precisamente uma democracia cada vez menos constituída por um povo, mas sim por uma população que, partindo do pensamento de Agamben, representa a vida nua, o *homo sacer* – neste caso, o *homo oeconomicus* enquanto figura empírica do conceito metafísico. Neste sentido, pode-se dizer que aquele projeto nazista do espaço sem povo (*volkloser Raum*) (Agamben, 2008, p. 91) agora se apresenta sob bases substancialmente diferentes, muito mais sofisticadas, pois se assenta sob o movimento autopoietico anteriormente analisado – derivado da governamentalidade neoliberal. Nota-se que a própria crítica ao contratualismo e humanismo se baseia nessa relação entre os sujeitos inseridos e excluídos, promovendo um déficit de proteção do próprio estatuto humanitário dos indivíduos, como analisado anteriormente.

De acordo com Butler: “o povo não é uma população definida, é constituída pelas linhas de demarcação que estabelecemos implícita ou explicitamente” (Butler, 2019b, p. 09). A autora busca deixar claro que “o corpo político é postulado como uma unidade que ele nunca será”, i. e., trata-se de uma ficção necessária à constituição do Estado-nação moderno. A constituição de um “povo” é um processo de inclusão-exclusiva. Segundo a autora, no momento em que se luta pela definição de “quem é o povo”, simultaneamente se delimita aqueles que restarão fora do “povo”, transformando-os em mera população a ser descartada. Butler trata como “exclusão constitutiva” esse processo que atinge tanto o conceito de soberania popular quanto, conseqüentemente, a atuação democrática, que não tem como objetivo exclusivamente uma ação de inclusão contínua dos sujeitos, mas se preocupa com aqueles que já pertencem ao corpo político soberano (Butler, 2019b, p. 10/11).

legitimidade institucional” a partir do próprio processo político: “tal política gera um efeito secundário que é devastador: o de inspirar o sentimento de desconfiança e reprovação moral sobre o conjunto dos políticos e da política” (Castells, 2018, p. 28). A partir das hipóteses e argumentos aqui estruturados, tal movimento deve ser lido a partir do paradigma de exceção: a racionalidade neoliberal se utiliza do Estado e da democracia liberal para renovar a lógica concorrencialista de mercado voltada ao interesse privado, individual. O efeito público-institucional colateral é a perda da legitimidade e confiabilidade nas políticas de Estado, que é reabsorvido pelo campo social que se aproxima afirmativamente ao mercado neoliberal e dos discursos contra o intervencionismo estatal na economia e em favor do Estado mínimo, por exemplo. Ou seja, sumariamente, o neoliberalismo ao mesmo tempo que enfraquece o Estado, mantendo-o sob suas rédeas a partir da exceção, simultaneamente, por um movimento oposto – talvez dialético – se fortalece às custas deste.

É nesse sentido que a crítica ao humanismo – realizada brevemente no primeiro capítulo – deve ser compreendida. Em termos mais diretos, a noção de direitos humanos atrelada à cidadania do Estado-nação acaba por se tornar técnica biopolítica de controle do “povo”, da vontade e soberania popular. Como aponta Butler, o termo civilização “trabalha contra uma concepção expansiva do humano”; e ela prossegue afirmando que sua prática atua “para produzir o humano de maneira diferente, oferecendo uma norma culturalmente limitada para o que deve ser esse humano” (Butler, 2019a, p. 116). Aqueles excluídos pela inclusão que constitui o “povo” tornam-se uma população desumanizada, a ser eventualmente descartada de determinada forma; sua função acaba por se restringir à produção do humano através de uma negação. O que se passa no paradigma neoliberal e na vida do *homo oeconomicus* não é uma exclusão e dejectão à morte – como ocorre com os *muçulmanos* – mas uma nova forma de “descarte” das populações não inseridas no mercado, bem como daquelas que ficam para trás no fluxo concorrencialista. Segundo Butler:

Existe trabalho temporário ou não existe trabalho nenhum, ou existem formas pós-fordistas de flexibilização do trabalho que lançam mão da permutabilidade e da dispensabilidade dos povos trabalhadores. Esses desenvolvimentos, reforçados pelas atitudes predominantes em relação ao seguro de saúde e à seguridade social, *sugerem que a racionalidade do mercado está decidindo quais saúdes e vidas devem ser protegidas e quais não devem*. É claro que há diferenças entre políticas que buscam explicitamente a morte de determinadas populações e *políticas que produzem condições de negligência sistemática que na realidade permitem que as pessoas morram*. (Butler, 2019b, p. 17 – grifos nossos).

