



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

*A biopolítica em Giorgio Agamben:  
Estado de exceção, poder soberano, vida nua e campo.*

DANIGUI RENIGUI MARTINS DE SOUZA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Metafísica e Ética.

Orientador: Rodrigo Ribeiro Alves Neto.

Natal, RN

Janeiro de 2017

DANIGUI RENIGUI MARTINS DE SOUZA

*A biopolítica em Giorgio Agamben:  
Estado de exceção, poder soberano, vida nua e campo.*

Dissertação aprovada em \_\_/\_\_/\_\_\_\_, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UFRN)  
Orientador

---

Prof. Dr. Sérgio Rizzo Dela-Sávia (UFRN)  
Membro Interno

---

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento (UFF)  
Membro Externo

Natal - RN  
Janeiro de 2017

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Souza, Danigui Renigui Martins de.

A biopolítica em Giorgio Agamben: Estado de exceção, poder soberano, vida nua e campo / Danigui Renigui Martins de Souza. - 2017.

106f.: il.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto.

1. Biopolítica. 2. Agamben, Giorgio. 3. Lógica do poder. I. Alves Neto, Rodrigo Ribeiro Alves. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 1

## AGRADECIMENTOS

A conclusão do presente trabalho não teria sido possível sem o auxílio e o incentivo fundamental de algumas pessoas.

Gostaria de agradecer, primeiramente, a meus pais pelo incentivo em continuar estudando e aprimorando meus conhecimentos.

À minha namorada, Priscila P. Novais, pela paciência de ouvir os vários relatos das minhas descobertas e interpretações dos conceitos de Agamben e pelo companheirismo.

Ao professor Antônio Basílio, do departamento de filosofia da UFRN, por ter me apresentado ao meu orientador, o professor Rodrigo Ribeiro, a quem agradeço por ter sido sempre presente e aberto ao diálogo, dando o amparo necessário para a confecção deste trabalho.

Aos professores Daniel Arruda Nascimento e Sergio Luiz Rizzo Dela-Sávia, por apontarem correções no trabalho, proporcionando maior consistência argumentativa e metodológica a pesquisa.

À secretaria do PPG em Filosofia da UFRN.

À CAPES pelo apoio financeiro.

## RESUMO

O conceito de biopolítica tem se tornado um rico instrumento de análise ou uma esclarecedora chave hermenêutica para a reflexão contemporânea sobre a lógica do poder, a genealogia do governo e o significado da política no mundo moderno. As diferentes concepções de biopolítica têm cada qual suas especificidades. O foco da abordagem do presente estudo será exclusivamente o diagnóstico biopolítico do presente elaborado por Agamben, no qual o conceito de biopolítica está centrado na politização da vida biológica. Procuramos mostrar o modo como a “arqueologia da biopolítica” empreendida por Agamben pode ser compreendida a partir da análise de quatro noções fundamentais, quais sejam: poder soberano, vida nua, estado de exceção e campo. Analisamos, primeiro, de que modo Agamben pensou a associação entre o domínio político e a animalização do homem a partir das lacunas deixadas pelas investigações de Arendt e Foucault. Em um segundo momento, examinamos a relação entre a organização soberana dos corpos e o estado de exceção. No terceiro passo de nosso percurso, analisamos a politização da vida nua e a produção do *homo sacer*, a sacralidade da vida. Em uma quarta e última etapa, esclarecemos de que modo Agamben pensou o “campo” como “nómos” secreto da biopolítica na modernidade. Trata-se de explicitar de que forma a reflexão de Agamben sobre o nexos existente entre poder político e vida nua se articula em torno desses quatro aspectos estruturantes. Buscamos evidenciar a relevante contribuição que o pensamento de Agamben oferece para o diagnóstico crítico da racionalidade política nas sociedades contemporâneas, aprimorando nossa compreensão sobre as novas formas do poder na modernidade tardia.

**Palavras-chave:** Biopolítica - Agamben - poder soberano - exceção - vida nua - campo

## ABSTRACT

The concept of biopolitics is a rich instrument of analysis and interpretation of the logic of power, the genealogy of government and the meaning of politics in the modern world. The different conceptions of biopolitics each have their specificities. The focus of the present study will be exclusively the biopolitical diagnosis of the present elaborated by Agamben, in which the concept of biopolitics is centered on the politicization of biological life. We seek to show how Agamben's "archeology of biopolitics" can be understood from the analysis of four fundamental notions: sovereign power, bare life, state of exception, and field. We first analyze how Agamben thought the association between the political domain and the animalization of man from the gaps left by the investigations of Arendt and Foucault. In a second moment, we examine the relationship between the sovereign organization of bodies and the state of exception. In the third chapter, we analyze the politicization of natural life and the production of homo sacer, the sacred life. In the fourth chapter, we clarified how Agamben thought of the "field" as a secret "notion" of biopolitics in modernity. Therefore, we seek to show how Agamben's reflection on the nexus between political power and bare life is articulated around these four structuring aspects. We seek to highlight the relevant contribution that Agamben's thinking offers to the critical diagnosis of political rationality in contemporary societies, enhancing our understanding of the new forms of power in late modernity.

**Key words:** Biopolitics – Agamben – sovereign power – exception – bare life – field

## SUMÁRIO

Introdução.....	08
1. O conceito de biopolítica: Agamben entre Arendt e Foucault.....	16
1.1. A trajetória inicial.....	16
1.2. Hannah Arendt e o moderno advento do “social”.....	21
1.3. A biopolítica como marco de transição no exercício do poder...	27
1.4. A política ocidental é cooriginariamente biopolítica.....	35
2. A organização soberana dos corpos e o estado de exceção.....	42
2.1. O princípio da soberania.....	42
2.2. O bando soberano.....	46
2.3. Agamben entre Benjamin e Schmitt: <i>Gigantomachia intorno a un vuoto</i> .....	50
2.4. Estado de Exceção e o <i>Patriot Act</i> .....	57
3. A politização da vida nua e a produção do <i>Homo sacer</i> .....	65
3.1. A busca pelo <i>bíos</i> da <i>zoé</i> .....	65
3.2. A captura formal da <i>zoé</i> .....	70
3.3. A sacralidade da vida.....	74
4. O campo como <i>nómos</i> biopolítico da modernidade.....	79
4.1. Auschwitz: o lugar puro da exceção.....	79
4.2. O valor e o desvalor da vida.....	85
4.3. O paradigma oculto do espaço político moderno.....	88
4.4. As metamorfoses do campo.....	90
Considerações finais.....	96

## Introdução

A reflexão sobre a “biopolítica” está inserida em uma discussão aberta e diversificada. Os conceitos de biopoder e biopolítica não possuem uma unidade semântica inequívoca e fechada, pois são multifacetados, ou seja, seus sentidos dependem do uso de cada autor. Inicialmente, o termo foi cunhado para denominar e apreender o fenômeno da implicação da vida biológica no poder político, ou seja, a biologização da política e a politização da vida. Trata-se de um esforço de interpretação, diagnóstico e reflexão que enfrenta o problema contemporâneo da política e busca uma compreensão das novas formas de poder na modernidade tardia.

O propósito do presente estudo consiste em analisar o conceito de biopolítica no pensamento de Giorgio Agamben a partir da explicitação de noções fundamentais para a sua construção, quais sejam: *poder soberano*, *vida nua*, *estado de exceção* e *campo*. Analisando os aspectos mais gerais de tais noções estruturais, pretende-se explicitar o sentido e a especificidade presentes na concepção de biopolítica de Agamben, evidenciando a relevante contribuição que a sua reflexão oferece para o diagnóstico crítico da racionalidade política nas sociedades contemporâneas. A abordagem dessa temática visa a contribuir com os estudos sobre o alcance e o valor heurístico do conceito de “biopolítica” na perspectiva de Agamben, destacando sua relevância para a reflexão sobre o fenômeno da politização da vida e o caráter biopolítico da política ocidental.

Giorgio Agamben<sup>1</sup> é atualmente um dos filósofos mais importantes de sua geração. Editor das obras completas de Walter Benjamin em seu país, foi aluno de Martin Heidegger, nos famosos cursos de Le Thor, e autor de trabalhos sobre teoria literária e filosofia. Para além do caráter multifacetado de seus interesses, é notável a sua capacidade em fornecer instrumentos de análise e um quadro conceitual que iluminam a situação política e jurídica do mundo contemporâneo.

---

<sup>1</sup> Nascido em Roma em 1942, Agamben formou-se em Direito em 1965, pesquisando a reflexão política de Simone Weil. De 66 a 68, foi aluno de Heidegger, tendo estudado Heráclito e Hegel. Em 74, transferiu-se para Paris, aonde de 86 e 93 dirigiu o Collège International de Philosophie. De 1988 a 2003, foi docente nas universidades de Macerata e de Verona. De 2003 a 2009, lecionou Estética e Filosofia, no Instituto Universitário de Arquitetura (IUAV) de Veneza. É tradutor das obras de Benjamin. Sua reflexão estabelece um diálogo fecundo com as obras de Hannah Arendt, Foucault, Heidegger, Benjamin, Carl Schmitt, entre outros (Cf. OLIVEIRA, Cláudio. “Agamben, um filósofo para o século 21”. Em: Revista CULT. <http://revistacult.uol.com.br/home/2013/06/agamben-um-filosofo-para-o-seculo-21/> Acessado em 25/05/2016).



Seu pensamento ganhou notoriedade, vindo a ocupar uma posição de destaque no cenário acadêmico, após a publicação da primeira obra do seu projeto genericamente conhecido como *Homo sacer*, a saber: *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, publicado em 1995. Em tal escrito, o autor retoma a herança de Hannah Arendt e Michel Foucault acerca da politização da vida na era moderna e sobre a problemática que Foucault denominou de biopolítica ou biopoder.

Porém, antes da publicação dessa primeira obra do projeto *Homo sacer*, o pensador italiano já havia publicado outras obras relevantes para se pensar as instâncias contemporâneas, entre essas obras podemos destacar os livros, *L'uomo senza contenuto* (1970), *Stanze: la parole e il fantasma nella cultura occidentale* (1977), *Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo della negatività* (1982) e *Ideia della prosa* (1985). Entretanto, será a faceta de sua filosofia política que o tornará um filósofo mundialmente conhecido. Entre os seus textos de filosofia política destacamos *La comunità che viene* (1990), *Mezzi senza fine* (1996), *Profanazioni* (2005), além, é claro, dos livros que compõe a serie *Homo sacer*<sup>2</sup>.

O pensamento de Agamben transita pelos mais diversos caminhos perpassando as áreas do conhecimento como a teologia, o direito, a literatura e filosofia. Tais reflexões, muitas vezes não se limitam ou se esgotam em uma única área do conhecimento. Nesse sentido, uma das contribuições de Agamben no campo da filosofia contemporânea, como também já foi apontando por Jonnefer Barbosa (2012), seria de reunir campos de conhecimento até então estanques, como, por exemplo, os domínios da estética, da ontologia e da política para realizar ricas reflexões sobre a sociedade contemporânea.

O projeto teórico de Agamben conhecido como *Homo sacer* atravessa diferentes momentos em seu desenvolvimento. Por agora, tendo em vista que o projeto ainda está em andamento, podemos destacar quatro momentos. O primeiro momento desse programa de estudos foi realizado no livro *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, publicado em 1995. Nele se encontra a fundamentação das principais questões e premissas mobilizadas para uma possível “arqueologia da biopolítica”.

---

<sup>2</sup> “Homo sacer I: il potere sovrano e la nuda vita” (1995), “Stato de eccezione” (2003), “Il regno e la gloria” (2007), “Que che resta di Auschwitz: l’archivio e il testimone” (1998), “Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento” (2008), “Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita” (2011), “L’uso dei corpi” (2014), “Stasis. La guerra civile come paradigma politico” (2015). Para uma análise detalhada do próprio Agamben sobre o itinerário do seu projeto *Homo sacer*, conferir a entrevista de Flávia Costa. Em: Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006.

Um outro momento está presente nas obras *Stato di eccezione*, já publicado em 2003, e *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo* e *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento*, publicados posteriormente, em 2007 e 2008. Trata-se de uma série de investigações genealógicas sobre modelos (teológicos, jurídicos e biopolíticos) que têm exercido uma influência determinante sobre o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais (a guerra civil, a origem teológica da *oikonomia*, o juramento e o conceito de vida – *zoé*).

Apesar da obra *L'aperto: l'uomo e l'animale*, publicada em 2002, não ter sido incluída no projeto *Homo sacer*, ela pode ser lida como um momento importante do autor na construção do seu pensamento político, uma vez que aborda o conceito de vida (Cf. NASCIMENTO, 2013). Um terceiro momento reside em *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*, publicado em 1998.

É importante notarmos que Agamben não desenvolve o projeto *homo sacer* de forma linear, ou seja, suas publicações não são necessariamente realizadas para serem lidas como a continuação da publicação anterior. A ordem cronológica de publicação não corresponde à sequência de volumes dos livros. Nesse sentido, encontramos a publicação de *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*, em 1998, com a numeração de *Homo sacer* III e em 2003 temos a publicação de *Stato di eccezione* com a numeração de *homo sacer* II, 1. Com isso o projeto de Agamben ainda se apresenta como um grande canteiro de obras. No entanto, tal fato não significa que não possamos encontrar bases sólidas para uma análise.

Agamben assinala que somente em um quarto momento a sua investigação estaria completada, a partir da elaboração mais consistente dos conceitos de “forma-de-vida” e de “uso”, tendo em vista capturar “a outra face da vida nua, uma possível transformação da biopolítica em uma nova política<sup>3</sup>”.

Embora o projeto *Homo sacer* de Agamben ainda não esteja completo, ele possui análises críticas importantes para a compreensão do cenário político contemporâneo. Nesse sentido, compreendemos que a leitura e a discussão do autor são de enorme importância para a caracterização e a inteligibilidade do tempo em que vivemos.

A presente pesquisa foi desenvolvida a partir de levantamento, revisão crítica e fichamentos não só dos textos de Agamben mais imediatamente relevantes para o tema

---

<sup>3</sup> “Entrevista com Giorgio Agamben”. In: *Revista do Departamento de Psicologia* - UFF, v. 18 - n. 1, Jan./Jun. 2006, p. 131.

investigado, mas também da bibliografia secundária pertinente aos objetivos da pesquisa. Os escritos mais fundamentais para a elaboração do presente estudo foram as obras *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* e *Stato di eccezione*. Não nos deteremos, portanto, nos textos estéticos e literários da fase inicial do itinerário agambeniano, assim como não serão analisados os mais recentes escritos do autor, voltados para uma “arqueologia teológica” de dispositivos linguísticos e econômicos. Buscamos restringir nossa análise nos vestígios mais estabelecidos e sedimentados do pensamento de Agamben sobre a politização da vida. A análise textual das referências primárias e secundárias do estudo inseriu o trabalho de escrita em um diálogo com os estudos já existentes sobre o tema. As leituras críticas dos textos buscaram esclarecer o entrelaçamento dos conceitos essenciais em torno dos quais se estrutura a concepção de “biopolítica” em Agamben. Tal orientação metodológica permitiu aprimorar a capacidade de análise, apropriação discursiva e síntese conceitual.

Ao longo dessas leituras, almejou-se delimitar o espaço de esclarecimento dos conceitos necessários para fundamentar o tema estudado e aumentar as possibilidades de sustentação argumentativa e estruturação do trabalho, com consistência e desdobramento. Ao longo desse processo de estudo e escrita, elaborou-se uma apreensão mais ampla do caminho a ser desenvolvido pela dissertação, articulando a pesquisa como um todo com o fio condutor que distingue, integra e vincula as partes do trabalho.

Portanto, o objetivo primordial do presente estudo pode ser formulado a partir dos termos das seguintes interrogações orientadoras: Como se constituiu historicamente, para Agamben, a dinâmica de politização da vida biológica com base nos critérios de uma simultânea exclusão e inclusão da vida nua? Em que medida o poder soberano instaura uma relação de captura excludente ou exclusão inclusiva com a vida humana? Como opera a exceção soberana? O que está em jogo nessa lógica do poder que “estatiza o biológico”? Em que consiste a figura do homo sacer como portador da vida nua? Como a exceção implícita se torna a norma da vida excluída? Por que o espaço do “campo” se tornou o paradigma político da modernidade? De que modo os campos de concentração revelam o quanto a sombra da tanatopolítica nunca abandonou a racionalidade biopolítica?

Por esta via, nossa interpretação observa a construção do conceito de biopolítica agambeniano como fruto do entrecruzamento de conceitos como *poder soberano*, *vida*

*nua, exceção e campo*. Por isso optamos por organizar o corpo do trabalho em quatro momentos estruturais.

O primeiro momento no caminho de construção da presente investigação elabora uma breve contextualização histórico-conceitual da “biopolítica”, explicitando o seu círculo de discussão a partir do qual tal noção vem sendo interpretada, apropriada, ampliada e transformada por diversos outros autores contemporâneos, tornando-se uma rica chave hermenêutica para a reflexão contemporânea sobre a lógica do poder, a genealogia do governo e o significado da política no mundo moderno. Trata-se de mostrar de que modo Giorgio Agamben propõe rediscutir o conceito de biopolítica, apropriando-se da genealogia do poder empreendida por Foucault e promovendo um encontro entre as teses de Arendt e Foucault. Não nos cabe avaliar a correção ou a validade dessas apropriações críticas de Agamben, mas tão-somente analisar de que forma suas pesquisas são desenvolvidas a partir de um vácuo deixado pelas investigações de Arendt e Foucault acerca da captura biopolítica da vida entre o poder do direito e do governo.

O segundo momento na estruturação de nosso percurso consiste em apresentar a organização soberana dos corpos e o estado de exceção. Nesse capítulo expomos que a preocupação de Agamben não está situada diretamente no soberano, mas sim no poder que ele possui de decretar a exceção. O soberano está, ao mesmo tempo, submetido e acima do ordenamento legal, pois, ele o institui na mesma medida em que também se exime dele, tal como a exceção é um estado de indiferenciação entre direito e violência. O poder soberano demarca a fronteira entre a vida resguardada e vida exposta à morte, incluindo e excluindo a vida simultaneamente da esfera jurídica, o que torna a politização da vida (biopolítica) também um potencial extermínio da vida (tanatopolítica). Buscamos analisar, portanto, como a exclusão e a simultânea captura da vida na ordem jurídica torna-se, para Agamben, vem se tornando a regra, expondo o próprio fundamento oculto da organização soberana dos corpos políticos no Ocidente. O Estado moderno conduz à saturação o elo oculto existente no pensamento político ocidental entre poder político e vida nua, instituindo uma paradoxal “inclusão excludente”. Ao decretar a exceção cada vez mais e de modo cada vez mais continuado, o poder soberano entra numa relação de bando com a vida, no qual a vida que foi capturada nessa esfera se encontra numa relação de exclusão inclusiva com o poder soberano. Cada vez mais, o moderno espaço da política, instituído pela fundação do Estado, consiste no “bando” que congrega em si o poder soberano e a vida nua,

tornando, de modo crescentemente contínuo, indiferenciável a vida que merece resguardada e incentivada (*bíos*) e o mero viver (*zoé*), a vida nua, sem garantias, exposta à morte. Nesse capítulo, para analisar a importância da exceção na concepção de “biopolítica” agambeniana, recorreremos ao diálogo estabelecido pelo autor entre os textos de Benjamin e Schmitt, tendo em vista mostrar como o filósofo italiano se apropria dessa discussão e cria o seu próprio conceito de exceção. Agamben enxerga a relação entre o soberano e o estado de exceção como um lugar que produz o caráter indiscernível entre dentro e fora do ordenamento jurídico, instaurando o espaço por excelência da vida nua. Trata-se de mostrar como a combinação entre o princípio político da soberania e estado de exceção permitirá ao autor delimitar o seu conceito de biopolítica. Agamben defende a tese de que o objetivo principal da política moderna, convertida em biopolítica, é capturar a vida, transformando-a num produto gerenciável, lucrativo e de grandes efeitos multifacetários para os dispositivos de poder. Para Agamben, a exceção é a estrutura da soberania, pois o poder soberano não é um conceito exclusivamente político ou jurídico, mas a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.

Em um terceiro momento do itinerário da pesquisa, busca-se mostrar de que modo a relação entre poder soberano e estado de exceção produz, como expressão política simetricamente inversa, a figura do *homo sacer*, o portador da vida nua, a vida sacralizada, exposta à morte sem que se cometa um homicídio e sem celebrar um sacrifício. Veremos que o poder soberano complementa a instituição da figura do *homo sacer*, pois a vida nua é aprisionada no bando soberano, exprimindo a exclusão originária pela qual se fundou o espaço político. A dimensão política da soberania exclui o *homo sacer* tanto da ordem divina quanto da ordem legal humana, tornando a vida nua insacrificável e continuamente exposta à morte violenta. A idade moderna foi o lugar em que se visou com maior afinco a politização da vida em todos os seus aspectos. Em tal capítulo analisamos o modo como Agamben refletiu sobre a necessidade da modernidade em encontrar o *bíos* da *zoé*. Além disso, o capítulo pretende apresentar a caracterização da figura do *homo sacer* como o portador da vida nua. Trata-se, então, de um momento voltado para a análise da forma como Agamben enxerga a politização da vida como produtora da vida nua e de como o *homo sacer* representa essa vida politizada em todas as suas instâncias. Trata-se de analisar em que medida a dicotomia estruturante da política ocidental não é o de amigo-inimigo, mas sim o par categorial vida nua–vida política, exclusão-inclusão, *zoé-bíos*. O pensamento político ocidental

compreende o homem como ser vivo que distingue a vida nua do seu contrário, a vida política, mantendo com ela uma relação de exclusão inclusiva. É nesse sentido que o estado de exceção é justamente o momento em que o *bíos*, a vida politicamente qualificada, é transformada, assumindo uma forma indiscernível em relação à *zoé* (a mera vida ou o vivente em estado puro). E, se, na modernidade tardia, o estado de exceção se torna mais intenso e impregnado, então, compreende-se o fato de emergirem nas sociedades modernas eventos como os Estados totalitários, com seus campos de extermínio, seus campos de concentração, mas também fenômenos tais como campos de refugiados, favelas, prisões e tantos outros espaços de vidas descartáveis e matáveis. “Se hoje não há uma figura determinável de antemão do homem sagrado é, talvez, porque todos somos virtualmente *homines sacri*”, assevera Agamben (2010, p. 121).