Tal citação de Butler sintetiza a nova dinâmica na qual funciona a democracia sem *demos* e a dinâmica biopolítica ou tanatopolítica. Como bem aponta, o “mercado está decidindo” quais as vidas que valem a pena viver e, portanto, serem protegidas, e aquelas que devem ser descartadas, não valorizadas, ao ponto de sua morte tornar-se mera consequência do estado de coisas posto e reproduzido pelos próprios sujeitos assujeitados à dinâmica concorrencialista de mercado e ao paradigma de exceção derivado da racionalidade neoliberal. Não se produz explicitamente a morte, como nos *Lager* nazistas, mas se instaura uma conjuntura econômico-política através da qual a morte representa uma responsabilidade inteiramente individual – responsabilidade atomizada – uma vez que o sistema político se apresenta negligente devido ao espaço de jogo que o mercado impõe. Dito de outro modo, trata-se de uma dinâmica necropolítica omissiva, ou seja, diversa daquela encontrada nos Estados totalitários do século XX, por sua vez, comissiva. Além disso, tal omissão soa absolutamente legítima no interior do paradigma norteado pelo neoliberalismo, pois ela é aceita e reproduzida

pelo próprio *homo oeconomicus* como alternativa à interferência do Estado na economia e como suposto caminho para recuperação de uma “liberdade individual”, por este retirada.

Concentrando-se na análise do sujeito-empresa, é possível apontar outra modificação que ocorre no interior do paradigma de exceção neoliberal com relação ao paradigma totalitário – precisamente aquele do nacional-socialismo alemão. Em sua análise do totalitarismo, Hannah Arendt pontua que a destruição da pessoa jurídica é etapa fundamental para a dominação absoluta dos sujeitos: “O fim do sistema arbitrário é destruir os direitos civis de toda a população” (Arendt, 2012, p. 598). No modelo totalitário, a ruína dos direitos civis, políticos e jurídicos dos sujeitos ocorre a partir de mecanismos comissivos, ou seja, por meio de uma atuação ativa do Estado contra grupos populacionais preliminarmente selecionados – como no caso dos judeus. Evidentemente que ainda hoje existem procedimentos tácitos similares, que contribuem para segregação social, reprodução de preconceitos, fomento de discursos de ódio e maniqueísmos, como a oposição entre o homem de bem e o marginal, desaguando, por fim, no enquadramento de populações vulneráveis nos mais diversos sentidos da abjeção. O que se pretende destacar é, especificamente, o movimento de autodestruição dos direitos jurídico-políticos que o paradigma neoliberal e seu produto, o *homo oeconomicus* neoliberal, empreendem. Não é difícil encontrar indivíduos que defendem, por exemplo, o fechamento do Supremo Tribunal Federal e do Congresso Nacional⁶¹ e a supressão, direta e indireta, de direitos consagrados constitucionalmente. No mesmo sentido, é possível identificar espectros populacionais favoráveis, por exemplo, à intervenção militar no contexto político brasileiro⁶², assim como a instauração de estado de sítio⁶³. Diversos exemplos podem se agregar neste escopo: defesa da flexibilização das leis trabalhista a fim de garantir ao sujeito maior autonomia administrativa e empresarial frente ao mercado de trabalho⁶⁴, etc.

Ordinariamente, pode ser difícil pensar os efeitos nocivos da governamentalidade neoliberal com relação à democracia e ao próprio estatuto ontológico que incide sobre as vidas das populações inseridas nessa lógica espreada do mercado concorrencial. Isso pelo fato de que, muitas vezes, as consequências de tal política de vida/morte não se apresentam transparentes, mas sob uma cortina de fumaça derivada dos discursos que a constitui. Entretanto, a pandemia mundial que se instaurou no final do ano de 2019, e que persiste, em

⁶¹ Ver em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-58430586>. Acessado em: 21 de setembro de 2021.

⁶² Ver em: <https://exame.com/blog/money-report-aluizio-falcao-filho/o-que-deseja-o-pessoal-da-intervencao-militar/>. Acessado em: 21 de setembro de 2021.

⁶³ Ver em: <https://exame.com/brasil/entenda-o-que-e-estado-de-sitio-que-bolsonaro-nao-decretou/>. Acessado em: 21 de setembro de 2021.