O quarto e último momento do presente estudo tem em vista mostrar como Agamben nos convida a refletir sobre os horrores do campo de concentração não como um episódio superado em nosso passado, mas como uma tecnologia política cada vez mais vigente nas sociedades não-totalitárias, instituídas sobre um ordenamento jurídico-político e uma lógica de poder marcados pela normalização da exceção, pelo paradoxo da soberania e pela politização da vida nua. O “campo” se torna o espaço político que se abre no momento em que o estado de exceção começa a ser convertido em regra. Trata-se de explicitar de que modo Agamben sustenta a tese de que o campo se tornou o paradigma do espaço político em nosso tempo, convertendo a vida política em biopolítica e fazendo com que a vida de todo cidadão se torne virtualmente uma vida nua. Analisamos nesse capítulo como a racionalidade política que instituiu o campo, criando uma dinâmica da proteção e destruição da vida mediante sua inclusão excludente no aparato jurídico regulado pelo poder soberano, foi estendida cada vez mais às formas de governos democráticos por meio dos dispositivos de exceção (como, por exemplo, os dispositivos de segurança, com as “leis antiterror”). O campo consiste no espaço biopolítico que se instaura quando a exceção se torna a regra. O campo, enquanto espaço de politização da vida, assume novas faces, múltiplas e distintas metamorfoses, nas quais vigora a vontade soberana e a exceção é normalizada, uma vez que nele a vida dos cidadãos se encontra plenamente controlada, supérflua, descartável, desenraizada e totalmente vulnerável, especialmente, aliás, para os que se contrapõem à ordem social e soberana instituída. Nesse sentido, Agamben afirma que o campo, como estrutura da exceção, apresenta-se como novo *nómos* político da modernidade, um modelo no qual se aplica o paradoxo da biopolítica, no qual a manutenção da vida

qualificada de uns implica e exige o extermínio da vida nua de outros, por exemplo, os refugiados, os apátridas, os deslocados, os moradores das grandes periferias, etc. É nesse sentido que o espaço biopolítico (campo) do cidadão hodierno é aquele no qual todos passam a ser regidos pelo mesmo dispositivo jurídico-político do *homo sacer*, um espaço anômico no qual a vida nua não pode ser incluída no todo social de que, porém, faz parte, sendo aprisionada em um espaço de violação e impunidade, virtualmente passível de ser descartada sem que se cometa delito. O campo é esse espaço no qual a vida nua e a norma ingressam em uma indistinção, normalizando a exceção fundada na relação de exclusão inclusiva com a vida. No campo, a norma se aplica à exceção desaplicando-se, produzindo espaços de indiscernibilidade entre direito e fato ou direito e violência. Veremos em que medida o campo, como paradigma de governo, evidencia, portanto, a contínua indistinção entre violência, direito e política nos Estados modernos, pois a animalização, o extermínio e a suspensão do direito são sempre possibilidades intrínsecas ao estado democrático de direito. Como ressalta Nascimento: “Todo o projeto *Homo sacer* pode ser lido sob esse prisma: a revelação de pontos de tensão em que, do ponto de vista da biopolítica, o trânsito entre democracia e totalitarismo se intensifica e se confunde” (2012, p. 195).

## 1. O conceito de biopolítica: Agamben entre Arendt e Foucault

### 1.1. A trajetória inicial:

O conceito de biopolítica nomeia, de modo geral, às relações de poder que envolvem a vida biológica, indicando a indiferenciação entre a vida do homem como ser vivo e a vida política, conforme a clássica distinção aristotélica. Rudolph Kjellen cunhou o conceito de “biopolítica” pela primeira vez em 1916 na obra *Staten som livsform*, seguindo uma orientação organicista e naturalista na qual a vida se torna sujeito natural para explicar a sociedade e o Estado. Em outras palavras, podemos dizer que a vida era entendida como um sujeito orgânico da sociedade e que a sociedade foi concebida e regida por leis biológicas.

Nessa concepção, os aparelhos dos estados funcionam como um sistema que visa dar coesão para a sociedade por meio de técnicas que possibilitem um maior controle das informações, dos corpos biológicos e da vida dos indivíduos. Tal perspectiva – de uma sociedade regida por leis biológicas – desembocou na legitimação da tanatopolítica, que define quais são as vidas que merecem viver ou morrer. O biopoder – poder sobre a vida – promove uma politização da vida ou a conversão da vida em objeto natural de governo, transformando-a em um recurso natural qualificado para os processos de produção e gestão dos estados e das instituições. Nesse cenário, boa parte das atuações políticas passam a ter como foco a vida, objetivando, dessa forma, domesticar ou controlar o pensar e agir do vivente através da transformação do meio de inserção da população. Isso ocorre a partir do uso de dispositivos de poder que funcionam como mecanismos disciplinares e reguladores da sociedade, criando um habitat propício a difusão das suas ideias e do seu controle, com o objetivo de aperfeiçoar os lucros do mercado e a prosperidade do Estado, transformando o corpo social em um objeto que produzirá determinado fim.

Nesse sentido, a biopolítica surge contemporaneamente como uma forma de governo que não pretende reprimir ou negar a vida, mas torná-la eficiente, gerenciável, produtiva e lucrativa, e as principais instituições modernas que se propuseram a “cuidar” da vida foram o Estado e o mercado. O mercado nunca ocultou seu principal e único objetivo: aproveitar a vida como recurso humano biológico para aumentar a lucratividade dos processos produtivos – o capitalismo nos mostra isso a todo instante. A vida, na lógica capitalista, tornou-se um insumo na relação custo-benefício. A



biopolítica torna-se, então, um instrumento importante no grande processo de histórico de acumulação e expansão mundial de capital.<sup>4</sup>

Foi apenas com Michel Foucault, em 1974, na palestra ministrada na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, intitulada “O nascimento da medicina social”<sup>5</sup> e com a publicação de “História da sexualidade I – A vontade de saber”, em 1976, mas também, logo após, em “O nascimento da biopolítica”, de 1979, que o conceito de biopolítica obteve maior atenção por parte dos estudiosos das ciências humanas. Contudo, os conceitos de biopoder e biopolítica se tornaram muito multifacetados, abertos, com uma semântica plural, cujo sentido depende do uso de cada autor. Geralmente utilizados por Foucault como sinônimos, os termos biopoder e biopolítica nomeiam a inserção da vida nos cálculos do poder e nas estratégias políticas, não possuindo, portanto, um significado semântico unívoco, mas que remete a práticas históricas em que a vida humana é alvo das estratégias de poder. Exemplos de acessão dessas práticas podem ser observados na modernidade, sobretudo entre os séculos XVIII e XIX.

Parece-me que um dos fenômenos fundamentais do século XIX é o que se poderia denominar a assunção da vida pelo poder: se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico (FOUCAULT, 2000, p. 285-286).

---

<sup>4</sup>É importante ressaltarmos que a biopolítica não é um fato exclusivo do capitalismo, porém encontra nele um importante aliado para o controle e a regulação dos corpos. Seguindo o pensamento de Agamben, tal como já havia indicado Arendt, a decisão política a partir da qual se cliva a vida humana entre *zoé* e *bíos*, entre vida nua e vida qualificada, não está presente apenas em tal governo, ou sociedades democrático-liberais ou no totalitarismo de extrema-direita ou nos regimes nazistas, pois a biopolítica pode ser observada também no comunismo e nos regimes fascistas e totalitários de extrema-esquerda. Em ambos os casos, Agamben considera que a biopolítica soberana, seja ela de caráter liberal ou ditatorial, sempre produzirá a vida nua e o corpo biopolítico. Com isso, tanto na democracia liberal quanto no comunismo, a estrutura da política ocidental está baseada na decisão fundamental que opera a distinção entre vida qualificada e politicamente protegida, a *bíos* do cidadão, e a vida nua. Tanto nas sociedades comunistas ou fascistas e nas sociedades democráticas, liberais e capitalistas, a vida e seus fenômenos vitais se encontram politizados, ao passo em que a política versa exatamente sobre a vida e seus fenômenos (sexualidade, necessidade, etc.). Por isso, o autor declara no “Homo Sacer” que o debate político se tornou o debate sobre “que forma de organização resultaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o desfrute da vida nua”, fenômeno que, por sua vez, torna obsoletas as “distinções políticas tradicionais (como as de direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, público e privado)”. Embora não identifique “democracia” e “totalitarismo” e ainda que não negue os avanços e conquistas da democracia moderna, Agamben busca demonstrar de que modo e em que medida há uma crescente e intrínseca convergência entre estes regimes na produção do corpo biopolítico.

<sup>5</sup> O texto apresentado por Foucault, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), representa a primeira menção pública do termo “biopolítica” realizada pelo francês. O filósofo chega a esse conceito no curso de suas análises genealógicas sobre o poder. Foucault tinha como objetivo, com o conceito de biopolítica, explicar o surgimento de um novo poder - ao longo do século XVIII e XIX - que não se exercia apenas sobre o corpo individual dos sujeitos, mas sobre o corpo inteiro das populações.

Assim, o movimento de estatização do biológico promove o surgimento da biopolítica. Esta, por sua vez, demarca o espaço das práticas que objetivam estrategicamente a vida humana como recurso natural no marco de uma racionalidade instrumental. Atualmente, o conceito de biopolítica tem sido discutido a partir da reflexão genealógica de Michel Foucault sobre o poder concentrado nas políticas públicas governamentais, ou seja, na figura do Estado, não mais simplesmente voltado para a docilização e utilização dos corpos individualizados e sim para a regulamentação do corpo enquanto espécie, tendo como alvo a população e a gestão governamental da vida biológica.

Como foi apontado pelo professor Duarte (2008), Foucault não chegou a desenvolver suficientemente o tema e o conceito da biopolítica, pois operou uma verdadeira inflexão em sua história genealógica da sexualidade, retornando, nos volumes dois e três, ao mundo greco-romano e abandonando temporariamente a biopolítica, até falecer, antes de poder retomar e desenvolver o “fio da meada” de sua reflexão sobre o fenômeno de politização da vida. Como, à época, não se tinha fácil acesso às numerosas entrevistas, hoje publicadas nos volumes que constituem os *Dits et Écrits*, e como nem todos tiveram o privilégio de escutar suas preleções no Collège de France, não se compreendeu imediatamente que o tema da biopolítica possuía uma importância capital no pensamento foucaultiano. “Foi apenas a partir da década de 90 que o conceito de biopolítica passou a receber novos e originais desenvolvimentos e aprofundamentos, engendrando linhas de investigação nem sempre concordantes entre si” (DUARTE, 2008, p.2).

O conceito de biopolítica tardou quase quinze anos para ser plenamente reconhecido como instrumento de análise das formas de exercício do poder na modernidade. Em primeiro lugar, foi preciso “ultrapassar a rigidez dicotômica da distinção ideológica tradicional entre esquerda e direita, aspecto que já se encontrava presente na análise foucaultiana do caráter biopolítico do nazismo e do stalinismo” (2008, p.3). Dito de outro modo, foi preciso compreender os traços de continuidade biopolítica entre, por um lado, as duas formas supremas do horror político do século 20, caracterizadas por Hannah Arendt como variações de esquerda e de direita do fenômeno totalitário, e, por outro lado, certas práticas políticas da própria democracia liberal parlamentar. Em segundo lugar, foi preciso compreender a reflexão de Deleuze sobre as transformações sociais iniciadas na década de 90, que promoveram o processo de

substituição do modelo disciplinar de sociedade pelo modelo de “sociedade de controle”, articulada em redes de visibilidade e comunicação virtual imediatas.

Nesse sentido, as leituras desenvolvidas por Foucault em torno da nova estruturação do poder nas sociedades modernas vêm sendo discutida, interpretada, apropriada, ampliada e transformada por diversos outros autores contemporâneos, tais como Agamben (2010), Esposito (2006), Nancy (1992), Heller e Fehér (1995), além das leituras inspiradas pelo conceito de Deleuze (1996) de “sociedade de controle”, como as de Pélbart (2003), Negri e Hardt (2001). Em todas essas abordagens, o conceito de biopolítica tem se tornado um rico instrumento de análise ou uma esclarecedora chave hermenêutica para a reflexão contemporânea sobre a lógica do poder, a genealogia do governo e o significado da política no mundo moderno<sup>6</sup>.

Embora os conceitos de biopoder e biopolítica se refiram às relações do poder com a vida humana, eles também possuem um conteúdo semântico tão múltiplo que podem, em alguns autores, não denominar apenas algo negativo como opressão, dominação, instrumentalização da vida. Muitos estudos pós-foucaultianos tais como, por exemplo, o de Peter Pál Pelbart, propõem que Foucault intuiu possibilidades do conceito de biopolítica, mas não levou às últimas consequências, ou seja, não desenvolveu o deslizamento do conceito de biopoder ao conceito de *biopotência*. Na esteira de Deleuze (1996) sua reflexão sobre a potência política da vida, Pelbart (2003) distingue “vida besta” de “uma vida”, biopoder de biopotência, poder sobre a vida reduzida ao processo biológico e potência da vida como gênese de diferença, invenção de formas, virtualidade. Nessa perspectiva, a vida humana se torna uma alteridade que questiona as reduções utilitaristas que objetivam e as concepções naturalistas que a reduzem a mera vida animal. Seria justamente no ponto em que o poder incide com força maior sobre a vida nua que encontramos a resistência a esse poder, pois seria no

---

<sup>6</sup> Em Esposito encontramos um conjunto de análises em torno do problema da biopolítica, ganhando notoriedade ao desenvolver uma nova interpretação para o problema. A grande contribuição de Esposito consiste em colocar o enigma da biopolítica frente a um outro grande paradigma, o da imunização. Cf. NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris: Aditions Métailié, 1992. Cf. HELLER, A.; FEHÉR, F. *Biopolítica. La modernidade y la liberación del corpo*. Barcelona, Peninsula, 1995. A referida obra representa uma nova interpretação do problema da biopolítica situada na esteira das análises foucaultianas – assim como as de Esposito, Nancy e Agamben – porém, Heller e Feher defendem a existência de um uso inflacionário do conceito de biopolítica – o que segundo eles também acontece com o conceito de totalitarismo. Para os autores, a biopolítica não é uma tecnologia de governo inventada pelo ocidente – como postulará Agamben – mas sim uma resposta radical ao fracasso das promessas emancipatórias da modernidade. As análises empreendidas por Heller e Feher, parece-nos estar bem próximas ao diagnóstico da modernidade que nos é apresentado por Lyotard em “a pós-modernidade explicada para crianças” (1993) e em “A condição pós-moderna” (2002), no qual nos é explicitado pelo filósofo francês o fracasso das meta-narrativas emancipatórias e o conseqüente enfraquecimento do sujeito. Cf. PELBART, 2003. E também DELEUZE, 1996 e NEGRI, A.; HARDT, M. 2001.

extremo da *vida nua* que se descobre *uma vida*, ou ainda, no extremo da manipulação e decomposição do corpo que ele pode se descobrir como virtualidade, imanência, pura potência, beatitude. Assim, a biopolítica seria, ao mesmo tempo, dominação e resistência. Está em jogo aqui muito mais as possibilidades de resistência ao biopoder. As reflexões de Negri e Hardt ressaltam o ensinamento de Foucault de que onde há poder, existe sempre estratégias de resistência. Os autores buscam conferir um novo sentido ao conceito de biopolítica, buscando observar essas novas possibilidades de resistir e aprimorar a potência de agir. É como se não pudéssemos pensar em uma relação com a vida em geral e com a vida humana fora das relações de poder. Mas essas relações de poder podem exprimir dois modos distintos, por um lado, uma potência ética como possibilidade de ser e de agir orientada pela vida como alteridade, o que Negri denomina “*biopotência plural da Multidão*”, com seus laços de cooperação, união afetiva, subversão e escape, protesto e criação, inteligência e desejo; e, por outro lado, o poder opressor, dominador, instrumentalizador da vida, reduzida ao mero viver ou à morte violenta. Para além do caráter sombrio do diagnóstico biopolítico do presente elaborado por Agamben, existe também um esforço do autor por pensar as formas de resistência a partir da noção de “forma-de-vida” como vida política, uma vida não desvinculada de sua forma, irredutível à vida nua, expressão da potência da vida. Para dizer com Pélbart, não se trata aqui de “biopolítica” como “poder *sobre* a vida”, mas de “potência *da* vida”. Nesse sentido, a relação entre poder e vida em Agamben será essencial para que possamos compreender os limiares que ligam e separam a “vida nua” das suas “formas-de-vida<sup>7</sup>”.

Portanto, as diferentes concepções de biopolítica têm cada qual suas especificidades. O foco da abordagem do presente estudo será exclusivamente o caráter sombrio do diagnóstico biopolítico do presente elaborado por Agamben, no qual o conceito de biopolítica está centrado na politização da vida ou a transformação da vida

---

<sup>7</sup> Agamben define brevemente o conceito de formas-de-vida em relação ao conceito de vida nua em seu livro “Meios sem fim: notas sobre a política”, nos dizendo que forma-de-vida é: “uma vida, que não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e primeiramente possibilidades vida, sempre e primeiramente potência. Comportamentos e formas de viver humano nunca são prescritos por uma vocação biológica específica nem atribuídos por uma necessidade qualquer, mas, por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o próprio viver. Por isso – isto é, enquanto é um ser de potência, que pode fazer e não fazer, conseguir ou falhar, perder-se ou encontra-se –, o homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade, cujo a vida é irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Porém isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política” (AGAMBEN, 2015, p.13-14).

no centro da política na modernidade. Analisaremos de que modo Agamben permite pensar a associação entre o domínio político e a animalização do homem na modernidade, buscando preencher o vácuo deixado pelas investigações de Arendt e Foucault sobre a vida entre o poder do direito e a política. Para compreendermos essa associação, apresentaremos a seguir alguns aspectos mais básicos da reflexão arendtiana sobre a moderna ascensão da vida biológica ou da esfera econômico-vitalista à posição de Bem Supremo do homem.

### **1.2. Hannah Arendt e o moderno advento do “social”:**

Assim como Foucault, Hannah Arendt julga que a modernidade pode ser compreendida politicamente como o primeiro período na história em que o biológico se reflete no político. Para ambos, o acontecimento decisivo da modernidade política, e que traduz sua ruptura com a compreensão clássica da política, é o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida biológica ou a instrumentalização da vida política pela vida compreendida como bem supremo. Em *A condição humana* Arendt já assinalava os termos utilizados pelos gregos antigos ao se referirem à vida e ao local correspondente ao seu habitat. *Zoé* e *bíos* designavam duas formas de vida distintas: *zoé* corresponde a uma vida voltada para a satisfação das necessidades biológicas naturais, ou seja, uma vida voltada para sua conservação enquanto ser vivo, ao passo que *bíos* designa uma vida propriamente pública, capaz de fundar um mundo comum e revelar a sua unicidade na ação e no discurso. O homem seria possuidor tanto da *zoé* (já nascendo com ela, uma vez que ela comanda as necessidades biológicas mais básicas) e do *bíos*, porém o *bíos* é uma construção que surge quando o homem se propõe a ser um sujeito autônomo em condição de isonomia perante aos cidadãos, tendo em vista a busca de uma vida livre na *pólis*, ou seja, a busca de uma vida que se constrói por valores e práticas da ética e da política. Para os gregos, os homens só eram realmente livres através do *bíos*, uma vez que a *zoé* os reduziam aos aspectos animais de auto-conservação.