⁶⁴ Ver em: <https://economia.uol.com.br/noticias/estadao-conteudo/2021/08/26/bolsonaro-diz-que-clt-e-rigida-e-defende-flexibilizacao.htm>. Acessado em: 21 de setembro de 2021.

menor grau, ainda hoje (final de 2021), apresenta-se como conjuntura ideal para análise dos efeitos da razão neoliberal em um cenário de situação-limite.

Neste contexto, pode-se apontar um conflito entre duas “prioridades”: a prioridade em salvar vidas humanas a partir de medidas sanitárias (como o *lockdown*) que evitassem a elevação do fluxo e número de contaminação e, portanto, de lotação nos hospitais e mortes; por outro lado, a prioridade concernente ao bom funcionamento do mercado e economia. Um conflito entre “salvar a vida do CPF ou a vida do CNPJ” (Duarte, 2020, p. 107). Infelizmente, talvez não seja tão óbvio notar que a existência de tal conflito é em si mesma problemática. Isso pelo fato de que, no momento em que o conflito se impõe, ocorre uma equalização entre o valor da vida humana e o da estrutura econômica. De modo mais claro, tem-se a quantificação da vida humana, a redução da vida a não ser nada além de algo inserido nos cálculos econômicos como subsistência para o funcionamento do mercado neoliberal. A pandemia tornou transparente o paradigma de exceção neoliberal e as novas figuras do *homo sacer*.

Variedades de obras, artigos e materiais realizam uma análise minuciosa da governança do Estado brasileiro diante da pandemia de covid-19. O que interessa ao presente empreendimento não é tal percurso analítico sobre a política brasileira, mas, sim, dois traços que se apresentam significativos: a democracia sem *demos*; e a banalidade da morte. Atualmente, o cenário pandêmico brasileiro observa mais de 550 mil óbitos decorrentes da Sars-cov-2. Esse número reivindica um dos cenários mais pessimistas levantado pelos especialistas em saúde pública, infectologistas etc. Representa, em última análise, a gestão pública do Estado brasileiro frente à pandemia e, portanto, aquilo que num primeiro momento pode ser considerado desorganização, desleixo ou falta de capacidade de organização estratégica, mas que, na realidade, representa o (des)governo ou a governança omissiva do poder público frente à tragédia. O paradigma de exceção neoliberal pode ser observado através do abandono que tal governamentalidade impetrou: ou as populações, principalmente as economicamente mais vulneráveis, trabalham e, conseqüentemente, enfrentam o risco de serem infectadas pelo vírus, uma vez que estão expostas, não havendo margem adequada de distanciamento social e outras medidas higiênicas que possam reduzir os riscos de contaminação; ou não trabalham, respeitando as medidas securitárias, mas acabam por sofrer as conseqüências da crise econômica que, naturalmente, se instalou no país e no mundo – como, por exemplo, a elevação da taxa de desemprego e inflação – e, deste modo, também deparando-se com a fome, miséria e a morte. Duarte mostrou bem a conexão entre necropolítica (tanatopolítica) e neoliberalismo:

Uma vez mais a necropolítica sobredeterminou o neoliberalismo à brasileira, como se faz evidente na afirmação do Ministro da Economia, Paulo Guedes: “Se falarmos que vai ter mais três meses, mais três meses, mais três meses, aí ninguém trabalha. Ninguém sai de casa e o isolamento vai ser de oito anos, porque a vida está boa, está tudo tranquilo.” (19.05.20), (Duarte, 2020, p. 121)

Um discurso recorrentemente difundido foi o denominado “tratamento precoce”, baseado em medicamentos sem comprovação médico-científica de eficácia preventiva contra a Sars-cov-2 e suas variantes. Essa narrativa não se restringe ao mero negacionismo, trata-se de uma abordagem governamental até mesmo sofisticada, pois permite contornar as hesitações dos sujeitos com relação ao fluxo de contaminação e, assim, manter a movimentação econômica. Dito explicitamente, o tratamento precoce cria uma aparente zona de segurança do indivíduo frente à pandemia, permitindo-lhe retomar os afazeres cotidianos, o fluxo de trabalho, as aglomerações etc. Além disso, funciona como elemento de suporte ideológico político em prol do atual governo (Bolsonaro), construindo artilharia contra a oposição que, por sua vez, está configurada a partir da bipolaridade amigo/inimigo, i. e., aqueles que não aderem à narrativa, muitas vezes oficialmente compartilhada pelo governo federal, são considerados oposição⁶⁵. Portanto, o “tratamento precoce” permite visualizar a governamentalidade neoliberal que trata do sujeito como subsistência, sendo sua vida humanamente desqualificada em prol do bem-estar econômico – em um léxico agambeniano, mostra-se o deixar morrer das vidas nuas.

Em abril de 2021 foi instaurada, depois de muito conflito político-social, uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para apurar a conduta, principalmente do Governo Federal, no que concerne à gestão governamental sobre a covid-19. É preciso mencionar que, durante a elaboração do presente texto, a CPI ainda está ativa, ou seja, não foi encerrada. De todo modo, as investigações administrativas, os depoimentos colhidos, os documentos levantados já são, neste momento, suficientemente conclusivos para sustentar um leque de crimes de responsabilidade e contra a humanidade cometidos, comissiva e omissivamente, pelo governo bolsonarista. A necropolítica ou tanatopolítica que se vinculou às políticas econômicas neoliberais do atual governo conduziram efetivamente a uma política da morte que condenou a maioria da população nacional – pensa-se enfaticamente nas populações vulneráveis, seja economicamente como também por outros arranjos discriminatórios que impregnam a dinâmica

⁶⁵ Conforme Duarte: “No contexto político brasileiro recente, portanto, aquelas parcelas da população que não querem e/ou que não podem encarnar o ideal normativo do bolsonarismo, o Homem de Bem, são destinadas à suspeita, ao abandono e mesmo à morte, dependendo de sua posição no complexo jogo social brasileiro. O Homem de Bem é o modelo normativo por excelência do bolsonarismo, movimento político que se constrói em torno de um ideal unificado de povo, segundo o critério do temor e do rechaço à diversidade e à pluralidade, imediatamente associados às figuras fantasmáticas do Outro, do Abjeto, daqueles e daquelas que, portanto, podem ser expostos/as à violência e ao risco da eliminação.” (Duarte, 2020, p. 124).

biopolítica⁶⁶ - à vida nua, ou melhor, à qualidade de *população* plenamente matável, mas insacrificável. Essa política da morte pode abarcar diversas denominações, como “imunização de rebanho”, “distanciamento vertical”, entretanto, se trata precisamente da face necrófila da biopolítica, o que fica claro quando, a partir dos levantamentos da CPI, se fala em “política de infecção em massa”⁶⁷. O que deve ser ressaltado aqui é a banalização da morte que ocorreu durante esse período pandêmico em escala nacional, fruto das narrativas bolsonaristas, bem como os enquadramentos de grupos populacionais inseridos em campos virtuais de concentração. Talvez o exemplo mais elucidativo seja o “caso de Manaus”: o estado do Amazonas e, precisamente, a capital Manaus, sofreu uma crise grave de gestão dos casos de covid-19 e também do sistema hospitalar. Isso resultou em número crescente de contaminações, aumento das intubações e falta de equipamentos e cilindros de oxigênio para tratar adequadamente os pacientes infectados, resultando no óbvio: morte em massa⁶⁸.

Com isso, pretende-se elucidar o que fora anteriormente discutido em âmbito mais teórico, acerca da banalização da morte ou profanação do fenômeno da morte, uma vez que se trata apenas de perda de recursos humanos ou de mão-de-obra para empresas: temos aqui o sustento da maquinaria da governamentalidade neoliberal. Além disso, parece esclarecida a hipótese sobre o paradigma de exceção vigente a partir da racionalidade econômica. É possível observar as tramas realizadas com recursos públicos a fim de beneficiar empresas privadas, alinhadas ao interesse do Governo Federal vigente – como por exemplo, VTCLog, FIB Bank, Precisa Medicamentos, entre outras que negociaram diretamente com o governo público em negociatas como superfaturamento de compra de vacinas, etc.⁶⁹. Vale ressaltar o caso da Prevent Senior, que realizou testes com o denominado “kit covid” – tratamento precoce baseado em medicamentos sem eficácia comprovada contra a covid-19, por exemplo, hidroxiclороquina – em pacientes e mesmo funcionários. Trata-se de experimentação, realizada por empresa privada, em humanos (cobaias), de maneira completamente ilegal e fora de qualquer parâmetro científico, mas com respaldo da ala governista⁷⁰.

⁶⁶ Mencionar Duarte...

⁶⁷ Ver em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,brasil-teve-politica-de-infeccao-em-massa-diz-juiza-que-atuou-no-tribunal-de-haia,70003850906>. Acessado em: 27 de setembro de 2021.