Arendt recorda que Aristóteles contrapôs a mera vida ou a qualidade de ser vivente ao *bios politikos*, isto é, uma vida qualificada e imersa na esfera da convivência na qual os homens se engajam no tratamento dos assuntos públicos mediante ação e discurso. Tal engajamento fazia o homem estar tão livremente ativo que Aristóteles identificou a vida ativa com a ação política, excluindo as atividades laborativas e

produtivas, visto que estas não são atividades ociosas ou livres, mas negociosas e voltadas para fins exteriores a elas mesmas (seja a necessidade da subsistência, seja a confecção das obras de que se constitui o artifício humano e o mercado de trocas econômicas). Na vida política, os homens tomavam decisões por meio da interação e do discurso persuasivo, nunca pela força bruta ou qualquer dimensão pré-política exterior à palavra. Por isso, a política era um modo de convivência onde não há comandantes e comandados, visto que forçar alguém a fazer algo por violência ou ordenar ao invés de persuadir são modos pré-políticos de interação humana, característicos das famílias nas quais há um *chefe* que exerce o poder orientado pelo que é útil e necessário para a organização doméstica. Na política, portanto, instauram-se dois tipos de esferas da existência humana: a *pública* e a *privada*. Inserir-se na esfera pública, para os antigos, era ser livre, um ser único entre iguais (*isonomie*). O pressuposto democrático aqui é de que somente no compartilhamento do mundo através de atos e palavras os homens podem ser autenticamente livres, isto é, nem movidos apenas por si próprios (*idion*), nem forçados pelas necessidades impostas pela manutenção da vida orgânica (*oikon*). Assim, quando os antigos ouviam a palavra “política” pensavam imediatamente em uma esfera pública instaurada por compromissos reciprocamente assumidos que vinculam e distinguem os homens, para além dos interesses privados e das carências vitais. Nessa esfera pública, por atos e palavras, os homens concordavam e discordavam de determinados propósitos, comprometiam-se com realizações e interesses comuns, rompiam com a pequenez e o conforto da esfera privada, em nome de algo cuja grandeza valha mais a pena do que qualquer satisfação que a vida pessoal possa proporcionar.

Segundo Arendt, o local por excelência da *zoé* era o *oikos* (a esfera doméstica), o espaço no qual se buscava garantir a sobrevivência individual e da família. Castor Bartolomeu Ruiz<sup>8</sup> esclarece que *oikos* denomina o espaço da casa em que a vida era governada pelo princípio de desigualdade natural. O senhor da casa possuía poder absoluto sobre todos aqueles que a habitavam, sendo, antes de tudo, o administrador, enquanto os demais membros da *oikos* eram os administrados. As atividades de tal lugar eram completamente voltadas para o trabalho e para reprodução, ou seja, as necessidades mais básicas da vida. Nela vigora as leis da natureza. Na *oikos* se produz e

---

<sup>8</sup> “O advento do social: leituras biopolíticas em Hannah Arendt”. Em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4432&secao=392](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4432&secao=392) Acesso em 29/11/2016.

se vive a mera reproduzibilidade da *zoé*. A sua grande marca é a administração eficiente da vida e a ausência da liberdade. Já o local por excelência do *bíos* é a *pólis*, o local onde todos os homens se colocavam numa condição de isonomia e o local onde o *bíos* é propriamente construída. Na *pólis*, a isonomia e a isegoria sustentam o espaço público que possibilita o compartilhamento de um mundo comum fundado na pluralidade humana. Nesse sentido, o *bíos* era a vida propriamente *humana*.

Arendt observa que, na modernidade, surge um novo espaço além do *oikos* e da *pólis* que reinavam na antiguidade. Tal lugar foi nomeado pela autora como “esfera do social”. O “social” é apresentado por Arendt como um local distinto do espaço privado da *oikos* e diferente do espaço público da *pólis*. Ela representa um espaço híbrido no qual está presente tanto a administração da vida humana enquanto vida natural (*zoé*), quanto a negação da política. Nesse sentido, para Arendt, o advento do social e a promoção da sociedade são características fundamentais da era moderna. Seguindo o pensamento da filósofa alemã, Ruiz caracteriza a sociedade como

um espaço moderno criado pela economia política com objetivo de gerenciar a vida humana fora da política, ou seja, fora da isonomia e da autonomia dos sujeitos. O que chamamos de sociedade é o símbolo de uma grande família em que se congregam todas as necessidades que devem ser administradas. O princípio que rege a sociedade moderna é a satisfação de necessidades vitais, ou seja, a reprodução da *zoe*, segundo a *oikos* antiga. É essencialmente uma sociedade de produção e consumo (RUIZ, 2012).

Ao se propor gerenciar a vida humana fora da política (ou seja, fora dos pressupostos de isonomia e igualdade), a modernidade produz um espaço de subtração da ação política, uma vez que, a preocupação maior será a satisfação das necessidades básicas da vida humana. Com isso, o espaço social se distancia do espaço público tal como era pensando pelos gregos e se aproxima, cada vez mais, com o espaço da *oikos*. Na era moderna os interesses sociais dominam a política, reduzindo-a à racionalidade instrumental do governo da vida.

Embora não utilize o termo “biopolítica”, Arendt constata que a vida humana se tornou um objeto a ser administrado na sociedade moderna, suplantando a política como espaço de deliberação e autogestão dos sujeitos. Neste sentido, o objetivo da biopolítica é tornar a vida humana produtiva, eficiente. A biopolítica pretende, de todas as formas, produzir a vida multiplicando suas potencialidades biológicas e utilizando-as como recurso. Seguindo esse caminho, as análises de Arendt, e mais tarde as de

Agamben, no caminho trilhado pela filósofa, revelam que a política moderna visa, de forma cada vez mais incisiva, a captura da *zoé* e a promoção de uma indiferenciação com relação ao *bíos*. Nesse sentido, a sociedade moderna surge como um espaço de subtração da ação política através de um governo que visa apenas a administração da esfera econômica das carências vitais e da produção de riqueza em abundância, promovendo uma despolitização do homem, na concepção de Arendt, e uma animalização do homem, no pensamento de Agamben.

Também na obra *A condição humana*, observando o que poderíamos chamar de modificações no estatuto do homem, Arendt considerou que, na Antiguidade grega, a mais alta forma de vida humana era despendida em uma *pólis* na qual a suprema capacidade humana era a fala – *zóon politikón* (um animal naturalmente voltado para a vida política) e *zóon lógon ékhon* (um animal capaz de falar), na famosa dupla definição de Aristóteles. Já a filosofia medieval e romana definiu o homem como *animal rationale*; e nos estágios iniciais da idade moderna o homem era primariamente concebido como *homo faber*, até que, no século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans*, cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz.

Por esta via, Arendt assinala a vitória do *animal laborans* como a base do desenraizamento, da violência, da massificação e da descartabilidade que assolam as massas modernas e serviram de apoio para os instrumentos totalitários de mobilização e dominação. O denominador biopolítico comum à dominação extraordinária do totalitarismo e à opressão ordinária das modernas sociedades democráticas despolitizadas, em que o cuidado dos cidadãos pela coisa pública foi substituído pela administração e pelo incremento tecnocrático dos interesses *vitais* dos agentes econômicos privados, encontra-se exatamente na ascensão do *animal laborans* e dos interesses econômicos vitais da sociedade ao centro do espaço público.

Arendt considerou que nas democracias realmente existentes, a política estaria obscurecida pela despolitização tecnocrática, em função da burocratização, do crescente emprego da violência por parte do Estado e, enfim, pelo crescente processo de privatização do espaço público, transformado em esfera social de trocas econômicas de uma sociedade que reduz os homens à função de trabalhadores e consumidores. Arendt diagnosticou que o mundo moderno, emancipando o âmbito das necessidades econômicas e sua tendência privatizante, promoveu uma perda radical de autonomia da experiência política, caracterizada pelo envolvimento dos cidadãos em atos e palavras



concertados. A política se transformou em administração burocrática das necessidades vitais da sociedade, revelando que as democracias liberais eram formadas pelos mesmos elementos históricos e sociais que, radicalizados, tornaram possível o próprio totalitarismo, tais como: racismo, xenofobia, apatia política decorrente do processo de isolamento dos cidadãos, superfluidade de milhões de homens desprovidos de cidadania e ocupação social digna, atomização e massificação dos indivíduos, imperialismo econômico, aumento do emprego da violência para resolução de conflitos, multiplicação das minorias, dentre outras.

A ascensão do conceito de “sociedade” na era moderna é o resultado de certo hibridismo entre as esferas privada e pública. A sociedade moderna se tornou uma família com dimensões de nação. As atividades caseiras e da economia doméstica, que estavam voltadas para a sobrevivência e para a manutenção da espécie, foram absorvidas pela esfera social. A moderna ascensão da esfera do social com o surgimento dos estados nacionais é a ascensão da administração caseira que diluiu e obscureceu a distinção grega entre o público e o privado. Segundo Arendt, o homem que vivia uma vida inteiramente “privada”, para os gregos, não era inteiramente humano, pois estaria privado da liberdade concedida apenas pelo lado público do mundo.

O advento do *social* marca a entrada dos assuntos econômicos ao universo da visibilidade pública. As atividades que eram desenvolvidas no interior do lar e da família adquirem lugar central no funcionamento da sociedade. A emancipação do universo do trabalho, traduzida no seu predomínio sobre a atividade do agir, engendrou a prevalência do vínculo social assentado na ideia da conservação do indivíduo e do corpo social. A indistinção entre as esferas pública e privada revela a produção de uma sociabilidade funcional, cuja referência máxima de organização refere-se à esfera das necessidades vitais. É em torno destas que passam a se articular as atividades humanas. Criaram-se, assim, as condições para a ocupação do espaço público pela figura do *animal laborans*, referente àquele que não age politicamente, mas apenas trabalha passivamente para o sustento de sua existência biológica.

Para Arendt, o resultado da ascensão do social foi o surgimento das sociedades de massa, nas quais, segundo Arendt, os homens são reduzidos à função de suporte do ciclo vital a partir de onde se tornou possível o seu controle. Por via da funcionalização e do consumo, foram aumentadas a previsão, a padronização e o controle social. O processo de massificação despoja os seres humanos de suas qualidades humanas, torna-os intercambiáveis e, acima de tudo, supérfluos. Social é, então, para Arendt, a forma de

vida instituída pela era moderna, na qual passam a ser privilegiadas funcionalização das atividades humanas, priorizando o biológico como princípio de organização dos homens enquanto meros meios ou funções para a realização do progresso econômico-vitalista da sociedade.

De acordo com Arendt, a consolidação de uma sociedade na qual todas as atividades humanas foram definidas com base na capacidade de sustentar e potencializar o processo econômico-vital, efetuando a socialização do labor e do consumo e a funcionalização de todas as atividades humanas, promoveu a sensação de superfluidade e descartabilidade das massas. Com a moderna promoção do social, o que passou a reger os engajamentos ativos dos homens com o mundo foi a eterna necessidade imposta a nós pelos processos inflexíveis da natureza, sedimentando a concepção de que a “vida política” estaria fundada no fato de que dependemos uns dos outros apenas para garantirmos as tarefas necessárias à reprodução da gigantesca esfera social e econômica.

Assim, Arendt revela que a ascensão do totalitarismo reflete essa sensação de superfluidade das massas modernas, de tal modo que a dominação totalitária almejou administrar as condições em que a pluralidade humana pudesse ser anulada e reduzida à mera sobrevivência biológica, nutrindo nos homens a crença de que eles pertencem à raça humana tal como os animais pertencem a uma determinada espécie de animais. Os inéditos instrumentos totalitários de dominação desnudaram a atrofia da esfera política, elaborando um ordenamento social que dispensava a convicção, a opinião e qualquer auxílio humano para sua instituição e preservação, qualquer traço de espontaneidade e imprevisibilidade, enfim, tudo que possa distinguir um homem do outro. “Destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos”, afirma Arendt (1989, p. 506). Forçadas a viver fora do mundo comum e humano, as massas modernas se encontravam devidamente preparadas para serem engolfadas no gigantesco movimento da História ou da Natureza, que supostamente utilizariam a humanidade como material, ignorando nascimento e morte.

É neste sentido que, para Arendt, o poder totalitário deve ser compreendido como uma “cristalização súbita” de diversos “elementos totalitários” constitutivos das condições gerais da existência humana no século XX. A desumanização totalitária destrói a individualidade dos homens transformando-os em “horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (ARENDR, 1989,

p. 506). E os campos de concentração dos regimes totalitários buscaram justamente instaurar e organizar as condições necessárias para que os homens se tornassem absolutamente supérfluos e desprovidos de um mundo compartilhado na ação e no discurso. Nos campos, o domínio total conta com os homens apenas quando são reduzidos a marionetes de reflexos condicionados e atividades funcionais. É por isso que, no “terrível espetáculo” dos campos de concentração e extermínio, Arendt encontra a face mais terrível e expressiva do poder totalitário. Os campos reduziam a pluralidade humana a um único indivíduo com uma identidade previsível e cientificamente controlada de reações, como no caso de algumas espécies de animais.

Acompanhando esse movimento da política moderna em transformar a vida em instrumento da administração estatal, Giorgio Agamben propõe rediscutir o conceito de biopolítica, apropriando-se da genealogia do poder empreendida por Michel Foucault e promovendo um encontro das teses de Hannah Arendt e Walter Benjamin. Particularmente em seu livro *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, publicado em 1995, Agamben afirma que Arendt e Foucault foram os pensadores contemporâneos que melhor compreenderam as transformações políticas da modernidade tardia, as quais culminam nos campos de concentração dos Estados totalitários, estes por sua vez, transformam os cidadãos em vida nua que pode ser descartada e exterminada. Agamben pretendeu dar continuidade ao inacabado caminho aberto pela reflexão de Foucault<sup>9</sup> sobre o ingresso da vida biológica nos mecanismos e cálculos do poder estatal. A elaboração da concepção foucaultiana de biopoder teria sido interrompida pela morte do autor, deixando em aberto aspectos importantes que estimularam Agamben a retomar e explorar diversas implicações do conceito de biopolítica.

### **1.3. A biopolítica como marco de transição no exercício do poder:**

Segundo Foucault, os fenômenos contemporâneos das relações de poder não conseguiam mais ser explicados em sua totalidade por meio do edifício jurídico da soberania, ou, em outras palavras, pelas tradicionais formas de explicação do poder. Nesse sentido, a descoberta da biopolítica ou do biopoder passou a se constituir como uma nova chave hermenêutica de compreensão da realidade atual. Para o filósofo

---

<sup>9</sup> É digno de nota que a obra *Homo sacer* foi publicada antes de aparecerem, em 2004, dos cursos que Foucault dedicou ao conceito de biopolítica (“Segurança, Território e População” e “O Nascimento da Biopolítica”).

francês, a modernidade é marcada pela existência do poder que está em todos os lugares, de forma plural e com a capacidade de produzir discursos de verdades que legitimam determinadas ações. Nesse sentido, o poder possui, para Foucault, uma noção muito mais ampla do que as tradicionais noções de poder podiam postular.

Não se trata de pensar o poder enquanto uma macroestrutura uniforme que domina a sociedade. Trata-se de perguntar pelos funcionamentos mais locais e pelas forças constituidoras das mais diversificadas relações de poder. De maneira geral, os mecanismos de poder em suas estratégias, ao mesmo tempo gerais e sutis, nunca foram tanto objetos tradicionais da análise história e da reflexão sobre a política. O poder foi concebido tradicionalmente como uma forma repressiva e negativa que emana do Estado e de seus aparelhos. O problema do poder era colocado pela direita em termos de constituição, de soberania, etc., portanto em termos jurídicos; e, pelo marxismo, em termos de aparelho do Estado. Ninguém se preocupava com a forma como ele se exercia concretamente e em detalhe, com sua especificidade, suas técnicas e suas táticas cotidianas. Contentava-se em denunciá-lo no “outro”, no adversário, de uma maneira ao mesmo tempo polêmica e global: o poder no socialismo soviético era chamado por seus adversários de totalitarismo; no capitalismo ocidental, era denunciado pelos marxistas como dominação de classe; mas a microfísica do poder nunca era analisada.

Foucault esclarece que os mecanismos de dominação próprios das relações de poder são “microfísicos”, pois o poder não é uma propriedade de alguém, de uma classe ou uma apropriação de algo, mas uma *estratégia* que se constitui de manobras, táticas e funcionamentos e não aparecem como “obrigações” ou “proibições” aos dominados, pois os envolve, passa por eles e através deles, apoiando-se justamente neles para se exercer. É na microfísica do poder que aparece a concretude da dominação disciplinar (o internamento psiquiátrico, a normalização mental dos indivíduos, a sexualidade, as instituições penais, a escola, o exército, o hospital, etc.), cujo funcionamento é essencial nas engrenagens do poder global. Contrariamente às concepções jurídico-política e econômica do poder, segundo as quais o poder seria um bem que uns possuem em detrimento dos outros, Foucault inovou a reflexão política ao pensar o poder como um conjunto plural de práticas e relações sociais constituídas historicamente, ativas por meio de “dispositivos estratégicos” que alcançam a todos. Tais poderes se exercem no interior das instituições sociais em que se desenrola a vida cotidiana do indivíduo moderno: a escola, a fábrica, a prisão, a família, o hospital, o exército, etc. Em suma, Foucault desloca a centralidade tradicional do questionamento jurídico-político do

direito, focado na questão da soberania e da obediência ao poder constituído, em vista de uma análise do poder centrada no problema da dominação e da sujeição, isto é, da produção dos governados, dos sujeitos assujeitados, muito mais do que a gênese do soberano. Segundo a concepção genealógica do poder, os grandes aparelhos de poder, como o Estado, somente funcionam sobre a base autônoma de uma micropolítica das relações de dominação. Esta nova mecânica do poder surge lentamente, a partir do século XVII, e se exerce por meio da disciplina e da constante vigilância, de maneira a extrair dos corpos individuais mais tempo e trabalho, mais utilidade e docilidade, dispensando-se, assim, a presença efetiva do soberano. Como esclarece Duarte: “Em poucas palavras, o que Foucault havia descoberto não era a impotência ou inoperância do poder soberano, mas sim a maior eficácia de um conjunto de poderes que, em vez de negar e reprimir, atuavam discretamente na produção de realidades e efeitos desejados por meio de processos disciplinares e normalizadores” (2008, p. 4).

Foucault chegou aos conceitos de biopoder e biopolítica apenas após ter percorrido todo esse empreendimento arqueo-genealógico de sua reflexão. Foi no fim de seu percurso de investigação que o autor se voltou para a análise de um poder disciplinador e normalizador que, na passagem para o século XIX, já não era exercido sobre os corpos individualizados e não se encontrava disseminado no tecido institucional da sociedade, pois se encarnava na figura do Estado, sendo exercido como política estatal com propósito de gerenciar a vida e o corpo da população. Tratava-se de uma tecnologia de normalização não de corpos individualizados, mas da própria conduta da espécie, regrado, incentivando e observando as taxas de natalidade e mortalidade, as condições sanitárias das grandes cidades, o fluxo das infecções e contaminações, a duração e as condições da vida, etc. Desse modo, a partir do século XIX, o poder que disciplinava as condutas se exprime também na implantação de um gerenciamento planejado da vida das populações. O que resulta desse *biopoder* não são mais corpos individualizados, dóceis e úteis, mas sim a própria gestão calculada da vida do corpo social.

Por esta via, podemos nos referir ao termo biopolítica no pensamento de Foucault como um marco de transição de exercícios de poder – um poder soberano violento exercido diretamente sobre a vida do súdito como um “poder de morte”, e após o surgimento da modernidade, um biopoder, um poder “pacífico” sobre a vida, que visa gerenciá-la. Para dizer com Foucault:

Por muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e de morte. Sem dúvidas, ele deriva formalmente da velha *patria potesta* que concedia ao pai de família romano o direito de ‘dispor’ da vida de seus filhos e de seus escravos; podia retirar-lhes a vida, já que a tinha dado (2015 p. 145).

Inspirado na *patria potesta*, o soberano atua com uma estrutura de poder piramidal que dispõem da vida de seus súditos como um pai dispõem da vida de seus filhos. Nessa estrutura, que imperava essencialmente na idade média, era papel dos súditos proteger e defender o estado de modo que este pudesse perpetua-se por várias gerações. Nesse cenário, caso a vida do soberano – que representa a figura do próprio estado – seja ameaçada, cabe aos súditos defende-lo mesmo que isso custe a sua vida. Foucault explicita que o soberano pode “entrar em guerra e pedir que seus súditos tomem parte da defesa do Estado; sem ‘se propor diretamente à sua morte’ é-lhe lícito ‘expor-lhes a vida’: nesse sentido, exerce sobre eles um direito ‘indireto’ de vida e morte” (2015, p. 145). Logo, os súditos têm como obrigação defender o soberano a qualquer preço.

Essa obrigação da defesa do soberano é o que constitui o que Foucault chama de poder “indireto” do direito de vida e morte dos súditos. Segundo o filósofo francês, esse tipo de poder exercido pelo soberano era denominado de *confisco*. As características marcantes do *confisco* eram:

mecanismos de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho, e de sangue imposta aos súditos. O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de apoderar da vida para suprimi-la (FOUCAULT, 2015 p. 146).

O que acaba sendo desvelado com a lógica do *confisco* é que o Estado, que surgiu com a prerrogativa de trazer a segurança para seus cidadãos, atua de forma a transforma-los em escravos retirando-lhes, desde partes de sua produção, até a expressão máxima do poder soberano, retirando-lhes a própria vida. Dessa forma, o Estado tem o poder, mesmo que indiretamente, de decidir sobre a vida e a morte de seus súditos. Eis o Estado que surge da necessidade de preservar a vida<sup>10</sup>, atuando como o

---

<sup>10</sup> Podemos constatar que, desde Hobbes, com o *Leviatã*, o surgimento do Estado está essencialmente ligado à proteção da vida dos sujeitos, que antes se encontravam num estado de natureza no qual vigorava a vontade dos mais fortes. Apesar das versões dos Estados de natureza mudarem de *jus naturalista para jus naturalista*, a literatura que versa sobre o estado de natureza exprime uma concordância da necessidade da criação do Estado para a proteção da vida e dos direitos de propriedades e liberdades dos súditos. Porém, como nos diz Foucault: “quando se vai um pouco mais além e, se vocês quiserem, até o paradoxo, isto quer dizer no fundo que, em relação ao poder, o súdito não é, de pleno direito, nem vivo

grande detentor do direito da vida e morte. O poder soberano privilegia o rei (o soberano) sacrificando os súditos, exercendo um poder direto sobre o corpo dos súditos.

Essa morte, que se fundamentava no direito do soberano se defender ou pedir que o defendessem, vai aparecer como simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la. Contudo, jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações (FOUCAULT, 2015 p. 147).

Com o início da modernidade, ocorreu o que Foucault denominou de “reverso do direito do corpo social de garantir a sua própria vida”. Em outras palavras, ocorreu uma tomada de autonomia do controle da vida por parte dos súditos, no sentido de que eles já não estão expostos, diretamente, a um aparelho jurídico que o obrigava a dar a sua vida em nome do soberano. Para Foucault, esse deslocamento se apresenta como um complemento de um poder – de um biopoder – que se exerce positivamente. Nesse instante, existe uma maior preocupação com o gerir a vida, com sua multiplicação, com seu exercício e sua “qualidade”. Nesse momento, as atenções estão voltadas para um gerenciamento da vida de forma mais sutil – através das tecnologias de poder e das práticas de subjetivação – no qual o controle das populações não é perceptível a um olhar desatento. As disciplinas do corpo e as regulações da população são os eixos ao redor dos quais passam a girar os mecanismos de poder sobre a vida. Porém, embora haja um avanço em relação a derrubada de um poder absoluto exercido de forma vertical, Foucault nos chama a atenção para o fato de que as guerras na modernidade já não são mais travadas em nome de um soberano, mas sim na legitimação do ser vivente, populações inteiras são mutiladas e levadas a destruição em nome de uma suposta necessidade de viver de acordo com padrões ditos como corretos ou por interesses de nação A ou de nação B.

Nesse contexto, a gestão da vida não está mais situada apenas no âmbito jurídico (no direito do soberano de que os súditos o defendessem). Com essa nova dimensão causada pelo *reverso*, passa a existir uma dimensão biológica. Dimensão que vai orientar uma nova forma de se pensar a política. Como esclarece Foucault: “O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se

---

nem morto. Ele é, do ponto de vista da vida e da morte, neutro, e é simplesmente por causa do soberano que o súdito tem direito de estar vivo ou tem o direito, eventualmente, de estar morto. Em todo caso, a vida e a morte dos súditos só se tornam direitos pelo efeito da vontade soberana” (2000, p. 286). Esse paradoxo mostrado por Foucault irá aparecer nas análises de Agamben na figura do *bando*, uma das principais figuras para que possamos entender como se dá a relação entre súdito e soberano na filosofia política do filósofo italiano. Esse aspecto será abordado nos capítulos que seguem.

princípio de estratégias entre Estados; mas a existência em questão já não é mais aquela – jurídica – da soberania, é outra – biológica – da população” (2015, p. 147-148). É justamente nesse campo que surge a biopolítica foucaultiana, quando o gerenciamento da vida passa ser o centro das questões políticas<sup>11</sup>. O que percebemos agora é uma inversão, “pode-se dizer que o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver a morte” (FOUCAULT, 2015 p.149). Boa parte dessa mudança também se dá por uma nova forma de ressignificação da morte e da vida<sup>12</sup>. Antes, a morte era vista como um crime, pois esse era um modo de alguém usurpar o direito de morte que pertencia somente ao soberano. Além disso, a morte também representava uma forma de religação com o divino, como uma chegada à plenitude. Nas palavras de Foucault: “Com a passagem de um mundo para o outro, a morte era a substituição de uma soberania terrestre por uma outra, singularmente mais poderosa” (2015 p 149). A velha potência de morte que simbolizava o soberano é agora coberta por uma administração dos corpos e pela gestão calculista da vida. O poder violento de morte exercido pelo soberano é transformado no poder “pacífico” de controle sobre a vida das populações modernas.

Com a passagem para o mundo moderno, o poder “pacífico” sobre a vida (biopoder) se desenvolveu de duas formas principais, a primeira estava centrada no corpo como máquina: visava o seu adestramento, as ampliações das capacidades do corpo, a extorsão das suas forças, no conseqüente crescimento de sua atualidade e docilidade e na integração em sistemas de controles econômicos. Esse primeiro âmbito centrado no corpo enquanto máquina caracteriza as *disciplinas*, ou o surgimento da *anátomo-política do corpo humano*. A anatomia e a biologia, o advento do indivíduo como inteligibilidade possível e as tecnologias que o disciplinam revelam um poder cuja função já não é reprimir e matar, mas politizar a vida em sua totalidade. O segundo

---

<sup>11</sup> Para Foucault, alguns eventos entre o século XVII e XVIII marcam o surgimento da biopolítica no Ocidente. Acontecimentos como o surgimento das clínicas psiquiátricas, das prisões, dos hospitais e o desenvolvimento da medicina social representam o germe do controle biopolítico.

<sup>12</sup> Esse ponto é bastante curioso, pois, após a substituição da lógica soberana – de controle absoluto exercido de forma vertical para o controle populacional de forma horizontal exercido sobre a vida biológica dos indivíduos –, houve o início de várias discussões sobre o suicídio, sobre o direito individual e privado de morrer. Observemos o que Foucault diz: “Não deve surpreender que o suicídio – outrora crime, pois era um modo de usurpar o direito de morte que somente os soberanos, o daqui debaixo ou o do além, tinham o direito de exercer – tenha se tornado no decorrer do século XIX, uma das primeiras condutas que entram no campo da análise sociológica; ele fazia aparecer, nas fronteiras e nos interstícios do poder exercido sobre a vida, o direito individual e privado de morrer. Essa obstinação em morrer, tão estranha e, contudo, tão regular, tão constantes em suas manifestações, portanto tampouco explicável pelas particularidades ou acidentes individuais, foi uma das primeiras surpresas de uma sociedade em que o poder político acabava de assumir a tarefa de gerir a vida” (FOUCAULT, 2015 p. 149).



âmbito estava concentrado no corpo-espécie, no corpo enquanto processos biológicos, visando os nascimentos e a mortalidade, a duração da vida, a longevidade, o nível de saúde, a proliferação. Tais processos, segundo o filósofo francês, são assumidos pelo que ele chama de *controles reguladores*, estes correspondem a uma *biopolítica da população*. Foucault ainda afirma, numa passagem da obra *Em defesa da sociedade*, que:

Por outro lado, esses dois conjuntos de mecanismos, um disciplinar, o outro regulamentador, não estão no mesmo nível. Isso lhes permite, precisamente, não se excluírem e poderem articular-se um com o outro. Pode-se mesmo dizer que, na maioria dos casos, os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população, são articulados um com o outro (2000, p.299).

A partir do século XIX, encontramos uma nova maneira de ressignificação do poder. Inicia-se a existência de um maior apelo à vida. Abre-se uma era do *biopoder*, do controle ou gerenciamento sobre a vida. Nesse sentido, a biopolítica/biopoder é o poder “pacífico” que surge na contramão do poder violento de morte exercido pelo soberano medieval. O surgimento da biopolítica revela-se, então, com o surgimento de um poder incapaz de ser representado pelo modelo jurídico-institucional expresso na figura do poder-lei e do poder-soberano. Nessa nova dinâmica, iniciada na modernidade, o poder se apresenta sempre como plural, ele se dá a partir das práticas sociais construídas historicamente. A grande contribuição de Foucault consiste em pesar o poder não mais como uma violência que põe, conserva, ou depõem o direito, pois o poder não se constitui nas bases das relações legais, mas sim no plano das disciplinas e de seus efeitos de normalização e moralização.

Por esta via, o aparecimento da biopolítica não pode ser compreendido se permanecermos utilizando a lógica anterior do poder soberano. Como esclarece o autor:

... uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de "fazer" viver e de "deixar" morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer” (FOUCAULT, 2000, p.287).

Por isso Foucault afirma que não é possível fazer uma nova teoria do poder levando em considerações apenas as antigas concepções de poder, de soberania. O nascimento da biopolítica inaugura uma nova relação de poder na modernidade e esse

novo movimento do poder exige uma nova forma de análise. O novo poder, ou melhor, o biopoder que surge possui características fundamentalmente diferentes das estruturas de poderes que governavam na Idade Média.

Com o surgimento da modernidade, da evolução do conhecimento geral a respeito da vida, além do desenvolvimento das técnicas no campo agrícola, reforça a ideia de que a vida é o novo objeto a partir dos quais serão pensadas as políticas dos Estados. Agora a população deseja gozar dos prazeres da vida. A morte é vista como algo que deve ser adiado ao máximo, e as biopolíticas contribuíram para essa tentativa, mas é claro que com outros interesses por traz. Segundo Foucault: “deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (2015 p. 154). Com todo esse cenário exposto, o antigo poder soberano não conseguia dar conta das complexas relações que surgiam. Foucault nos relata que:

Tudo sucedeu como se o poder, que tinha como modalidade, como esquema organizador, a soberania, tivesse ficado inoperante para reger o corpo econômico e político de uma sociedade em via, a um só tempo, de explosão demográfica e de industrialização. De modo que à velha mecânica do poder de soberania escapavam muitas coisas, tanto por baixo quanto por cima, no nível do detalhe e no nível da massa. Foi para recuperar o detalhe que se deu uma primeira acomodação: acomodação dos mecanismos de poder sobre o corpo individual, com vigilância e treinamento - isso foi a disciplina. É claro, essa foi a acomodação mais fácil; mais cômoda de realizar. É por isso que ela se realizou mais cedo - já no século XVII, início do século XVIII - em nível local, em formas intuitivas, empíricas, fracionadas e no âmbito limitado de instituições como a escola, o hospital, o quartel, a oficina, etc. E, depois, vocês têm em seguida, no final do século XVIII, uma acomodação, sobre os fenômenos globais, sobre os fenômenos de população, com os processos biológicos ou bio-sociológicos das massas humanas. Acomodação muito mais difícil, pois, é claro, ela implicava órgãos complexos de coordenação e de centralização (2000, p. 297-298).

Com efeito, pensar a reflexão feita por Foucault através da celebre afirmação aristotélica pode trazer uma luz para entendermos a situação do homem contemporâneo: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 2015 p 155). Com a constituição da biopolítica, ou seja, com a entrada da vida nos cálculos das preocupações e ações políticas do Estado, sobretudo, a partir da metade do século XVIII e ao longo do século XIX, ocorreu uma importante mudança no modo de exercício do poder estatal. De fato, este continuaria sendo o possuidor da capacidade de impor morte

aos indivíduos, porém a sua lógica de atuação passou a afirmar-se como um poder que gere a vida (Cf. DUARTE, 2013, p. 3).

A grande genialidade de Foucault consiste em observar que, lá onde nossa consciência moderna nos levaria a louvar o caráter aparentemente humanitário das intervenções políticas que almejam proteger, estimular e administrar a vida da população, está escondida uma obsessão sangrenta do poder estatal pelo cuidado purificador da vida. Foucault compreendeu que, a partir do momento em a vida se tornou o objeto político por excelência do Estado, não ocorreu um decréscimo da violência, mas justamente o contrário.

#### **1.4. A política ocidental é cooriginariamente biopolítica:**

Vimos até aqui de que modo Arendt e Foucault evidenciaram o processo pelo qual, com a formação dos Estados nacionais modernos, o poder político submeteu aos seus cálculos e estratégias a vida biológica e o corpo das populações. Dissemos que Agamben tem como ponto de partida da sua investigação acerca da biopolítica o fato de que, por um lado, Arendt não vinculou explicitamente suas análises sobre as origens do totalitarismo à sua análise da moderna promoção do “social” e a ascensão da vida como bem supremo, ao passo que, por outro lado, Foucault também não estendeu suas reflexões arqueogenealógicas do poder até os campos de concentração, lugares privilegiados da biopolítica contemporânea. Agamben parte dessas lacunas deixadas por Arendt e Foucault. A primeira teria formulado uma fecunda investigação sobre o advento do totalitarismo sem elaborar um claro conceito de biopolítica, enquanto o segundo teria formulado o valioso conceito de biopolítica sem uma reflexão sobre o campo de concentração enquanto paradigma do biopoder. Nesse sentido, a tarefa que Agamben se propõe a realizar é a de preencher tais lacunas possibilitando uma compreensão mais completa do poder no cenário político contemporâneo.

Como tematizaremos de modo mais detido em nosso próximo capítulo, Agamben assinala que o direito e a política, desde suas origens greco-romanas, mantêm uma relação de captura excludente ou exclusão inclusiva com a vida humana. Este seria o marco teórico pelo qual deve se entender a relação entre o poder e a vida humana na história do ocidente. Trata-se, portanto, de fazer a análise das formas modernas de exercício do poder nunca abandonar ou negligenciar os conceitos jurídicos-institucionais, sobretudo o conceito de soberania. Agamben analisa a relação entre

biopolítica e poder soberano, de tal modo que a politização da vida não será mais uma exclusividade da era moderna e da fundação do Estado Moderno. A biopolítica não seria fruto da modernidade, mas estaria presente no *arché* da política ocidental. Assim, para Agamben, não seria possível pensar uma relação de poder (seja ela através da política, do direito, da religião ou da economia) com a vida humana que não seja biopoder ou biopolítica. A questão central seria questionar qual o sentido e direção desse poder e dessa política em relação à vida. Todavia, a biopolítica apresenta, para o autor, uma transformação inovadora na modernidade. O Estado moderno simbolizou a vida como um recurso produtivo com potencialidade para incrementar a potência estatal.

O Estado e o mercado passaram a aplicar políticas de intervenção sobre a vida com o objetivo de fazê-la produtiva. Nesse sentido, Agamben confirma, em partes, as teses de Foucault do seu livro *A vontade de saber I*, o Estado moderno não se limita a *fazer morrer e deixar viver*, mas sim *faz viver e deixa morrer*. Estudando as teorias da soberania, Foucault havia chegado a duas fórmulas que se organizavam evolutivamente: um antigo direito soberano de *fazer morrer e deixar viver* havia sido substituído, na dinâmica de uma nova política tornada biológica, por um direito de *fazer viver e deixar morrer*. A partir da leitura do autor francês, Agamben salienta que entre as duas fórmulas, insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: não mais fazer morrer nem fazer viver, mas fazer “*sobreviver*”. Nesse sentido a produção da sobrevivência é a principal tarefa da biopolítica ao longo dos séculos.

Não a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita – como a do “mulçumano” nos campos de concentração, a do *néomort* e do além-comatoso nos hospitais – constitui a meta do biopoder no nosso tempo. Em se tratando de experimentos totalitários do século XX, o que está em jogo é assumir como tarefa a existência fática dos povos, os cidadãos reduzidos à natural condição de vivente, a sua *zoé* (vida nua). Nesse sentido, seguindo as influências de Arendt, Agamben considera a era moderna como um lugar onde a política exhibe um primado da vida natural (*zoé*) sobre a vida propriamente política (*bíos*).

Ao pensar a biopolítica no entrecruzamento de quatro conceitos que são fundamentais para a compreensão da política ocidental: poder soberano, vida nua (a partir da figura do *homo sacer*), estado de exceção e campo de contração, Agamben busca evidenciar que a biopolítica é uma racionalidade de governo já existente nos primórdios da política ocidental. Porém, adquire sua radicalidade máxima na

modernidade com o surgimento dos campos, o lugar por excelência da vida nua despida de todos os valores e entregue a morte violenta.

Segundo Agamben, a vida nua do *homo sacer* é o elemento que efetua a transição do princípio da soberania real do Antigo Regime, de origem divino, à moderna soberania do Estado-nação, e só agora estamos preparados para compreender as consequências biopolíticas desta vinculação. Assim, a distinção que expomos, feita por Foucault entre poder soberano e biopoder, é contestada em partes, mais uma vez, por Agamben. Segundo o autor, a soberania pretende oferecer uma legitimação do exercício do poder político de modo a evitar a imposição arbitrária do poder, ou a legitimação da força como poder legítimo. Enquanto a soberania se preocupa em definir o marco formal filosófico e jurídico que legitima o exercício do poder, a biopolítica desenvolveu técnicas de governo. Porém, o peculiar das técnicas de governo modernas consiste justamente no fato delas visarem o governo da vida de uma forma que antes não era possível.

Para compreender o cenário político contemporâneo, Agamben dá uma grande importância ao diálogo com a tradição e isso é justificado a partir do seu método de análise<sup>13</sup>. Um modo de pesquisa arqueológico, que visa buscar a *arché*. A filosofia para Agamben é, antes de tudo, o estudo da *arché*. Porém, segundo Nascimento (2010), essa *arché* não se refere a um princípio primeiro metafísico como postulado pelos gregos antigos, mas diz respeito a um ponto de insurgência de um fenômeno que deve ser confrontado novamente com as fontes e com a tradição. Ao pensar a biopolítica a partir desse método, Agamben percebe que esta não pode ter sua origem encontrada na idade moderna como supôs Foucault, mas que ela é tão antiga quanto a história da política ocidental.

Encontrado a *arché* da biopolítica numa antiga pena do direito romano, na figura do *homo sacer* (o portador da vida nua), Agamben demonstra onde, pela primeira vez, temos notícias de um ser que estava diretamente exposto à morte violenta, sem que

---

<sup>13</sup> É digno de nota o comentário de Nascimento nesse sentido: “Agamben escolhe e compõe um conjunto de referências formado por conceitos e ideias, mas também por fatos ou fenômenos históricos, para depois entrelaçá-los e dar um desenvolvimento próprio rumo a conclusões mais ou menos inauditas. Algumas dessas referências podem irradiar setas tão profundas que atravessam toda a obra, vindo a se cruzar mais de uma vez com outras na sua irradiação própria. E isto ocorre, diga-se de passagem, na articulação de uma obra que nem na mais otimista das visões possui uma única questão ou mesmo âmbito do conhecimento, uma vez que seus escritos não se encaixam perfeitamente nem nas estantes de filosofia política ou estética, nem nas de literatura ou direito, teologia ou economia. Assim como os volumes de Walter Benjamin, filósofo quase onipresente na obra de Agamben, os livros do filósofo italiano estão espalhados pelas diversas bibliotecas do campus universitário” (2010, pp. 19-20).

seu extermínio implicasse em cometimento de algum crime, pelo fato do seu estatuto jurídico-político se encontrar numa zona de indeterminação na qual dentro e fora do ordenamento jurídico não possui limites claros. Esse movimento arqueológico fica claro nos escritos agambeniano, que sempre apresentam um retorno às concepções da tradição para retomar um problema contemporâneo. A *arché* surge como um ponto de início nunca extinto, ela nos permite compreender as condições de possibilidades de todo conhecimento atual.

Nesse sentido, compreender o estatuto em que se encontrava o *homo sacer* do antigo direito romano significa compreender a situação de alguns grupos da sociedade contemporânea (por exemplo, os apátridas, os refugiados, os moradores das grandes periferias, dos presos, dos imigrantes e todos aquele que se encontram numa zona de indeterminação dos seus direitos) que possuem seu valor diminuídos sejam por algum fator biológico (como a cor de sua pele, ou por possuir alguma limitação física) ou por algum fator que diz respeito a sua identidade (sejam eles lugar de nascimento, orientação sexual etc...), produzindo rupturas no edifício jurídico-político por criar seres inomináveis e inclassificáveis juridicamente. Além disso, compreender a estrutura que produzia o *homo sacer* no antigo direito romano significa compreender a estrutura de produção da “vida nua”, o principal objeto da política contemporânea.

Para Agamben, a política, no pensamento ocidental, possui sempre como referência a vida e não conhece outro objeto a não ser ela. Nesse sentido, a política para Agamben sempre foi, e hoje mais do que nunca, biopolítica. Assim, como nos diz o autor no início de seu livro *Homo sacer I*:

A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais (2010, p. 17).

O nazismo e o fascismo só adquirem sentido quando pensados através das lentes da biopolítica. Tais eventos jamais devem ser considerados apenas como um momento de irracionalidade passageira ou um acidente de percurso no processo de constituição histórica da esfera política ocidental-europeia. Eles revelam que a vida natural do homem se tornou hoje o insumo a partir do qual o governo gere as suas políticas. Esse controle em larga escala, nada mais faz, do que revelar a vida nua,

produzindo sobrevida, deixando a vida exposta à morte violenta sem que quem a retire cometa algum crime.

O principal responsável, apontado pelo italiano, pela produção da vida nua é o dispositivo biopolítico da exceção. Tal dispositivo coloca a vida numa zona de indistinção entre dentro e fora do ordenamento jurídico produzindo uma zona de anomia na qual a vontade soberana atua sobre a vida dos cidadãos, suspendendo as leis para que essas possam continuar a existir. A paradoxal relação que o poder soberano – simultaneamente dentro e fora do direito – e o estado de exceção – que produz uma zona de exclusão inclusiva e uma inclusão exclusiva – nos apresentam é uma das marcas da política ocidental e também do modo de pensar do filósofo italiano. Esse método visa sempre chegar em bipolaridades que tornam impossível as demarcações que no início do problema eram vistas de forma separadas e distintas<sup>14</sup>.