⁶⁸ Ver em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-55674229>. Acessado em: 27 de setembro de 2021.

⁶⁹ Tais informações podem ser obtidas a partir de variadas matérias: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/08/31/com-foco-na-vclog-cpi-reconvoca-motoboy-e-quebra-sigilos-da-empresa>; <https://oglobo.globo.com/politica/cpi-retoma-atividades-mirando-em-contratos-de-compra-de-vacina-25136454>; <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2021/09/14/cpi-quer-suspender-contratos-da-uniao-em-que-fib-bank-aparece-como-garantidora>. Acessado em: 28 de setembro.

⁷⁰ Ver em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/ans-investiga-prevent-senior-apos-denuncias-na-cpi-da-pandemia/>. Acessado em: 28 de setembro de 2021.

Há ainda outro ponto que enfatiza o paradigma de exceção: o gabinete paralelo. Anteriormente, tratou-se do Estado dual de Arendt, da utilização da estrutura estatal como mera formalidade – por exemplo a constituição brasileira de 1947, etc. – ora, o “gabinete paralelo”, cuja existência se supõe, representa um grupo não oficial de assessoramento do Governo Federal para tomada de decisões com relação à gestão pandêmica. Foi responsável, portanto, por sustentar grande parte das diretrizes oficiais do Estado brasileiro no enfrentamento da crise sanitária a partir de uma visão de mundo pautada por ideologias reacionárias, negacionistas, alinhadas ao “achismo” bolsonarista⁷¹ e norteada pela razão neoliberal. Tudo isso compõe o ambiente de exceção que se está denominando de democracia sem *demos*, e pode ser sintetizada do seguinte modo:

Uma democracia em que certos procedimentos democráticos mínimos sejam relativamente preservados, mas em que os agentes coletivos da luta por direitos deem lugar a indivíduos isolados, desenraizados e despolitizados, responsabilizados em sentido econômico e moral por seu sucesso ou fracasso socioeconômico, ou marginalizados por causa de seu engajamento político (Duarte, 2020, p. 136).

Não é possível aqui esmiuçar a temática da democracia sem *demos*. Trata-se apenas de apontar o que se compreende por esta noção e como ela se relaciona com o paradigma de exceção aqui apontado, que tem suas origens na racionalidade neoliberal, concorrencialista, e pode se instalar nas formas de governo liberal-democrática. O paradigma de exceção na forma da democracia sem *demos* pressupõe a utilização do dispositivo biopolítico em suas duas chaves: jurídico-política e metafísica-ontológica. Isso significa, por um lado, o entendimento da democracia como formalidade, mero modelo de organização e funcionamento institucional do Estado, que, no entanto, encontra uma forma vazia, sem substrato referente à representatividade das lutas políticas em prol, por exemplo do “alargamento do âmbito público contra as forças que impõe sua privatização” (Duarte, 2020, p. 139). Dito de outro modo, a democracia perde sua essência de processo político contínuo por inclusão e proteção de populações historicamente vulneráveis e que vislumbram, a partir do Estado e sua representatividade, o fomento do arranjo de direitos civis, políticos e sociais que possam se sobrepor aos déficits inerentes à existência e, no mais das vezes, produzidos e reproduzidos pela razão econômica pautada pela concorrência e lucro. Isso significa, em linhas gerais, que no momento em que a razão neoliberal invade o âmbito político do Estado, a democracia se

⁷¹ Ver em: <https://www.gazetadopovo.com.br/republica/gabinete-paralelo-vira-novo-foco-da-cpi-qual-influencia-do-grupo/>. Acessado em: 28 de setembro 2021.

torna noção fadada ao esvaziamento, pois, se converte em mero instrumento para consolidação de políticas econômicas de manutenção do *status quo* socioeconômico.