Ao observar os regimes de governo nas sociedades contemporâneas, orientado pelas leituras benjaminianas<sup>15</sup>, Agamben nota que os usos dos dispositivos biopolíticos de exceção estão se tornando regra e que a estrutura que rege esse dispositivo é a mesma encontrada nos campos de concentração. A exceção como regra de governo avança, cada vez mais, ao interior da *polis* (cidade) contemporânea revelando para Agamben o campo como o novo *nómos* de governo.

Nesse sentido, para o filósofo italiano, o elemento constitutivo do político no mundo contemporâneo não se encontra na dupla categoria fundamental amigo-inimigo<sup>16</sup>, mas sim na redução dos homens ao estatuto de vida nua, operação que implica uma politização da vida cindida entre vida protegida no seio da comunidade e vida excluída, abandonada e assassinada.

---

<sup>14</sup> As análises de Agamben tendem, com frequência, a terminar em zonas de indistinções causadas por tensões de polos conceituais que antes eram distintos. Essa forma de pensar, entre limiares muitas vezes dificulta uma compreensão mais clara do problema gerando duras críticas ao pensamento de Agamben. Um dos estudiosos da filosofia de Giorgio Agamben que realizam críticas lucidas às construções do pensamento agambeniano que são feitas nessas zonas obscuras ou nas passagens da filosofia política a uma ontologia é o pesquisador Jonnefer Barbosa. Ao acompanhar a argumentação de Agamben acerca de alguns conceitos que o filósofo italiano considera chave para a compreensão da política contemporânea – entre eles o de bando, soberania, vida nua, formas-de-vida, Barbosa escreve: “aquí novamente os conceitos são lançados para uma dimensão que ultrapassam a esfera da imanência política, tendo sua ‘resolução’ enclausurada em verdadeiros enigmas lógicos da Esfinge” em outra passagem marcante de suas críticas ele nos diz “nesses enigmas cujas ‘resoluções’ (se é que realmente a filosofia precise de resoluções) são continuamente lançadas para debates puramente formais, Agamben opera aqui como o famoso Barão de Münchhausen que, para tentar sair do lodaçal em que se meteu, retira a si mesmo e a seu cavalo apenas levantando os cabelos” (2012, p. 78 – 79).

<sup>15</sup> Chamamos atenção especialmente para a famosa “Oitava tese sobre o conceito de história”. In BENJAMIN, 1987 assim como para BENJAMIN, 1984.

<sup>16</sup> Como pensara SCHMITT, 1992.

Seguindo tais trilhos apontados por Agamben, para que possamos obter uma compreensão mais completa do que o filósofo entende por biopolítica se faz necessário analisarmos como os conceitos de *poder soberano*, *vida nua*, *estado de exceção e campo* são conceitos fundamentais que se entrecruzam e dão sentido ao conceito maior (biopolítica).

Somente reconstruindo esses conceitos a concepção de biopolítica agambeniana consegue alcançar a sua compreensão mais acabada. Apesar de não encontramos essa relação de forma explícita nos seus escritos, toda essa articulação conceitual clarifica a forma como o pensador italiano enxerga a política contemporânea como uma política voltada cada vez mais para os controles dos corpos e para a produção daquilo que ele denominou de *vida nua*. Nesse sentido, nossas análises consistem em mostrar que esse entrecruzamento de conceitos, aparentemente inusitado, forma o cenário da biopolítica contemporânea e a sua compreensão da situação atual da política ocidental.

No próximo capítulo, apresentaremos a organização soberana dos corpos e o estado de exceção, tendo em vista evidenciar de que modo a preocupação de Agamben não está situada diretamente no soberano, mas sim no poder que ele possui de decretar a exceção. Veremos de que modo, para o autor, o Estado moderno conduz à saturação o elo oculto existente no pensamento político ocidental entre poder político e vida nua, instituindo uma paradoxal “inclusão excludente” e tornando indiferenciável a vida ética e politicamente qualificada, que merece resguardada e incentivada (*bíos*) e o mero viver (*zoé*), a vida nua, sem garantias, exposta à morte. Veremos o quanto a concepção de “biopolítica” agambeniana se funda em um frutífero diálogo estabelecido pelo autor entre os textos de Benjamin e Schmitt, ou seja, entre os conceitos de soberania e estado de exceção. Trata-se de responder às seguintes questões diretrizes: Como se constituiu historicamente, para Agamben, a dinâmica de politização da vida biológica com base nos critérios de uma simultânea exclusão e inclusão da vida nua? Com base em que fundamentação Agamben defende a tese de que o objetivo principal da política moderna, convertida em biopolítica, é capturar a vida, transformando-a num produto gerenciável, lucrativo e de grandes efeitos multifacetários para os dispositivos de poder? Em que medida o direito e a política, desde suas origens greco-romanas, mantêm uma relação de captura excludente ou exclusão inclusiva com a vida humana? De que forma a regulação do processo vital se converteu na suprema tarefa da política? O que está em jogo nessa lógica do poder que “estatiza o biológico”? Como ocorreu na modernidade essa progressiva implicação da vida biológica com o poder soberano no Estado? Como



opera a exceção soberana? Em que sentido, enquanto dispositivo jurídico-político que suspende a ordem existente, o Estado de exceção foi criado pelo próprio Estado de direito moderno? Se, para Agamben, a exceção é a estrutura da soberania, de que forma o poder soberano não é um conceito exclusivamente político ou jurídico, mas a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão? Com base em que argumentos Agamben assume uma relação crítica com o direito (e com o poder), afirmando que o mesmo direito que nos defende nos ameaça?

## **2. A organização soberana dos corpos e o estado de exceção:**

### **2.1. O princípio da soberania:**

Podemos caracterizar o conceito de soberania, de modo geral, como a representação que possui o controle do poder político de quem não pode exercê-lo pessoalmente. Nesse sentido, o soberano é o representante do poder político do povo. Segundo a teoria *jus naturalista*, com o fim do Estado de Natureza e o surgimento dos contratos sociais e dos pactos, ocorre o surgimento do Estado civil, este possui a prerrogativa de garantir a segurança dos seus cidadãos através do cerceamento, em partes, dos direitos de liberdade plena e do direito de morte e de vida. Em outras palavras, significa que os cidadãos que compõem a sociedade civil estariam vivendo sobre regras que não permitiriam usar incondicionalmente da sua liberdade e da sua vida, ou da liberdade e a vida do outro, para satisfazer os seus prazeres e seus desejos.

Segundo Thomas Hobbes, todos os homens antes da criação do estado civil viviam no que o pensador denomina de estado de guerra de todos contra todos. Este estado é caracterizado como um local de liberdades sem limites no qual os mais fracos estavam subjugados aos interesses dos mais fortes, era um estado de guerra no qual valeria a lei dos mais fortes. Logo, a criação do Estado civil se deu – na concepção hobbesiana – da necessidade de construir um mecanismo que fosse capaz de preservar a vida dos súditos e assegurar o direito de posse e propriedade com a prerrogativa de instituir a igualdade de direitos entre os indivíduos. Com a formação do Estado, então, inicia-se a atuação de poderes coercitivos que buscam produzir controle sobre o corpo social, visando dar coesão à sociedade. Nesse sentido, é papel do soberano, já nos primeiros filósofos que trataram da formação dos Estados, decidir e instituir regras para o bom funcionamento da ordem social através de um controle exercido sobre os corpos dos súditos.

O soberano surge, desse modo, como signo da saída do homem do estado de natureza, ingressando no Estado civil. A caracterização do poder estatal é, sem sombra de dúvidas, objeto de análise de muitos pensadores políticos ao longo da história. As análises de Agamben estão preocupadas com a forma, a constituição e a manifestação do poder soberano no Ocidente. Segundo D’Urso,

Desde meados do século XVI, o problema da soberania tem sido fundamental à teoria política. De Bodin a Hobbes e a Rousseau, bem como para os estudiosos modernos, as principais questões da política evoluíram em relação

ao desafio singular de proporcionar, tanto na formulação teórica como na prática jurídica, uma fundação legítima para as formas cada vez mais seculares do poder constitucional (D'URSO, 2016, p. 3).

A relação entre os membros de uma comunidade politicamente organizada e o poder que eles constituem foram concebidos de uma nova forma com a noção de soberania. Em contraposição à teoria constitucional liberal do Estado e à concepção parlamentarista da política, na qual o Estado está subordinado à lei, Carl Schmitt buscou, no século XX, fundar uma concepção do espaço do político que torne concebível o conceito de Estado. Concebendo que a esfera do político precederia a esfera do direito, o autor buscou reinterpretar a noção de soberania. Identificando o sentido da ação política a partir da luta, ou seja, a partir da oposição amigo-inimigo, o espaço da política reivindicaria *decisão*, não simplesmente persuasão e discurso. E aquilo sobre o que se decide é justamente a *exceção*. Mobilizado pela necessidade, o poder soberano decide sobre a exceção, situando-se à margem da vigência legal, ou seja, “o soberano cria e garante a situação como um todo, em sua totalidade. Ele detém o monopólio dessa última decisão. É nisso que reside a essência da soberania estatal...” (SCHMITT, 1996, p. 93).

Nesse sentido, o soberano tem o poder de suspender o direito, caso observe a necessidade de tal situação, criando uma zona de anomia em que o vazio do direito é preenchido pelo arbítrio de sua vontade com a prerrogativa de evitar a destruição do Estado e de evitar que o caos se instaure na sociedade civil.

Tal concepção possui extremas implicações para a compreensão do conceito do político, uma vez que a soberania expressa efetivamente um paradoxo. O soberano está, ao mesmo tempo, no interior e no exterior do ordenamento jurídico. Este paradoxo se materializa justamente no Estado de exceção. Agamben assinala que a exceção é uma espécie de exclusão, isto é, uma situação singular que é excluída da norma geral. Mas a especificidade da exceção reside no fato de que aquilo que é excluído não está, em função disso, totalmente fora de uma relação com a norma, uma vez que se mantém relacionada com ela sob o modo da suspensão. Soberano não é aquele que toma decisão sobre lícito e ilícito, mas aquele que decide sobre a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, a “estruturação normal das relações de vida” (Schmitt) de que a lei necessita. A decisão soberana não diz respeito a uma *quaestio iuris* ou a uma *quaestio facti*, mas sim à própria relação entre direito e fato. “Não é um fato, porque é criado apenas pela suspensão da norma; mas, pela mesma razão, não é um caso jurídico, ainda

que abra a possibilidade de vigência da lei” (AGAMBEN, 2010, p.25). Assim, para Agamben, se a exceção é a estrutura da soberania, como quer Schmitt,

a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt) nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão (AGAMBEN, 2010, p. 35).

No início do primeiro capítulo da obra “Homo sacer: poder soberano e vida nua”, o soberano é caracterizado como aquele que possui a capacidade de suspender a validade da lei, colocando-se legalmente fora da lei. Porém, ao colocar-se fora da lei, ele ainda permanece no ordenamento, uma vez que cabe a ele *decidir* o momento em que a constituição deve ser suspensa. Nesse sentido, Agamben nos mostra que o paradoxo do soberano também poder ser expresso da seguinte forma: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (AGAMBEN, 2010, 22). A situação paradoxal em que se encontra o soberano revela, para Agamben, a existência de uma figura que possui a capacidade de habitar numa zona de indiscernibilidade entre os limites de dentro e fora do direito. O soberano habita, ao mesmo tempo, o dentro e o fora do direito, ou seja, não é externo à ordem jurídica, mas é a estrutura pela qual o direito se refere à vida incluindo-a em si mesmo mediante a sua própria suspensão.

Se a principal característica do soberano exposta por Schmitt em sua “Teologia Política” (1922) é o de que ele tem o poder de decretar/decidir sobre a exceção, Agamben nos reclama a importância de compreender as reais implicações que constitui o soberano como portador desse poder. Segundo Schmitt, o soberano possui o monopólio da decisão, nisto reside a essência da soberania estatal, porém não podemos definir o monopólio da decisão como o monopólio da sanção ou do poder. A exceção torna claro a essência da autoridade estatal. A decisão se distingue da norma jurídica e a autoridade soberana demonstra que não necessita do direito para criar o direito. Nesse sentido, para Agamben, encontramos na obra de Schmitt uma posição privilegiada do conceito de exceção e de soberania, isso se dá pelo fato de Schmitt entender a própria condição de possibilidade da norma jurídica e o próprio sentido da autoridade estatal, incluídos no conceito de exceção soberana. A exceção é um elemento que transcende o direito positivo na forma da sua suspensão e soberano é aquele que tem o poder de decretar a exceção.

Tanto para Schmitt quanto para Agamben, analisar o conceito de soberano implica analisar junto com ele o conceito de exceção, pois a exceção é a estrutura da

soberania. Por isso eles só adquirem sentidos se forem pensados juntos. O aspecto peculiar da exceção é que aquilo que está excluído não está fora da relação com a norma. “A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta”, diz Agamben. Compreender a questão da exceção significa compreender “a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal” (AGAMBEN, 2010, p.24). Além disso, significa compreender a que passo se encontra o corpo político que é exposto a essa zona de indistinção entre validade e não validade do ordenamento jurídico decretado pelo poder soberano.

Segundo Duarte, em Agamben

... a instituição do poder soberano é simultânea à definição do corpo político em termos biopolíticos desde tempos imemoriais, e o Estado moderno apenas retomaria o vínculo oculto existente no Ocidente entre poder político e vida nua, numa relação de inclusão excludente que encontra na situação paradoxal do estado de exceção sua confirmação primeira (DUARTE, 2008, p. 11).

Nesse sentido, o paradoxo do direito que defende e ameaça a vida concomitantemente através da exceção, será o ponto de partida das pesquisas de Agamben sobre a redução do homem à figura do *homo sacer*. É neste sentido que Agamben considera sua reflexão sobre o Estado de exceção uma condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito, produzindo aquilo que ele chama de vida nua. Somente uma investigação sobre as questões da soberania (em especial a relação de *bando*) e da exceção serão capazes, segundo Agamben, de nos revelar que a política ocidental é cooriginariamente biopolítica.

Por esta via, o importante para Agamben não é realizar uma investigação conceitual sobre a soberania e sua história – fato que já era criticado por Foucault, uma vez que a nova dinâmica de poder não poderia mais ser explicada dessa forma – mas, sim de investigar o poder soberano. É nesse sentido que Duarte afirma que, para Agamben,

O poder soberano é, pois, a instância capaz de determinar e traçar o tênue limite entre a vida protegida e vida exposta à morte, politizando o fenômeno da vida ao incluí-la e excluí-la simultaneamente da esfera jurídica, motivo pelo qual um regime biopolítico é simultaneamente uma tanatopolítica, visto que tanto garante o incentivo quanto o massacre da vida (2008, p. 11).

Ao traçar esse limite tênue entre vida protegida e vida exposta à morte, a biopolítica se confunde com a tanatopolítica, uma vez que as políticas que gerem a vida também são as políticas que gerem a morte. Biopolítica e tanato-política se apresentam

como duas faces da mesma moeda. Em suma, a biopolítica (atrelada à tanatopolítica), poderia ser caracterizada como “o conceito que demarca o momento histórico em que interessou ao Estado estabelecer políticas higienistas e eugênicas visando sanear o corpo da população e depurá-lo de suas infecções internas” (DUARTE, 2013, p. 4). As vidas que caem sobre essas políticas são as vidas que estão a mercê do poder soberano que protege e ameaça a vida.

## 2.2. O bando soberano:

Nas definições de Agamben, o *bando* é propriamente a força que une o soberano (poder soberano) ao *homo sacer* numa relação simultânea de atração e repulsão. Na lógica da exceção, o que foi abandonado está à *mercê* de quem abandona, está, ao mesmo tempo, excluído e incluído, simultaneamente dispensado e capturado. “Somente por isso pode significar tanto a insígnia da soberania quanto a expulsão da comunidade” (AGAMBEN, 2010, p. 110). Nas palavras do filósofo,

O bando é uma forma de relação. As de que relação propriamente se trata, a partir do momento em que ele não possui nenhum conteúdo positivo, e os termos em relação parecem exclui-se (e, ao mesmo tempo, incluir-se) mutuamente? Qual a forma da lei que nele se exprime? O bando é a pura forma do referir-se alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. Nesse sentido, ele se identifica com a forma limite da relação. (2010, 36)

Agamben utiliza o termo *bando* retomando a sugestão de Jean-Luc Nancy<sup>17</sup>, para se referir a relação da lei na exceção soberana (de aplicar-se desaplicando-se) com os indivíduos. Observemos o seguinte trecho:

Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que a vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isso, em origem, *in bando*, *a bandono* significa em italiano tanto ‘à mercê de’ quanto ‘a seu talante, livremente’, como na expressão *correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto ‘excluído, posto de lado’ quanto ‘aberto a todos, livre’, como em *mensa bandita* e *a redina bandita*). É nesse sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: ‘não existe um fora da lei’. *A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o abandono. A potência insuperável do nómos, a sua originária ‘força de lei’,*

<sup>17</sup> Agamben encontra em Nancy o grande filósofo que conseguiu pensar com maior rigor a experiência implícita na vigência sem significado. Segundo o filósofo italiano, Nancy foi o pensador que identificou toda a história do Ocidente como o “tempo do abandono”. Nesse sentido, “a estrutura que ele [Nancy] descreve permanece, todavia, no interior da forma da lei, e o abandono é pensado como abandono ao bando soberano sem que nenhum caminho se abra para além deste” (AGAMBEN, 2010, p. 64).

é que mantém a vida em seu *bando* abandonando-a (AGAMBEN, 2010, p. 35).

Nesse sentido, o *bando* refere-se à estrutura das leis que estão vigentes, mas não se aplicam e, com isso, abandonam os homens, deixando-os numa condição de afastamento da ordem normativa – como veremos mais adiante na figura do *detainees*. Segundo Agamben, o *bando* revela a existência de uma “vigência sem significado”, na qual as leis não possuem eficácia. Para o autor: “a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as consequências mais extremas” (2010, p. 58).

Uma dessas consequências, como analisaremos em nosso próximo capítulo, é o surgimento do *homo sacer*, o portador da vida nua. Para Agamben essa figura do arcaico direito romano nos revela uma dupla estrutura, a do *bando* e juntamente com ela a do *abandono*. Estas noções, por sua vez, estão necessariamente vinculadas as noções de pertença e exclusão.

Em outras palavras, o poder soberano relaciona-se com ele [Homo sacer] enquanto bando, enquanto membro de um bando e seu abandono implica um duplo movimento, a saber: (i) por um lado ao ser abandonado, isto é, ao colocar-se em bando, exclui-se da lei e é fora-da-lei; e (ii), por outro lado, tal exclusão implica a aceitação da prescrição da lei, o bando ao respeitá-la vê-se nela incluído (AMITRANO, 2013, p. 81).

Para compreendermos o conceito de bando é necessário estarmos atentos ao sentido do conceito de abandono e como esse, por sua vez, se vincula ao conceito de *bando*. Agamben entende a palavra abandono, a partir de suas análises filológicas, como “a mercê de” ou “a seu talante livremente”. O mesmo ocorre quando o autor examina a palavra “bandido”. Esta possui os significados de “excluído, o banido” e de “aberto a todos, livre”. A partir dessas ambiguidades, Agamben percebe a existência de indivíduos que estão, ao mesmo tempo, numa relação de pertencimento e exclusão do seu bando. Nesse sentido, o bando se apresenta como a forma em que o poder soberano organiza os corpos incluindo e abandonando, incluindo e excluindo, ao ordenamento jurídico.

A relação de bando é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O *bando* é essencialmente, o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado. (AGAMBEN, 2010, p. 109)

Nesse sentido, o pensador italiano chama nossa atenção para o fato de que aquele que foi banido não está completamente livre. Sua exclusão não permite sua total liberdade, o abandonado sempre existirá em relação ao *bando* de quem foi excluído. Mesmo após ter sido colocado para fora de seu *bando*, o abandonado sempre irá pertencer ao *bando* (numa relação de exclusão inclusiva), ele sempre estará à mercê daqueles que o excluíram. O *bando* sempre será o local de origem que o abandonado está ligado.

Como veremos mais adiante, o *homo sacer* surge na filosofia de Agamben como o principal exemplo da vida abandonada, e por isso revestido de toda a ambivalência do abandono sobre a qual estamos discorrendo. Essa arcaica figura do direito surge para o mundo a partir de seu desligamento com ele (seja na esfera sagrada ou na esfera humana), a partir de sua exclusão. Como consequência de seu abandono, as análises do *homo sacer* nos revelam a existência de uma figura que não possui lugar e que possui sua condição humana minimizada pelo fato de existir numa relação de *bando* com o poder soberano. Para dizer com Agamben:

o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio (2010, p. 84-85).

O bando soberano revela o paradoxo da soberania, pois “a soberania é, de fato, precisamente esta lei além da lei à qual somos abandonados” (AGAMBEN, 2010, p.64). A relação de bando e abandono corresponde àquela de dentro e fora, ao mesmo tempo, do ordenamento jurídico. Desta forma, Agamben defende que a vigência sem significado, apenas a pura forma da lei vazia, nos coloca diante de um estado de exceção que captura a vida e a deixa a mercê da vontade soberana<sup>18</sup>.

Hoje, a minimização do valor dos homens produz o aparecimento do *homo sacer* no cenário contemporâneo. A modernidade foi a responsável por encontrar o lugar de um ser que antes não possui lugar. Os campos<sup>19</sup> surgiram e se apresentaram como o lugar por excelência da vida abandonada. “Os *abandonados* de todos os grupos aparecem nas figuras dos deslocados, dos refugiados, dos apátridas, dos nômades

---

<sup>18</sup> “Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção” (AGAMBEN, 2010, p. 64)

<sup>19</sup> Sejam eles de refugiados, de exilados, de detenção, de extermínio ou de concentração representam radicalmente o lugar desse ser abandonado.



errantes... Todos eles ganham, na sua *não-significância* e no seu *desvalor*, um significado e um lugar” (AMITRANO, 2013, p. 86).

O “não lugar” surge como o lugar da exclusão, dos excluídos, dos abandonados. O *homo sacer* se revela, assim, como um ser sem valor, sem lugar, e sua própria vida pode ser retirada sem que quem a retire cometa homicídio, pelo fato de ter sido classificado como *sacer*, ou contemporaneamente por ser pobre, negro, homossexual, imigrante e tantos outros que encontram a morte violenta sem que os culpados sejam punidos pela realização de tal ato.

O ‘povo’ carrega, assim, desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído. Daí as contradições e as suas aporias às quais ele dá lugar toda vez que é evocado e posto em jogo na cena política. Ele é aquilo que desde sempre, e que deve, todavia, realizar-se; é a fonte pura de toda a identidade, e deve, porém, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território. Ou então, no polo oposto, ele é aquilo que falta por essência a si mesmo e cuja a realização coincide, portanto, com a própria abolição (AGAMBEN, 2010, p. 173).

Como veremos, a impunidade de quem retira a vida do *homo sacer* revela a estrutura originária do poder através da qual o direito (e a política) se institui como tecnologia que captura a vida ameaçando-a pelo abandono. No *homo sacer* nos encontramos perante uma esfera limite do poder soberano que revela a exceção como dispositivo biopolítico que captura a vida na medida em que a abandona. O soberano e o *homo sacer* representam duas figuras jurídico-políticas fora do direito: o soberano impondo sua vontade como direito, o *homo sacer* sofrendo a vontade soberana. Qualquer um pode ser declarado *homini sacri* quando por qualquer motivo ameaçar a ordem social. É nesse sentido que Agamben pode nos afirmar que “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2010, p. 90-91). Como assevera o autor:

É esta estrutura de bando que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. *Mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda a estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra.* Ela é o *nómos* soberano que condiciona todas as outras normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda a localização e toda territorialização. E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos tempos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em um sentido particular mas realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano (2010, p. 110).

### 2.3. Agamben entre Benjamin e Schmitt: *Gigantomachia intorno a un vuoto*.

Walter Benjamin e Carl Schmitt foram, sem sombra de dúvidas, dois pensadores que influenciaram o pensamento de Giorgio Agamben. Ambos analisaram os séculos XVI e XVII para entender até que medida o século XX, em especial o Estado moderno, é um produto dos séculos anteriores.

Agamben recorre ao diálogo entre Schmitt e Benjamin ao escrever a sua teoria do poder soberano e da exceção. Nesse sentido, as discussões existentes entre Schmitt e Benjamin – em especial o debate que se desenvolveu entre os anos de 1925 a 1956 – contribuíram para o esclarecimento de conceitos que são basilares na reflexão de Agamben. Em seu livro “Estado de exceção”, Agamben dedica uma seção unicamente para os debates entre esses dois pensadores com o intuito de remontar as discussões e as conclusões que nasceram desse diálogo. O capítulo é nomeado como *Gigantomachia intorno a un vuoto* (“Luta de gigantes acerca de um vazio”) e visa ao estabelecimento de pontos cruciais na interpretação de conceitos como poder soberano e exceção. O que Agamben pretende com esse capítulo é demonstrar que as teorias da soberania e da exceção desses dois pensadores foram criadas em conjunto, a partir de diálogos. Isso fica evidenciado, para Agamben, pelo fato de Benjamin citar passagens da *Teologia política* no livro *Origem do drama barroco* e por aparições de citação de textos de Benjamin na obra de Schmitt *Hamlet ed Ecuba*.

O grande objetivo da principal obra de Schmitt, *Teologia política*, é criar uma teoria do que se costuma chamar como *decisionismo*<sup>20</sup>. Tal teoria seria capaz de nos revelar o funcionamento do poder soberano. É o que Schmitt deseja nos comunicar com a sua célebre afirmação: “Soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção” (1996, p. 87). Isto é, só podemos compreender a real situação da soberania a partir da análise da decisão que produz o estado de exceção.

Na teoria schmittiana, apenas o conceito de exceção, juntamente com o conceito de decisão, é capaz de revelar o poder do soberano e trazer à tona a sua identidade. Segundo ele, a existência do soberano é de suma importância, pois a lei não possui a capacidade de se sustentar sozinha. Ela necessita de um soberano que seja

---

<sup>20</sup> Ou teoria da decisão (*Entscheidung*).

capaz de realizar o papel de protetor<sup>21</sup>. Nesse sentido, Schmitt defende a ideia de uma ditadura “comissária” – durante o estado de emergência, de sítio ou de exceção – na qual é papel do soberano restaurar a ordem vigente resguardando assim a constituição de modificações que possam ser prejudiciais a ordem estabelecida na sociedade.

No cenário exposto por Schmitt, em sua situação emergencial, o soberano (ditador) deve tomar apenas as medidas necessárias para o estabelecimento e a preservação da ordem. Porém, as medidas que o soberano pode adotar não são limitadas por leis. Essas medidas estão para além da legalidade e as decisões soberanas surgem como algo independente da lei.

Para Schmitt, a exceção não deve ser utilizada somente como autodefesa do Estado para sua conservação, mas apenas para garantir os direitos e as liberdades dos indivíduos, mesmo que isso signifique a redução deles por algum tempo. Entretanto, isso não significa que para Schmitt não haja importância na preservação do corpo político, uma vez que, segundo sua concepção, as leis não possuem forças para serem sustentadas por si mesmas. Elas necessitam de um poder (soberano) que possa lhe dar suporte e fazer com que elas realmente entrem em vigor. Porém, a manutenção desse corpo político não pode ser o fim a ser alcançado pelo dispositivo da exceção.

Schmitt é um dos maiores teóricos da exceção como uma posição privilegiada para observarmos o direito. Isso se dá pelo fato do pensador alemão encontrar peculiaridades nesse dispositivo que fazem com que possamos compreender com maior clareza os sentidos, os significados e as necessidades das normas e conseqüentemente de respeitarmos elas. Segundo o pensador alemão, a excepcionalidade se apresenta como o autêntico ser das normas pelo fato da excepcionalidade explicar mais do que a situação normal. Ela revela o fim supremo que motiva toda a ordenação. Por esse motivo, a excepcionalidade é, no pensamento do jurista alemão, o centro do sistema jurídico-político. Nas palavras de Schmitt,

A filosofia da vida concreta não pode subtrair-se à exceção e ao caso extremo, mas deve interessar-se ao máximo por ele. Para ela, a exceção pode ser mais importante do que a regra, não por causa da ironia romântica do paradoxo, mas porque deve ser encarada com toda a seriedade de uma visão mais profunda do que as generalizações das repetições medíocres. A exceção é mais interessante que o caso normal. O normal não prova nada, a exceção

---

<sup>21</sup> Este posicionamento de Schmitt é claramente uma crítica aos liberais defensores do Estado de Direito, no qual o grande soberano é o direito e não o Estado. Em alguns momentos do artigo de Kirschbaum “Carl Schmitt e Walter Benjamin” (2002) é desenvolvido uma interessante discussão sobre o tema. Além de ser uma ótima fonte de exposição das preocupações de Schmitt e Benjamin acerca do problema da política do século XX.

prova tudo; ela não só confirma a regra, mas a própria regra só vive da exceção. Na exceção, a força da vida real rompe a crosta de uma mecânica cristalizada na repetição (SCHMITT, 1996, p. 94).

Com a declaração do Estado de exceção e a suspensão das leis, o soberano surge como aquele que possui o poder (*potestas*) ilimitado para fazer com que a situação volte ao estado de normalidade. Seguindo a linha de raciocínio proposta por Schmitt, espera-se que o soberano, ao recuperar um suposto poder originário (que é anterior e se sobrepõe ao poder constitucionalmente reconhecido), possua uma “lealdade” ao interesse coletivo, reestabelecendo toda a ordem jurídica. Nesse sentido, uma grande importância da exceção, para Schmitt, é a capacidade de “ressuscitar esses poderes originários e os convocar, provocando uma espécie de reigitação de suas dimensões mais radicais, transcendentais e incompatíveis com suas versões inócuas no interior do ordenamento jurídico” (PRIETO, 2012, p. 138).

O soberano, pensado por Schmitt, possui poderes que vão além de toda ordem jurídica, para que essa possa novamente voltar a operar com significância. Ele demonstra ser a condição fundamental para que toda ordem jurídica tenha validade. Nas palavras de Schmitt, o soberano

Não só decide sobre a existência do estado emergencial extremo, mas também sobre o que deve ser feito para eliminá-lo. Ele se situa externamente à ordem legal vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da constituição (1996, p.88).

Para Prieto, podemos observar, em Schmitt, que a instauração de um governo excepcional surgiria, em primeira instância, como uma “soberania sem regra, Estado sem direito, exceção sem norma”, porém, quando bem conduzido, caminha para “a soberania da decisão que funda a norma, Estado que cria e garante a validade do direito, exceção que revela e da conta da norma” (2012, p. 135). Somente “por meio da exceção, o poder, a soberania e a ordem recuperam a distinção originária anterior ao estabelecimento do estado político organizado” (2012, p. 139).

Um dos avisos importantes que nos é deixado por Schmitt e, mais tarde, recuperado por Agamben, é que o caso excepcional não é propriamente um problema jurídico, pois quem define o caráter de excepcionalidade ou de necessidade de um evento é o próprio sujeito que se vê na situação e a interpreta de tal modo. Como diz Schmitt:

Se o caso extremo de exceção realmente pode ou não ser eliminado do mundo, não é uma questão jurídica. A confiança e a esperança de que ele possa realmente ser eliminado depende muito mais de convicções filosóficas, principalmente histórico-filosóficas ou metafísica (1996, p. 88).

Segundo Agamben, a obra “Crítica da violência: crítica do poder” (1921) trazia questões essenciais para Schmitt e, com certeza, foi um texto lido pelo alemão, influenciando, assim, o desenvolvimento de seus conceitos de soberania e exceção. Nesse sentido, a leitura de Agamben observa “a teoria schmittiana da soberania como uma resposta à crítica benjaminiana da violência” (2004, p. 84).

Para o filósofo italiano, o grande objetivo de Benjamin com seu ensaio foi tentar garantir a possibilidade de uma violência que possa estar fora e além do direito. Somente através disso seria possível quebrar a relação dialética que une a violência que funda o direito e a violência que o conserva. Como esclarece Nascimento:

Se, por um lado, vivemos sob a égide de um estado de exceção permanente, precisamos, por outro lado, originar um estado de exceção efetivo que interrompa a dialética entre a violência que põe e a violência que conserva o direito. Essa seria a exigência indicada pelo filósofo alemão em *Crítica da Violência – crítica do poder*, retomando anos mais tarde no tecido das *Teses sobre o conceito de história*. A exceção é aí vista como a oportunidade de neutralização da relação entre direito e violência (2010, p.113-114).

Benjamin nomeia essa violência que está fora e além do direito de *reine Gewalt*<sup>22</sup>, de violência “pura” ou divina. A crítica de Benjamin é endereçada aos defensores de que não haveria nenhum problema na utilização da violência para fins justos, sendo ela considerada um atributo natural do Estado após a saída do estado de natureza e a instauração do pacto ou do contrato social. Segundo Benjamin, essa teoria dos fins justos visa apenas um fim absoluto e não se importa com os meios para a obtenção desse fim. Segundo o autor,

A violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constituía a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculada a ela, e instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]. A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência (BENJAMIN, 2011, p.148).

A grande marca dessa *Gewalt* pensada por Benjamin consiste no fato de que “ela não põe nem conserva o direito, mas o depõe e inaugura, assim uma nova época histórica” (AGAMBEN, 2004, p.85). Nesse ensaio, Benjamin retoma o conceito schmittiano de decisão (*Entscheidung*), mas para realizar uma crítica. Apesar de admitir

---

<sup>22</sup> Como nos lembra Barbosa, o termo *Gewalt* é um termo alemão de significado polissêmico, que pode ser traduzindo tanto por violência como por poder (2012, p.93).

a decisão como um categoria jurídica e metafísica, Benjamin afirma que, na realidade, a admissão da decisão como uma categoria jurídica e metafísica é uma “peculiar e desmoralizante experiência da indecidibilidade última de todos os problemas jurídicos” (BENJAMIN *apud* AGAMBEN, 2004, p. 85).

É nesse sentido que a *Teologia política* de Schmitt pode ser lida como uma resposta à *Crítica da violência* de Benjamin. “Enquanto a estratégia da ‘Crítica da violência’ visava a assegurar a existência de uma violência pura e anômica, para Schmitt tratava-se, ao contrário de trazer tal violência para um contexto jurídico”, diz Agamben (2004, p. 85). Assim, os dois textos estão explicitamente dialogando um com o outro.

É justamente através do estado de exceção que Schmitt objetiva capturar a violência pura, desenvolvida por Benjamin, e coloca-la dentro de um ordenamento jurídico, tentando, assim, invalidar os argumentos de uma violência que depõem o direito e possui uma existência fora do ordenamento jurídico. Schmitt buscou inserir a violência no aparato jurídico-político do Estado, tendo em vista demonstrar a impossibilidade da existência de uma violência “pura”, uma vez que no estado de exceção “ela [a violência] está incluída no direito por sua própria exclusão” (AGAMBEN, 2004, p. 86).

Segundo Agamben, a substituição, ao longo das obras de Schmitt, da discussão sobre poder constituinte e poder constituído<sup>23</sup> para a discussão sobre a decisão (*Entscheidung*)<sup>24</sup> se dá pelas influências das leituras das obras de Benjamin<sup>25</sup>. Nesse sentido, Agamben aponta que a existência desse deslocamento em Schmitt se dá por se tratar de um “contra-ataque” as teses da soberania e da exceção de Benjamin.

A distinção entre violência que funda o direito e violência que o conserva – que era alvo de Benjamin – corresponde de fato, literalmente, à oposição schmittiana; e é para neutralizar a nova figura de uma violência pura, que escapa à dialética entre poder constituinte e poder constituído, que Schmitt elabora sua teoria da soberania. A violência soberana na *Politische Theologie* responde à violência pura do ensaio benjaminiano por meio da figura de um poder que não funda nem conserva o direito, mas o suspende. No mesmo sentido, é em resposta à ideia benjaminiana de uma indecidibilidade última de todos os problemas jurídicos que Schmitt afirma a soberania como lugar da decisão extrema. Que esse lugar não seja externo nem interno ao direito, que a soberania seja, desse ponto de vista um *Grenzbegriff*, é a consequência

<sup>23</sup> Discussão realizada em “A ditadura” (1921). SCHMITT, Carl. La dictadura. Trad. José Díaz García. Revista de Occidente Bárbara de Braganza, 12. Madrid, 1968.

<sup>24</sup> Em “Teologia política” (1922). SCHMITT, Carl. Teologia política. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. In: A crise da democracia parlamentar. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

<sup>25</sup> Especialmente “Crítica da violência: crítica do poder” (1922), publicada entre as duas obras anteriores citadas de Schmitt.

necessária da tentativa schmittiana de neutralizar a violência pura e garantir a relação entre a anomia e o contexto jurídico (AGAMBEN, 2004, p. 86).

Para Benjamin, o estado de exceção deve ficar fora do ordenamento jurídico, pois “o soberano não deve, decidindo sobre o estado de exceção, incluí-lo de modo algum na ordem jurídica; ao contrário, deve excluí-lo, deixa-lo fora dessa ordem” (AGAMBEN, 2004, p. 87). Com isso, Benjamin inicia uma tentativa de instaurar uma verdadeira teoria da “indecisão soberana”<sup>26</sup>. Segundo Agamben, a nova criação de Benjamin revela, mais uma vez, o entrecruzamento entre as leituras realizadas entre Schmitt e Benjamin. “Se, para Schmitt, a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir” (AGAMBEN, 2004, p. 87).

Para Schmitt, o funcionamento de um ordenamento jurídico está baseado, em última instância, no dispositivo da exceção utilizado pelo soberano. Aqui Schmitt vê a exceção como um dispositivo que pode “tornar a norma aplicável suspendendo, provisoriamente, sua eficácia” (AGAMBEN, 2004, p. 90 – 91).

A tese defendida por Schmitt visa mostrar que o dispositivo da exceção deve funcionar como um marco a partir do qual será restaurada a ordem, com o objetivo de restaurarmos o Estado. Nesse sentido, Schmitt jamais poderia aceitar que o estado de exceção fosse confundido com a regra. Porém, afirma Agamben

A decisão soberana não está mais em condições de realizar a tarefa que a *Politische Theologie* lhe confiava: a regra, que coincide agora com aquilo de que vive, se devora a si mesma. Mas essa confusão entre a exceção e a regra era exatamente o que o Terceiro Reich havia realizado de modo concreto, e a obstinação com que Hitler se empenhou na organização de seu ‘Estado dual’ sem promulgar uma nova constituição é a prova disso (nesse sentido, a tentativa de Schmitt de definir a nova relação material entre Führer e o povo no Reich nazista estava condenada ao fracasso) (2004, p. 91).

Nesse sentido, a grande crítica de Benjamin é dirigida a célebre afirmação feita por Schmitt, como uma tentativa de invalidar sua tese. Se soberano é aquele que tem o poder de decidir sobre a exceção, para que o soberano possa decidir é necessário que exceção e regra não se confundam. Para que o soberano possa decretar a exceção é necessário que antes haja regra. Dessa forma, a crítica de Benjamin consiste em afirmar que, quando exceção e regra se confundem – fato que constantemente ocorreu durante as duas grandes guerras mundiais, nos governos totalitários dos novecentos e segundo

---

<sup>26</sup> Cf. ZAVALA HYDE, Carlos, “La polémica entre Benjamin y Schmitt en el Homo Sacer de Agamben”, V Jornadas de Filosofia Política, Universitat de Barcelona, 17-20 de noviembre de 2008.

Agamben nas democracias contemporâneas –, o soberano não pode decidir. E foi justamente o que aconteceu na Alemanha de Schmitt e Benjamin. Segundo Agamben,

Tudo acontece como se o direito e o *logos* tivessem necessidade de uma zona anômica (ou alógica) de suspensão para poder fundar sua referência ao mundo da vida. O direito parece não poder existir senão através de uma captura da anomia, assim como a linguagem só pode existir através do aprisionamento do não linguístico. Em ambos os casos, o conflito parece incidir sobre um espaço vazio: anomia, *vacuum* jurídico de um lado e, de outro, ser puro, vazio de toda determinação e de todo predicado real. Para o direito, esse espaço vazio é o estado de exceção como dimensão constitutiva. A relação entre norma e realidade implica a suspensão da norma, assim como, na ontologia, a relação entre linguagem e mundo implica a suspensão da denotação sob a forma de uma *langue*. Mas o que é igualmente essencial para a ordem jurídica é que essa zona – onde se situa uma ação humana sem relação com a norma – coincide com uma figura extrema e espectral do direito, em que ele se divide em uma pura vigência sem aplicação (a forma de lei) e em uma aplicação sem vigência: a força de lei (2004, p. 93).

Com isso Agamben chega à conclusão que o estado de exceção e a lógica soberana é algo ainda mais complexo do que até agora expomos na discussão entre Benjamin<sup>27</sup> e Schmitt<sup>28</sup>, pois “aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone” (AGAMBEN, 2010, p. 25).

Segundo Agamben, é possível observar uma relação quase inseparável entre poder constituinte e soberania, como se não houvesse outro modo do poder constituinte no Estado a não ser “uma *potestas* corporificada em violência institucionalizada (via

---

<sup>27</sup> Segundo Kirschbaum, Benjamin talvez tenha sido o primeiro a perceber a estratégia do Estado moderno. “Se a tragédia do herói grego era ligada à sua incapacidade de perceber o horror dos atos que praticava, talvez Benjamin tenha sido o primeiro a entender claramente a tragédia do homem moderno, incapaz de perceber o horror ligado à sua omissão, passivo em relação ao Estado moderno, com suas inevitáveis sequelas de ditaduras e totalitarismos. Como registra o direito penal, ‘autor de crimes comissivos por omissão’” (2002, p. 72).