Por *demos* compreende-se aquela parcela populacional que, ao menos no léxico agambeniano, se enquadra como vida politicamente qualificada, ou *bios* ou vida autárquica (Agamben, 2017a, p. 224). Observa-se aqui o gerenciamento da segunda chave, aliada à primeira, produzindo e mantendo formas de vida que servem, no interior deste paradigma de exceção, para sustentação da máquina econômica. O *homo oeconomicus* neoliberal, enquanto figura contemporânea do *homo sacer*, sinaliza a impossibilidade de cisão absoluta das “vidas” que, como visto, em Aristóteles, é responsável por isolar as partes da alma. Isso pelo fato de que “o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade” (Agamben, 2007, p. 96). Isso significa que o *homo oeconomicus* tem, em termos ontológico-políticos, sua vida política derivada de sua matabilidade, uma vez que não passa de mera subsistência, recurso humano para uma maquinaria superior, no caso, o bem-estar econômico – estatuto próximo àquele desenvolvido por Kojève no que concerne ao *American way of life*. Enquanto sujeito-empresa, sua vida encontra-se no limiar da morte, da descartabilidade. A banalização da morte que paira sobre o *homo oeconomicus* torna-se expressiva no que se refere às populações vulneráveis

Tal estatuto ontológico-político do *homo oeconomicus* neoliberal representa tanto a fragilização do corpo dos sujeitos, portanto, a redução ou transformação do povo (vida autárquica, politicamente qualificada) em mera população (vida nua do *homo sacer*), como também o elucida o funcionamento da máquina estatal gerida sob a chave neoliberal, que descarta uma preocupação real com relação à vida dos cidadãos, enxergando nos processos democráticos apenas ferramentas sofisticadas de manutenção do *status quo* de uma sociedade verticalizada, com capital concentrado em parcelas ínfimas do corpo social. Deste modo, o jogo político, mesmo no interior do modelo democrático de direito ou liberal, trata os sujeitos “políticos”, os cidadãos, como simples matéria subsistente para garantia, através de processos institucionais democráticos deturpados, esvaziados de legitimidade e legalidade, assumindo como seu foco o cumprimento de metas estritamente econômicas. Em linhas gerais: não há, neste cenário de exceção, uma legítima preocupação com o *demos* que, no entanto, apesar de não poder ser suprimido pelas linhas de poder, ou seja, excluído do jogo político-democrático, tem sua participação reduzida à mera legitimação de um processo político profanado pela lógica neoliberal. Falta na filosofia de Agamben um trabalho voltado a este modo de análise. Isso pelo fato do autor não se preocupar com a política institucional e com as lutas políticas concretas. Simplesmente propõe um alternativa não-governamental, o que acaba obscurecendo sua

capacidade analítica. De modo mais incisivo, seu pensamento parece não corroborar lutas identitárias características da práxis política democrática contemporânea. Sua resistência é somente em prol de uma comunidade inoperosa nas qual os sujeitos não possuem uma “identidade” própria.

Por fim, pretende-se apenas apontar um caminho de investigação possível a partir do qual os operadores conceituais de Agamben possam ser aplicados em prol de uma política governamental, ou em benefício de uma práxis democrática que, como visto, é no mais das vezes deixada de lado pelo autor. Isso significa, necessariamente, um rompimento parcial com Agamben. Principalmente no que concerne à sua proposta de comunidade e de sujeitos inoperosos. Trata-se de partir das teses de Dardot e Laval sobre o *comum* enquanto princípio para uma política outra, ou melhor, uma política do comum (Dardot e Laval, 2017, p. 484). O ponto crucial que aproxima tais pensadores é a noção de uso. Por caminhos um tanto distintos, ambas as correntes pensam uma face não instrumental e teleológica do uso, desvinculando-o da propriedade. Dardot e Laval realizam uma arqueologia do comum, mostrando as variações hermenêuticas que o termo sofre ao longo da tradição filosófico-política. A intenção dos autores é reconhecer os discursos em torno do “comum”, evidenciando suas banalizações, confusões e problemas e, assim, reelaborar a noção (Dardot e Laval, 2017, p. 24).

Os autores apontarão de que maneira em Aristóteles a ideia do comum ainda subjaz à propriedade privada, sendo o uso dessa propriedade o propriamente comum. O *koinón*, a instituição do comum grega, “pressupõe sempre reciprocidade entre os que participam de uma atividade ou compartilham um modo de vida”. A limitação de Aristóteles se apresenta no momento em que concede prerrogativa à propriedade em detrimento do uso. Dito de outra forma, o uso comum apenas é possível a partir da propriedade privada dos bens (Dardot e Laval, 2017, p. 26). O que os autores buscarão é um direito ao inapropriável, aquilo que rompe com a propriedade privada, garantindo um âmbito para a política do comum. A tese dos autores é: “o comum, no princípio daquilo que nos faz viver juntos, é o *inapropriável como tal*.” (Dardot, e Laval, 2017, p. 245). Uma política do comum apenas pode ser instituída atentando-se ao inapropriável inerente a seu funcionamento. Diferentemente de Agamben, que busca uma desativação da máquina jurídico-política em vista de uma comunidade inoperosa não-governamental, Dardot e Laval pensarão um meio para instituir uma política e um direito do comum. Ou seja, há para tais autores uma comunidade do comum diametralmente oposta à inoperosa pensada por Agamben.