<sup>28</sup> Em 1932, antes, portanto, da tomada do poder por Hitler, Schmitt recomendou que se fizesse uso do art. 48 da Constituição 64 para suprimir as atividades tanto do partido nazista quanto do partido comunista. Mais tarde, durante o regime hitlerista, Schmitt filiou-se ao partido nazista, convencido de que as alternativas eram ou Hitler ou o caos, e passou a ser o mais eminente expositor da ideologia nazista no terreno legal. Estas mudanças de posição acabaram por trazer-lhe fama de oportunista, até mesmo dentro do partido nazista. Ao final da guerra, em setembro de 1945, foi preso pelos americanos e mantido em campos de internação até março de 1947, quando foi levado a Nuremberg como réu potencial nos Processos de Crimes de Guerra, suspeito de ser um dos formuladores, se não o principal, da teoria do direito do Estado nazista, que abrangia conceitos como *Lebensraum* (espaço vital), o *novo ordenamento jurídico da Europa sob a hegemonia alemã*, etc., e de ter fornecido os fundamentos ideológicos para o planejamento de guerras de agressão, crimes de guerra e crimes contra a humanidade. Acabou por ser liberado sem qualquer acusação ou punição, uma vez que os juizes determinaram que seus escritos e atividades na Alemanha Nazista eram insuficientes para enquadramento criminal. Morreu em 1985, aos 96 anos, praticamente esquecido. O que não impede, a meu ver, que seja reconhecido e valorizado como um dos mais importantes pensadores do século XX, tendo abordado temas absolutamente incontáveis, de alarmante atualidade, e ainda não-resolvidos (KIRSCHBAUM, 2002, p. 73).



aparato estatal) e estritamente mantedora do direito, que inevitavelmente exigirá o monopólio da decisão, nos exatos moldes do pensamento hobbesiano e schmittiano. ” (BARBOSA, 2012, p. 68). Essa racionalidade cada vez mais engendradora na política ocidental visa revelar erroneamente que “apenas através de uma *potestas* fundada no monopólio soberano da violência, em outros termos, em poder de vida e morte institucionalizado e territorializado espacialmente, seja possível manter ‘indivíduos’ atomizados reunidos em um corpo ‘político’” (2012, p.69).

Agamben, em “Estado de exceção”, obra publicada originalmente em 2003, chama atenção para o fato de ser essencial entender o conceito de estado de exceção como algo intrínseco à doutrina do Estado moderno, ou seja, não como algo utilizado apenas para dar início a uma situação emergencial de suspensão das leis ou o meio pelo qual se instaura um Estado de sítio. Uma das conclusões, já tiradas ao fim do *Homo sacer: poder soberano e vida nua*, de 1996, é o fato do Estado de exceção se apresentar como uma zona de exclusão-inclusiva ou uma zona de indistinção entre interno e externo que revela o espaço político contemporâneo. Para o autor italiano, a exceção é a própria estrutura da soberania. Tanto em Schmitt quanto em Agamben há uma relação íntima entre soberania e exceção.

Segundo Barbosa, em Schmitt, “o estado de exceção introduziria uma zona de anomia no jurídico, que tornaria possível a ordenação efetiva do real” (2012, p. 92). Enquanto que para Agamben “o estado de exceção não seria uma ditadura, ou o domínio arbitrário de um soberano, mas um ‘espaço vazio de direito’ colmatado pela decisão soberana” (2012, p. 92). Nesse sentido, enquanto que, para Schmitt – talvez o maior teórico da exceção –, a exceção seria um local privilegiado a partir do qual podemos observar o sentido da existência da norma, para Agamben, a exceção se revela como um lugar vazio de fundamento e que por sua vez demonstra a carência de bases sólidas para o direito, pois ela demonstra que não precisa do direito para criar o próprio direito. A exceção apresenta-se, assim, como um espaço aberto à vontade soberana, um âmbito no qual os homens são reduzidos a condição de vida nua e sua vida pode ser retirada de forma violenta sem que haja punição.

#### **2.4. Estado de Exceção e o *Patriot Act*:**

Segundo Agamben, o uso do estado de exceção é um problema relativamente novo, que surge no início da década de 90 e que vem ganhando mais atenção dos

pensadores da política contemporânea após as decisões políticas tomadas durante as grandes guerras mundiais. Nesse sentido, as análises de Agamben visam fazer uma correlação entre o caráter rotineiro dos assassinatos em massa ocorridos ao longo dos séculos XIX e XX bem como a frequência com que se instaurou o chamado estado de exceção durante esse mesmo período de tempo.

O século XX marca o aparecimento do estado de exceção como regra, seja pelas constantes ocasiões em que ele é decretado, ou seja, pela sua própria duração. É importante notar que, para Agamben, o Estado de exceção, enquanto dispositivo jurídico-político que suspende a ordem existente, foi criado pelo Estado de direito. Antes, nos Estados absolutistas, não existia a figura do estado de exceção, pois a vontade do soberano era lei e, por isso, a exceção era a norma.

Segundo o filósofo italiano, o Estado de exceção revela o paradoxo do poder político que, para defender a ordem, necessita de uma vontade soberana com poder de suspender essa mesma ordem. Nesse sentido, o soberano permanece oculto na sombra do Estado de direito, como uma espécie de recurso último da força para impor o direito, pela força. A exceção existe, no Estado de direito, como possibilidade sombria que paira sobre todas as vidas e pessoas que por algum motivo possam ser uma ameaça para a ordem social.

Desta forma, para Agamben, exceção não é um lugar privilegiado que possui a capacidade de dar novo fôlego às leis através da sua própria suspensão, como supôs Schmitt, mas sim o local que desvela a fragilidade e a falta de fundamento do direito ocidental. Nas palavras do autor, “o estado de exceção apresenta-se como forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (AGAMBEN, 2004, p. 12). Nesse sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada fora (*ex-capere*) e não simplesmente excluída (AGAMBEN, 2010, p. 24). A exceção como regra de governo constituirá uma importante chave para pensarmos a própria normalidade da política ocidental.

Numa época em que o corpo biológico dos indivíduos ocupa um lugar central nos cálculos e nas estratégias do estado, a exceção apresenta-se como um importante dispositivo biopolítico de controle sobre os vivos. Segundo Agamben, a prática da exceção tem suas origens nos estados dos noventa e nove como uma lei que tem poder de suspender o ordenamento jurídico vigente, fazendo com que o estado atue por meio de decretos com força de lei, uma vez que as leis antigas não possuiriam forças para se impor. Ao atuar dessa forma, as decisões do soberano passam a habitar uma zona de

confusão, pois, o direito – suspenso para a sua própria conservação – impede que possamos traçar uma linha clara entre o abuso do poder soberano e utilização do poder necessário para voltar a uma situação de normalidade. Em tal estado todas as garantias de direitos são desfeitas em nome de conter uma situação de crise. Este é um dos principais perigos para Agamben, no estado de exceção são abolidas certas garantias e direitos individuais, expondo os cidadãos ao risco iminente da morte violenta legalmente justificada.

Nesse estado, a vida humana está desprotegida, exposta, vulnerável e fácil de controlar. A vida, em tal situação, vive uma exclusão dos direitos, mas é incluída na ordem da exceção pelo rigoroso controle que se impõe sobre ela. Por esta via, as análises de Agamben se distanciam das análises que observam a exceção apenas como uma forma de tentar trazer o Estado a uma situação normal suspendendo “partes” dos direitos dos cidadãos. A exceção se revela para Agamben com um dispositivo que visa a captura excludente das vidas dos cidadãos transformando esses em vida nua, produzindo uma zona de anomia na qual os direitos não existem e os homens são reduzidos a mera vida biológica.

No estado de exceção, o soberano se encontra concomitantemente dentro e fora da lei. Isso ocorre porque ele tem o poder de suspender o direito tornando a sua vontade como lei. Nesse sentido, os Estados de direito que pretendem ter abolido a figura do soberano, na verdade escondem que a sombra do totalitarismo continua a existir nos porões do Estado na medida que alguém pode invocar o poder de suspender o direito para defender a ordem.

Segundo Agamben, o Estado de direito não conseguiu anular a sombra ameaçadora da potência soberana, pelo contrário, dela se utiliza quando considera pertinente para preservar interesses econômicos, políticos e de classe da ordem estabelecida. A exceção aparece quando a vontade soberana suspende, total ou parcialmente, direitos fundamentais da vida humana.

É nesse sentido que, para Agamben, exceção desvela o dispositivo oculto através do qual o poder soberano mantém o controle do direito e do corpo social. Segundo o Estado moderno, o povo é o sujeito da soberania constitucional. Mas o povo não tem o poder de decretar a exceção. Nesse caso, a sua soberania está limitada por outro poder, o daquele que conserva a possibilidade de decretar a exceção. Quando se decreta a exceção, não aparece a anarquia (sem-poder), pelo contrário, brilha a autarquia, o poder soberano. A exceção se aplica para defender a ordem daqueles que

são uma ameaça. A exceção é uma espécie muito particular de exclusão, nela aquele que é atingido não fica plenamente excluído da norma, pelo contrário mantém uma outra relação caracterizada pela condição de anomia. Nesse sentido, a relação entre norma e exceção (dentro e fora) se apresenta como uma zona cinzenta que não nos permite enxergar os limites do edifício jurídico-político. Nas palavras de Agamben: “não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela” (2010, p. 25).

Segundo Agamben, a questão da instauração da exceção passa inevitavelmente pela questão da *necessidade*. Baseado numa necessidade de suspensão das leis em vigor, o estado de exceção é decretado, tal como ocorreu comumente nas guerras como forma de facilitar ou desburocratizar os atos do governo em meio a emergência da situação. Nessa medida, porém com as frequentes desculpas de existência de crises, praticamente intermináveis<sup>29</sup>, os estados democráticos contemporâneos visam legitimar a necessidade do estado de emergência suspendendo o ordenamento e produzindo zonas vazias de direitos. A decisão sobre se há necessidade ou não é uma decisão soberana e ao decidir o soberano suspende o direito, com isso a vida não fica simplesmente excluída, ela fica capturada numa zona de anomia. Como vimos antes, Schmitt já explicitava que a questão da necessidade não era uma questão jurídica, mas que dependia da nossa forma de interpretar o mundo. Nesse sentido, as análises de Agamben caminham para a demonstração que a nossa racionalidade política se dirige, cada vez mais, para a exceção ausente de fundamento na qual a vida fica fora de todo direito. E, no lugar do direito, não vigora uma outra lei, é aberto um espaço vazio que acaba sendo ocupado pela arbitrariedade da vontade soberana expondo a vida a um poder de morte violenta.

---

<sup>29</sup> Em uma entrevista, Agamben assinala que “O conceito de ‘crise’ de fato transformou-se em uma palavra de ordem da política moderna, e durante muito tempo, ela era parte da normalidade em todos os segmentos da sociedade. A palavra expressa duas raízes semânticas: uma médica, em referência à evolução de uma doença e a outra teológica, do Juízo Final. Os dois significados, no entanto, sofreram uma transformação atual, que eliminou sua relação com o tempo. Na medicina antiga “crise” significava um julgamento, quando o médico se referia ao momento determinante se o paciente poderia sobreviver ou morrer. A compreensão atual da crise, por outro lado, refere-se a um estado sustentável. Portanto, esta incerteza se estende indefinidamente no futuro. Este é exatamente o mesmo que no sentido teológico, o Juízo Final é inseparável do fim dos tempos. Hoje, no entanto, o julgamento se divorciou da ideia de resolução e se apresenta em várias ocasiões. Assim, a perspectiva de uma decisão é cada vez menor, e o processo infinito de decisão nunca termina. Atualmente, a crise se transformou em um instrumento de dominação. Serve para legitimar decisões políticas e econômicas que privam os cidadãos de toda possibilidade de decisão”. Cf. Giorgio Agamben: A crise como instrumento de poder. <http://operamundi.uol.com.br/dialogosdosul/giorgio-agamben-a-crise-como-instrumento-de-poder/09112013/>

Nesse sentido, a exceção é utilizada pelos Estados modernos, cada vez mais, como uma tecnologia de governo das pessoas e das populações. Em nosso tempo, a exceção tornou-se uma tecnologia biopolítica de governo e de controle social e suas formas não cessam de transmutar-se dependendo das circunstâncias, porém mantendo os princípios originários de captura excludente da vida humana através da suspensão do direito. O que Agamben busca evidenciar com sua reflexão não é a negação absoluta do direito e da política, mas a tarefa de assumir uma relação crítica com o direito (e com o poder político), pois o mesmo direito que nos defende também nos ameaça.

A exceção coloca a vida humana numa condição de fragilidade total que será mais absoluta quanto mais totalitária for. Essa fragilidade possibilita o controle social da vida. Quanto mais ampla for a exceção, mais absoluto será o controle social. Com isso a possibilidade de controle das vidas torna a exceção um dispositivo biopolítico gerando a possibilidade de governo total das pessoas, pois a fragilidade de sua condição outorga ao soberano o poder pleno sobre suas vidas.

É por isso que Agamben chama de exceção a forma extrema de relação que inclui através da exclusão, e exclui por meio da inclusão. Na exceção se dá um limiar crítico da indiferença e indistinção entre a vida humana e o direito, entre a vida e o poder político. Na medida em que esse dispositivo é cada vez mais utilizado como tecnologia biopolítica de controle social, ela tende a constituir-se na norma. O paradoxo da exceção é que o Estado, para defender a vida dos cidadãos, necessita ter o poder absoluto de ameaçar a vida.

Os atentados de 11 de setembro de 2001 desencadearam uma série de medidas de combate ao terrorismo nos Estados Unidos, denominadas “Provide Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism” ou, simplesmente, pela sigla *Patriot Act* e, mais tarde ainda, nomeado como *Usa Act* (“Uniting and Strengthening America Act”). O *Patriot Act* é um dos exemplos em que podemos encontrar esse poder absoluto de ameaça sobre o corpo e a vida dos indivíduos. Agamben, em seu livro “Estado de exceção”, evidencia que, após o fatídico “11 de setembro de 2001”, os dispositivos de exceção ganhavam um enorme fôlego, sendo disseminado por todo o mundo sob o nome de “leis antiterror”. Desde então, a atribuição de novos poderes à polícia e aos serviços de informação se expandiu “mesmo entre países que até então não haviam possuído qualquer tipo de conflitos relacionados ao terrorismo, ou na realocação semântica de conflitos eminentemente políticos” (BARBOSA, 2012, p. 86).

Com a promulgação da “military order”, pelo então presidente dos Estados Unidos George W. Bush, em 21 de novembro de 2001, foi autorizada a “indefinite detention”, permitindo a detenção dos não cidadãos que fossem considerados suspeitos de envolvimento com atividades terroristas. Já o *Usa Act*, promulgado em 26 de outubro de 2001, permite ao *Attorney general*, manter detido qualquer estrangeiro suspeito de atividades que possa pôr em riscos “a segurança nacional dos Estados Unidos”, mas, em até sete dias, o estrangeiro deve ser expulso ou acusado de violar alguma lei, seja ela de imigração ou de outro delito (Cf. AGAMBEN, 2004, p. 14). Aqui observamos que os direitos do suspeito ficam suspensos, mas, *ao mesmo tempo*, o suspeito ainda está incluído no ordenamento, apenas para ser punido, tornando-se, nas palavras de Agamben, “um objeto de uma pura dominação”.

Para Agamben, a novidade dos decretos do presidente Bush consiste em anular o estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, assim, seres que não são juridicamente nomináveis e classificáveis. Os indivíduos que se encontram sobre as “leis antiterror” não são

Nem prisioneiros, nem acusados, mas apenas *detainees*, são objetos de uma pura dominação de fato, de uma detenção indeterminada não só no sentido temporal, mas também quanto à sua própria natureza, porque totalmente fora da lei e do controle judiciário. A única comparação possível é com a situação jurídica dos judeus nos *Lager* nazistas: juntamente com a cidadania, haviam perdidos toda a identidade jurídica, mas conservavam pelo menos a identidade de judeus (AGAMBEN, 2004, p. 14).

Sobre o medo se instauraram as “leis antiterror” ao redor no mundo, com a prerrogativa de proteção da vida dos cidadãos, quando, na verdade, observamos, cada vez mais, a abdicação das liberdades individuais por uma falsa sensação de segurança. Basta que, em algum momento, sejamos considerados suspeitos, nosso estatuto jurídico desaparecerá como se antes nunca tivesse existido. A falta de fundamento sólido do edifício jurídico ocidental consiste nessa fragilidade do estatuto do homem que a qualquer momento pode ser reduzido a sua condição de *zoé*, pois quando seus direitos políticos são barrados, resta não o *bíos* (a vida ética e politicamente qualificada), mas sim a *zoé* (via nua) exposta ao poder soberano.

Por esta via, Agamben afirma que, em nosso tempo, a exceção tende a ser a norma. O direito teria por alvo a vida que é capturada dentro de si através da exclusão inclusiva da exceção. Os Estados de direito aboliram as formas absolutistas de governo, porém, para defender a ordem, criaram um dispositivo absolutista, a exceção, como recurso a ser utilizado quando for conveniente. E ela vem sendo utilizada de forma

ampla como técnica de governo para controlar grupos opositores e consolidar os interesses das classes dominantes no poder.

Desse modo, a exceção tornou-se o dispositivo e a técnica através da qual se controla os movimentos e grupos sociais, no marco formal do Estado de direito. Ao criminalizar os movimentos e os grupos sociais, pretende-se suspender um conjunto de direitos que garantem sua atuação, enquadrando-os dentro da ordem ou inviabilizando sua ação social. A vida do excluído sobrevive com uma suspensão, gradual ou extrema, dos direitos fundamentais. A exclusão, nesse contexto, se apresenta como uma exceção implícita, ou seja, não declarada e escondida no direito como algo legítimo para a preservação da segurança. Evidencia-se, dessa maneira, o quanto há muito de estado de exceção nas democracias contemporâneas, muito mais do que se gostaria de admitir.

Essa exceção implícita materializada no *Patriot Act* é apenas uma das formas de exceção<sup>30</sup> que, cada vez mais, surge como iniciativa dos governos para a manutenção da “segurança nacional”. Sob a aparência da necessidade, a exceção se espalha e traz à tona a vida nua, uma vida despida de todos os direitos, exposta ao poder soberano. Como diz Nascimento: “Assistimos a um notório processo de naturalização do estado de exceção” (2012, p. 215).

Na exceção, a vida humana é excluída através de sua inclusão numa zona de anomia onde a suspensão do direito coloca a vida sob total vulnerabilidade. A exceção exclui dos direitos fundamentais e inclui numa zona de anomia em que o arbítrio da vontade soberana se torna lei. Com ela, a vida não fica simplesmente excluída (como no exílio), mas é incluída numa outra condição, a do *homo sacer*, a vida abandonada à violência sem delito.

Por fim, a exceção é o dispositivo original que relaciona o direito e a vida no Estado moderno, um dispositivo contraditório através do qual integra a vida humana no próprio ato de sua suspensão, de sua ameaça. Na exceção se implementa o ideal biopolítico do governo absoluto da vida. Os governos ditos democráticos e os Estados considerados de direito cada vez mais se utilizam de tecnologias de exceção para suspender direitos de pessoas e grupos considerados perigosos para a ordem social, econômica e política. Desta forma, a exceção se torna, cada vez mais, um dispositivo de governo, uma técnica de gestão social para controlar subversivos, mantendo a aparência de ordem democrática e sem abolir o Estado de direito. Eis o significado da máxima

---

<sup>30</sup> Discutiremos mais amplamente essas formas de exceção no quarto capítulo: “o campo como *nómos* biopolítico da modernidade”

articulada por Walter Benjamin e, mais tarde, por Giorgio Agamben: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade regra geral”, ou seja, a marca a racionalidade da política contemporânea.



### 3. A politização da vida nua e a produção do *homo sacer*:

#### 3.1. A busca pelo *bíos* da *zoé*:

No fim do primeiro tomo de *Homo sacer*, Agamben conclui que a “produção da vida nua” é uma forma de “rendimento fundamental” do poder soberano. O autor esclarece que a democracia moderna se distingue em relação à clássica em virtude de uma liberação do mero processo vital, buscando transformar a “vida nua” em “forma de vida”, em outros termos, encontrar o *bíos* da *zoé*. Nas democracias modernas, a moderna politização da vida nua torna obsoletas as distinções tradicionais (direita, esquerda, totalitarismo e liberalismo) em face dos desafios das questões políticas contemporâneas. De tal modo que o principal traço que melhor caracteriza as democracias modernas em relação a democracia clássica dos gregos é a ascensão da *zoé*, cada vez mais, ao centro do governo.

Seguindo uma inspiração arendtiana, Agamben observa que a *zoé*, vida que antes era responsável apenas pela manutenção das condições básicas do mero viver, emerge na era moderna como principal interesse de controle da política. É nesse sentido que Agamben defende que nossa política não conhecesse outro valor, e conseqüentemente outro desvalor, que a vida biológica.

A crítica de Agamben não pretende rejeitar, ou negar, os avanços alcançados pela democracia frente aos regimes totalitários, mas sim, antes de tudo, revelar que as democracias contemporâneas foram incapazes de salvar a vida humana de sua redução à *zoé*, quando na verdade deveria imperar o *bíos*, a vida qualificada ética e politicamente.