O princípio do comum ressaltara o uso do comum que, por sua vez, é inapropriável. Isso se apresenta do seguinte modo: “o usuário de um comum não está desvinculado da comunidade

de direito [...] ao contrário, vincula-se aos outros usuários desse comum pela coprodução das regras que determinam o uso comum” (Dardot e Laval, 2017, p. 497). É preciso mencionar que o poder instituinte que os autores sustentam não institui o direito do comum, como ato constituinte, mas deriva da própria práxis do uso do comum. Isso pelo fato de que a política é “fundamentalmente práxis e se destruiria se não o fosse” (Dardot e Laval, 2017, p. 455). Ou seja, não se trata de pensar uma *poiésis* do poder instituinte, mas destacar um movimento muito próprio da práxis democrática, que é a instituição-criação: “instituir, que consiste acima de tudo em estabelecer regras de direito, não é nem criar *ex nihilo* essas regras, nem oficializar ou consagrar *post factum* regras que já existiam” (Dardot e Laval, 2017, p. 466). Deste modo, o que se pretende é, apenas, pontar um caminho que percorre o próprio uso e sua face inoperosa, ou melhor, a práxis e a potência que persiste no uso, não se transformando em obra, como ponto de partida para uma política preocupada com os processos governamentais. Como afirmam os autores, a reivindicação do *comum* e a proposta de torná-lo princípio político é uma alternativa à razão neoliberal, à ordem capitalista e ao Estado empresarial (Dardot e Laval, 2017, p. 16). Assim, é possível utilizar os desenvolvimentos teóricos de Agamben para corroborar a proposta do *comum*, resgatando uma faceta governamental esquecida pelo autor; o que, por sua vez, ampliaria o escopo analítico de sua filosofia.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola. 2002;
- _____. *De Anima*. 2ª ed. Buenos Aires: Leviatán. 2008;
- ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. 8ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras. 2012;
- ARENDDT, Hannah. *Sobre a revolução*. 1ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras. 2009;
- _____. *Entre o Passado e o Futuro* 8ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva. 2019;
- _____. *A condição humana*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2020;
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. 2ª reimp. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2007;
- _____. *Homo Sacer: Estado de Exceção I e II*. 6ª reimp. São Paulo: Boitempo. 2018;
- _____. *Homo Sacer: O Uso dos Corpos*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo. 2017a;
- _____. *Homo Sacer: O que resta de Auschwitz*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo. 2008;
- _____. *Homo Sacer: O Reino e a Glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo*. 2ª reimp. São Paulo: Boitempo. 2016;
- _____. *Meios sem Fim: Notas sobre a Política*. 3ª reimp. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2017b;
- _____. *O Aberto: O homem e o animal*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Revista. 2017c;
- _____. *A comunidade que vem*. 1ª reimp. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2017d;
- _____. *A potência do pensamento: Ensaio e conferências*. 2ª reimp. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2017e;
- _____. *O que é um dispositivo?* Tradução de Nilcéia Valdati. Conferência Ilha Santa Catarina. 2005;
- _____. *Signatura Rerum: sobre o método*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo. 2019;
- BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas. *Cegueira Moral: A perda da sensibilidade na modernidade líquida*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 2014;
- _____. *Globalização: As consequências humanas*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 1999;
- _____. *Modernidade Líquida*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 2001;
- _____.; BORDONI, Carlo. *Estado de Crise*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 2016;
- BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. BOLLE, Willi. São Paulo: Editora da USP. 1986. p. 160-175;

_____. Sobre o Conceito de História. In: *Magia e técnica, arte e política*. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense. 1987. p. 222/235;

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica. 2019;

_____. *Corpos em Aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2019b;

_____. *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?* 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2018;

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri C.. *Quem canta o Estado-nação? Língua, política, pertencimento*. 1ª reimp. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2020.

CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. 2ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes. 2009;

_____. *Mundo e Historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo – vol. 1*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita. 2017;

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência*. 2ª reimp. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2016;

CASTELLS, Manuel. *Ruptura: A crise da democracia liberal*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Zahar. 2018;

CARVALHO, José Murilo de. *Fortuna e virtù no golpe de 1964*. Rio de Janeiro: UFRJ. 2014;

DaMatta, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco. 2010;

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo. 2017;

_____. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo. 2016;

DEBORD, Guy. *A sociedade do Espetáculo*. 13ª reimp. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto. 2013;

DIAS, José Carlos; et. al. *Comissão Nacional da Verdade: Relatório volume I*. Brasília: República Federativa do Brasil. 2014;

DUARTE, André de Macedo. *Biopolítica e Soberania em Foucault: uma resposta às críticas de Agamben e Esposito*. In: Guilherme Castelo Branco; Helton Adverse. (Org.). *Clássicos e Contemporâneos em Filosofia Política*. 1ed. Rio de Janeiro: Relicário, 2015, v.1, p. 113-126.

_____. *Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro*. *Natureza Humana*. São Paulo, v. 07, n.1, p. 129-158. 2005;

ESPISONA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica. 2009;

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. 3ª reimp. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes. 2018;

_____. *Microfísica do poder*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra. 2017;

_____. *A Arqueologia do Saber*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2017;

_____. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes. 2008;

_____. *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes. 2008b;

FRANKENBERG, Gunter. *Técnicas de Estado: Perspectivas sobre o Estado de Direito e o Estado de Exceção*. São Paulo: Ed. UNESP. 2018;

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 15ªed. Petrópolis: Ed. Vozes. 2018;

GIACOIA, Oswaldo Jr. *Heidegger urgente: Introdução a um novo pensar*. 2ª reimp. São Paulo: Três Estrelas. 2013;

GIACÓIA, Oswaldo. *Violência e racionalidade jurídica*. In. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 108, pp. 243-291, jan./jun. 2014;

GIACÓIA, Oswaldo. *Agamben: Por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1 edições. 2018;

GIANNOTTI, José Arthur. *Lições de Filosofia Primeira*. São Paulo: Companhia das Letras. 2011;

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Vozes. 2017;

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 1ª reim. Campinas: Ed. UNICAMP. 2014;

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude, solidão*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária. 2011;

_____. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes. 2008.

_____. *Introdução à filosofia*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2009;

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. 4ª reimp. São Paulo: Ed. Martin Claret. 2017;

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, in: Os Pensadores. São Paulo: Victor Civita. 1974;

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contra-ponto. 2002;

LEMKE, Thomas. *Biopolítica: críticas, debates, perspectivas*. São Paulo: Politeia. 2018;

LEBRUN, Gérard. *Kant y el final de la metafísica: Ensayo sobre la Crítica del Juicio*. 1ªed. Madrid: Escolar y mayo. 2008;

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. 2ª reimp. São Paulo: Boitempo. 2008;

MBEMB, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Rio de Janeiro: Revista Arte e Ensaios. 2016, n° 32, p. 122-151;

MÉSZÁROS, István. *A montanha que devemos conquistar*. 1ª ed. São Paulo: Boitempo; 2015;

NETO, Lira. *Getúlio 1882-1930: dos anos de formação à conquista do poder*. São Paulo: Companhia das Letras. 2012;

_____. *Getúlio 1930-1945: Do governo provisório à ditadura do Estado Novo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2013;

CARVALHO José Murilo *Cidadania no Brasil: O longo caminho*. 24^a ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. 2018;

PICO, Giovanni. *Discurso pela dignidade do homem*. Porto Alegre: Editora Fi. 2015;

ROSSITER, Clinton L. *Constitutional Dictatorship: Crisis government in the modern democracies*. Princeton: Princeton University Press. 1948;

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *A comunidade dos espectros. I. Antropotecnica*. Florianópolis: Cultura e Barbárie. 2013. E-book.

SCHMITT, Carl. Teologia Política. In: *A crise da democracia parlamentar*. 1^a ed. São Paulo: Página Aberta. 1996. p. 81-133;

_____. *O Conceito do Político*. Lisboa, Portugal: Edições 70. 2015;

TOMÁS, Aquino. *Suma Teológica: Tratado da Lei*. Tradução de Alexandre Correia. 5^a ed. São Paulo: Ed. Loyola. 2002;

TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo. 2010;

VALIM, Rafael. *Estado de Exceção: A forma jurídica do Neoliberalismo*. 2^a reimp. São Paulo: Contracorrente. 2018;

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5^a ed. Rio de Janeiro: LTC. 1982;

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Tradução de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2014;