A grande preocupação do diagnóstico biopolítico de Giorgio Agamben foi entender o que, de fato, vem transformando a relação que nós temos com a vida ao longo dos séculos e em especial na era moderna, com os surgimentos dos grandes regimes totalitários e o avanço do capitalismo. Nesse sentido, através das leituras das análises de Arendt, sobre a separação entre *oikos* (esfera doméstica) e *pólis* (esfera política), Agamben examina dois termos que eram utilizados pelos gregos para se referir à vida, a saber: *bíos* e *zoé*. Como diz Agamben, “*zoé*, (...) exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, (...) indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (2010, p. 9). Com isso o autor pretende lembrar a existência de dois campos em que se separam as atividades humanas na Antiguidade grega. O campo da *pólis*, lugar no qual o *bíos* (vida

qualificada) está inserido, e o campo do *oikos*, lugar no qual a *zoé* (o processo vital) está inserida. A separação dessas esferas nos mostra que, na Antiguidade, existiam espaços próprios ou localizações para cada tipo de atividade. As esferas do *oikos* e da *pólis* possuíam funções específicas na Grécia Antiga. Como já vimos no primeiro capítulo, o *oikos* era responsável por sustentar necessidades básicas para a manutenção da vida biológica, enquanto a esfera da *pólis* era o local no qual os homens (possuidores do *bíos*) buscavam um melhor modo de viver em comum partilhando valores como a igualdade e a construção da autonomia.

Por exemplo, na obra “Ética a Nicômaco”, Aristóteles faz referência a vários tipos de vida<sup>31</sup>, assinalando a existência do *bíos theórétikos* – vida contemplativa, *bíos apolaustikós* – vida de prazeres e *bíos politikos* – vida política. Cada uma dessas vidas possuía um grau de elevação, sendo a mais elevada o *bíos theórétikos*, por ser aquela que estaria mais próxima da vida dos deuses. Porém, Agamben se esforça por nos fazer compreender que, em grego, não havia sentido falar da vida política utilizando o termo *zoé*, já que esse termo se refere à vida natural, aos processos da vida biológica para se manter vivo, refere-se a processos a nível do homem enquanto animal, enquanto ser vivo submetido às necessidades vitais. A simples vida natural não era assunto da *pólis*, uma vez que ela era excluída das preocupações da *pólis* clássica e confinada ao âmbito da *oikos*. Para o filósofo italiano, não havia sentido nenhum pensar, no mundo grego, uma “*zoé politiké*”, pelo simples fato de que *zoé* e *bíos* habitam espaços de atuação diferentes<sup>32</sup>, ainda que a mera vida e a vida política não se eliminam uma a outra ao serem distinguidas, mantendo uma correlação ou uma recíproca relação.

O ingresso da *zoé* na esfera da *pólis* configura o germe do aparecimento da biopolítica na era moderna. É quando aquela *zoé* que estava confinada a manutenção dos aspectos vital da vida entra nos cálculos do poder que a biopolítica começa, ainda

<sup>31</sup> Ver especialmente o capítulo cinco do livro I da “Ética a Nicômaco” de Aristóteles.

<sup>32</sup> Castro assinala que, embora não apareça com frequência termos como “*zoé politiké*” ou até mesmo um termo que se refira a uma economia política, embora esses termos nunca apareçam em textos de filósofos clássicos – aqui Castro faz referência a Arendt pelo fato da autora afirmar a inexistência de uma economia política nos gregos e também a Agamben por afirmar que o surgimento de uma economia política só foi possível graças a entrada da *zoé* na esfera da *pólis* –, eles existiam em grego e foram utilizados por pensadores antigos e medievais. Outro ponto interessante é observar que, para pensadores como Derrida, James Finlayson e Laurent Dubreuil, a distinção entre *bíos* e *zoé* não são tão claras nos filósofos antigos, como propõe Agamben. Assim, o pensamento do filósofo italiano careceria de apoio filológico, de fundamento, uma vez que seria sim possível a utilização de um termo como “*zoé politiké*”, embora não fosse frequente. Porém, Castro responde a essas críticas afirmando que a existência da indistinção entre *bíos* e *zoé* já nos gregos antigos colaboram para as análises da biopolítica de Agamben e não o contrário. A indistinção entre *bíos* e *zoé* reforça o argumento de Agamben de que a biopolítica não é um advento estritamente moderno, mas que possui raízes tão profundas quanto a história da política ocidental. Para a argumentação e problematização da discussão detalhada conferir CASTRO (2013a) e CASTRO (2013b).

muito timidamente, a mostrar suas faces. Nesse sentido, a gênese da biopolítica, para Agamben, não poderia ser localizada – como em Foucault – na modernidade<sup>33</sup>, na mudança de um poder violento (poder soberano) para um “pacífico” (biopoder) de controle dos corpos, mas sim no primeiro local no qual encontramos um âmbito de confusão entre a vida natural e a vida política dos sujeitos. Esta confusão, nos afirma Agamben, é tão antiga quanto a política ocidental, ou, em suas palavras, “a política ocidental é, assim, cooriginariamente biopolítica” (AGAMBEN, 2013, p. 130). Para o filósofo italiano, a grande marca característica das democracias modernas e da biopolítica consiste em busca do *bíos* da *zoé*. É a constante busca pela politização da vida natural. Como nos diz Agamben:

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé* (2010, p. 17).

A inclusão da *zoé* na esfera da *pólis* possui um papel central<sup>34</sup> na racionalidade política moderna, pois, a “vida nua”, outrora protegida na esfera da *oikos*, acaba, cada vez mais, por ficar exposta aos cálculos do poder soberano. A tentativa de reduzir o homem a *zoé*, de transformar o homem em *homo sacer* – portador da vida nua – consiste em animalizar todos os homens, fazendo surgir, assim, no espaço político, o lado animal (biológico) que pode ser facilmente gerenciável pelas tecnologias de governo. Como ressalta Alves Neto:

A natural condição de vivente tranca todo ser vivo no programa biológico da sua espécie, não permitindo que sua atividade converta o seu entorno em “mundo comum”, uma vez que a natureza não reivindica ao ser vivo que ele se torne um ser efetivamente ativo, apenas que ele se adapte ao meio absorvido pelos ciclos inflexíveis dos processos biológicos, sempre circulares, sem finalidade exterior, sem começo e nem fim, velado em si e para si (2012, p. 203-204).

Segundo Duarte (2010), Fuentes (2011) e Braun (2007), a biopolítica produziu uma fusão entre poder e violência, destruindo a esfera do político. A destruição dessa esfera, por sua vez, ocasiona o que Agamben chamou de despolitização da sociedade. Nesse mecanismo, o homem se torna passivo, visa apenas sua adaptação com meio,

---

<sup>33</sup> Agamben não acredita que a gênese da biopolítica possa ser localizada na modernidade, porém afirma que a modernidade é o momento de saturação no qual a biopolítica incide com maior força sobre a população.

<sup>34</sup> “Decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção” (AGAMBEN, 2010, p. 16).

torna-se velado em si mesmo. Com isso a racionalidade ocidental promove, a cada instante, o controle e o gerenciamento da vida tomando como elemento fundante a redução do homem ao seu aspecto biológico, ao seu aspecto animal. Com o surgimento da animalização do homem, abre-se espaço para a despolitização. Aqui é importante notarmos que existe uma forte tendência em afirmar que nós homens temos superado nossa ancestralidade animal, que nossa cultura “é definitivamente marcada pela distinção entre o homem e o animal” (NASCIMENTO, 2013, p. 22). Porém, Agamben critica essa tendência<sup>35</sup>, afirmando que:

O homem não é, de fato, uma espécie biologicamente definida nem uma substância dada de uma vez por todas: é, acima de tudo, um campo de tensões dialéticas sempre já talhado por cortes que nele separam toda vez – pelo menos virtualmente – a animalidade ‘antropófora’ e a humanidade que nele se encarna. O homem existe historicamente apenas sob esta tensão: ele pode ser humano apenas na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustenta, somente porque, por meio da ação negadora, é capaz de dominá-lo e, eventualmente, de destruir sua própria animalidade (AGAMBEN, 2013, p.26)

Tanto a animalidade quanto a humanidade, para Agamben, surgem como instrumentos dos dispositivos políticos que almejam alcançar determinados fins. A redução do homem ao animal não é nada mais do que a redução do homem ao biológico. Ao politizar a *zoé*, ou seja, ao tentar trazer a *zoé* para esfera de poder, promove-se, na verdade, uma completa despolitização do homem. Este é o papel realizado pela máquina antropológica moderna, reduzindo os homens à esfera da mera vida natural. Segundo Agamben, “genoma, economia global, ideologia humanitária são três faces que dão forma a este processo em que a humanidade pós-histórica parece assumir a sua própria fisiologia como último mandato impolítico” (2013, p. 126). A vida natural, aquilo que marca o espaço animal do homem, cada vez mais, coincide com o espaço da política. Para dizer com Agamben:

Não é fácil dizer se a humanidade que tomou para si o mandato da gestão integral da própria animalidade ainda é humana, no sentido de *humanitas* que a máquina antropológica produziu, decidindo a cada vez entre o homem e o animal, nem é claro se o bem-estar de uma vida que não se sabe mais reconhecer como humana ou animal pode ser entendido como gratificante. Decerto, na perspectiva de Heidegger, uma tal humanidade não possui mais formas de manter-se aberta ao não desvelado do animal, mas procura acima de tudo abrir e assegurar, em qualquer âmbito, o não aberto e, com isso, se

---

<sup>35</sup> A relação entre homem e animal é amplamente discutida por Agamben em sua obra “O aberto: o homem e o animal”. A obra propriamente dita não faz parte da série *Homo sacer*, porém Agamben indica que (Cf. NASCIMENTO, 2013) seria possível inserir esse escrito nesse projeto de “arqueologia da biopolítica”, uma vez que as questões abordadas em “O aberto” dialogam diretamente com o conteúdo da série *Homo sacer*.

fecha à sua própria abertura, esquece sua *humanitas* e faz do ser o seu desinibidor específico. A humanização integral do animal coincide com uma animalização integral do homem. (AGAMBEN, 2013, p. 127)

A entrada da *zoé* nos cálculos e estratégias do poder e a consequente animalização do homem revelam, para Agamben, a atuação da biopolítica, de um controle que não visa a legislar somente no âmbito comum, em sociedade, mas que busca capturar a vida no seu aspecto mais elementar, o biológico. Essa tentativa implícita nos governos biopolíticos, de trazer à tona o que poderíamos chamar de *bíos* da *zoé*, ou seja, de tentar trazer a *zoé* para ocupar um espaço que não lhe diz respeito, sinaliza a intenção de completo gerenciamento da vida, tornando indiferenciado o âmbito do *oikos* e da *pólis*. Tal gerenciamento produz tanto a animalização do homem quanto uma despolitização, uma vez que as preocupações centrais deixam de ser a “boa vida” na *pólis* para uma vida centrada apenas em satisfazer suas necessidades básicas de sobrevivência. Isso pode ser facilmente observado nas sociedades contemporâneas, nas quais os indivíduos se apresentam sempre presos em uma relação cíclica de trabalho e consumo para realizar suas necessidades vitais, sobrando cada vez menos espaços para uma vida além dessas necessidades. Portanto, a fundação do Estado Moderno não nasce de um contrato social que abole o estado de natureza, visto que a fundação do corpo político na modernidade produz uma zona de indistinção e indiferenciação entre natureza e cultura, de tal modo que a vida política não é nem apenas da ordem da natureza, nem somente da ordem cultural do artifício humano. O espaço político que surge com a fundação do Estado moderno já não é mais a *pólis* (a cidade), mas o *bando*, que estabelece a reunião do soberano com a vida nua. Como esclarece Castro: “não é o contrato o que funda a potestade da soberania, mas a sobrevivência do estado de natureza no seio do estado civil” (2012, p. 67). Portanto, a inclusão exclusiva da vida nua no Estado instaura a estrutura do *bando* que, por sua vez, conserva a reunião da vida nua e do poder soberano. Já não se trata mais aqui apenas na vida natural, a *zoé* dos gregos, nem o *bíos*, a forma de vida ética e politicamente qualificada, mas sim da vida do *homo sacer*, ou seja, o âmbito de indistinção e trânsito contínuo entre natureza e cultura, ser humano e vida animal. A ascensão do Estado moderno, contra o absolutismo, acabou por colocar no centro de sua instauração não o *bíos*, a vida politicamente qualificada do cidadão, mas a *zoé*, a vida nua em seu anonimato. Quando a *zoé* sofre essa captura pelo aparato jurídico-político do Estado moderno, ela se torna presa como tal no bando soberano. A vida nua emerge, portanto, quando a vida natural

(zoé) é capturada na inclusão excludente ou exclusão inclusiva que reúne soberania e exceção, isto é, quando a vida se torna *vida abandonada*.

### 3.2. A captura formal da zoé:

A célebre declaração francesa de 1789 – *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* (Declaração dos direitos do homem e do cidadão) – possuía como prerrogativa nivelar todos os homens ao um direito mínimo, já postulado pelas doutrinas jus naturalistas no estado de natureza, que fosse comum a todos tendo em vista a proteção da vida como o bem supremo. Para Agamben, a declaração dos direitos humanos surge a partir das bases da fundação da biopolítica moderna, representando a captura da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-Nação, transformando os súditos em cidadãos.

Para Agamben, no antigo regime havia uma separação entre o princípio de natividade (vida) e o princípio da soberania. Nascer, nesse regime, significava ser mais um súdito do soberano. Com a passagem para o Estado-Nação, ocorre uma mudança de estatuto e os súditos passam a ser cidadãos, sujeitos de direitos. O seu nascimento, dentro do Estado-Nação, passa a ser o fato que fundamenta a aquisição de direitos por meio da inscrição da vida natural em uma ordem jurídico-política. Nesse sentido, contemporaneamente, como diz Corrêa:

Há uma completa coincidência entre o “nascido vivo” e o “cidadão”. Para compreender, finalmente, o que leva Agamben a afirmar que “a vida se torna o portador imediato da soberania”, seria útil pensar nas implicações políticas da metáfora hobbesiana do Leviatã, segundo a qual o corpo do soberano é constituído por todos os corpos individuais dos cidadãos. Na medida em que, como quisera Lajuinais, cidadãos são “membros do soberano”, o corpo civil coincide com o corpo soberano, e a vida civil com a vida do soberano (2014, p. 28)

Agamben busca nos fazer compreender que a natividade e a vida se tornaram o fundamento da soberania na modernidade. Se a todos os homens só são atribuídos direitos a partir do seu nascimento e tais direitos são inalienáveis, como postulam as declarações, é preciso compreender a razão pela qual a figura do refugiado, do deslocado e do apátrida provoca uma fissura nas declarações dos direitos humanos, revelando vidas que estão à margem dos ordenamentos jurídicos. Com vistas a responder essa questão, encontramos em Corrêa uma possível resposta. Segundo o autor, “é a condição de cidadão, não a de homem, a condição necessária e, ao mesmo

tempo, suficiente para atribuição de direitos humanos no interior da lógica do Estado-Nação” (CORRÊA, 2014, p. 29).

Segundo Agamben, o edifício jurídico-político moderno revela que toda e qualquer tutela depende, em última instância, de uma relação de cidadania entre sujeito de direito e Estado-Nação. Tais direitos não possuem nenhuma realidade efetiva em relação aos homens caso ele não esteja ligado ao estado como cidadão, ou tenha sido algum motivo desnacionalizado<sup>36</sup>.

Nesse sentido, fica claro para Agamben, que as declarações de direitos humanos são declarações de politização da *zoé*, ela estabelece, para o filósofo italiano, o marco formal na modernidade da captura da vida natural. “Essa forma de política implica uma *exceptio* do *homo*” (CORRÊA, 2014, p. 29), uma vez que ela visa o apagamento do homem concreto tento em vistas a figura do cidadão.

Os refugiados se apresentam, para Agamben, na esteira de Arendt, como uma figura que põe em crise radical as categorias do Estado-Nação. Eles revelam a condição paradoxal do *homo sacer* de se encontrar, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Nesse sentido, os refugiados, os apátridas, os deslocados, revelam a necessidade de pensarmos uma renovação categorial imediata na busca de uma política que não conheça a mera vida natural, ou o nascimento, como a fonte principal dos direitos dos homens.

Segundo Agamben, os direitos do homem estabelecem que o fato de alguém ter nascido em determinado território outorga direitos a essa pessoa. Nesse sentido, a relação entre portador de direitos e a soberania é construída a partir da vida nua capturada pela declaração. Esse fato surge para Agamben como um dos aspectos fundantes da era moderna, de tal modo que as declarações dos direitos do homem e do cidadão representam “o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional” (AGAMBEN, 2010, p. 125). O pensador italiano nos orienta que

É chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelo princípio éticos eternos, para então considera-las de acordo com aquela que é sua

---

<sup>36</sup> A desnacionalização é um instrumento jurídico existente em praticamente todas as ordens jurídicas ocidentais. Ele produz homens que não são nada além de seres humanos puros que não possuem nenhuma qualificação política. A desnacionalização reduz o homem a sua condição mínima de vida natural. Sobre a desnacionalização Agamben nos diz: “E uma das poucas regras às quais os nazistas se ativeram constantemente no curso da ‘solução final’, era a de que somente depois de terem sido completamente desnacionalizados (até da cidadania residual que lhes cabia após as leis de Nuremberg), os hebreus podiam ser enviados aos campos de extermínio” (2010, p. 129).

função histórica real na formação do Estado-nação. As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e de sua soberania (AGAMBEN, 2010, p. 124).

A declaração dos direitos do homem captura a existência de pessoas que poderiam ficar fora de um ordenamento jurídico e, conseqüentemente, serem prejudicadas por uma “falta de direitos”. Com o surgimento das declarações dos direitos humanos, os sujeitos estariam submetidos a um ordenamento que propõe diretrizes universais e inalienáveis de proteção à vida. Porém, salienta Agamben, isso possuiu um custo, a grande necessidade que o mundo moderno possui de colocar todos sobre a égide do direito, funcionando como um dispositivo moderno de captura da vida natural, ou seja, de captura da *zoé*.

A reflexão de Arendt influenciou as análises de Agamben ao observar que a declaração dos direitos do homem não realiza uma efetiva proteção da vida, mas, na verdade, funciona como um local de captura da vida natural. Para ela, os refugiados e os apátridas representam uma fissura nas declarações de direitos humanos, nos revelando que tais direitos estão longe de serem *a priori*, ou inalienáveis, só podendo ser pensado a partir da existência de uma comunidade politicamente organizada que permita defendê-los. Para Agamben “o paradoxo do qual Hannah Arendt parte é que a figura – o refugiado – que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos, assinala em vez disso a crise radical desse conceito” (2010, p. 123).

Um exemplo claro da inoperância das declarações são as condições dos refugiados e dos apátridas, como salienta Barbosa, lembrando que – como nos foi dito por Arendt no seu texto *Origens do totalitarismo* – muitas vezes a condição de criminoso pode ser o fato que incluirá o apátrida ou o refugiado ao ordenamento jurídico do qual ele não fazia parte até cometer algum crime.

Tal exceção à normalidade pode ser representada na condição paradoxal de que muitas vezes, para um refugiado, a condição de criminoso - o fato de ter cometido ou vir a cometer um pequeno furto, por exemplo - poder representar uma melhor condição jurídica, ou mais adequadamente, a própria inclusão na normalidade do ordenamento nacional (dada através de uma infração) (BARBOSA, 2009, p.109).

A indagação proposta por Arendt para saber se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei – ou segundo Agamben, se alguém havia se transformado num *homo*



*sacer* (portador da vida nua) – poderia ser resumida da seguinte forma: “Se cometermos um crime isso poderá melhorar nossa condição legal atual?”. E continua:

A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que foi destituída de direitos humanos. Pois o crime passa ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana, mesmo que ela seja reconhecida como exceção à norma. O fato – importante – é que a lei prevê essa exceção. Como criminoso, mesmo um apátrida não será tratado pior que outro criminoso, isto é, será tratado como qualquer pessoa nas mesmas condições. Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durem o seu julgamento e o pronunciamento da sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados nem apelações. O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por ter tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se quase um cidadão completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir um advogado, queixar-se contra os carcereiros, e ser ouvido com respeito. Já não é o refugio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado (ARENDETT, 1989, p. 320).

No entanto, a situação se mostra para Agamben como algo mais complexo. Uma vez que a exceção se tornou regra de governo, nem mesmo cometendo algum crime com o intuito de voltar a pertencer a um ordenamento significa uma forma de possuir direitos. Uma vez que “dentro” e “fora” do ordenamento jurídico não são limites claros nas democracias que possui a exceção como regra, ao violar as leis “o bandido” continuará exposto aos mesmos perigos que antes, seja ele em prisões (como por exemplo, Guantánamo uma das prisões comentadas por Agamben como local da exceção) ou nos campos de refugiados, onde sua vida é minimizada à vida nua e no qual sua morte não é um delito punível.

Segundo Agamben,

Fascismo e nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isto possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações dos direitos (AGAMBEN, 2010, p. 126-127).

Os eventos contemporâneos – em especial as grandes guerras e os regimes totalitários do novecentos – revelam que existe uma distinção na interpretação do que vem a ser homem e do que vem a ser cidadão nas declarações dos direitos humanos. O fato de ser homem não significa ser portador de direitos, significa apenas ser portador da vida nua, uma vida abandonada, despida de sua personalidade jurídica e exposta à violência e à morte.

Nesse sentido, os homens, em oposição os cidadãos, são os que habitam as prisões, os campos de refugiados, os moradores das favelas, todos aqueles que possuem sua condição de vivente diminuída, são expressões da vida nua, dessa vida que pode ser retirada sem que se cometa homicídio. A era moderna nos revelou que o *homo sacer* ainda continua existindo mesmo após vários séculos de sua aparição, e além disso, a sua vida nua corresponde ao objeto a ser gerenciado pelos governos ditos democráticos de direito.

### 3.3. A sacralidade da vida:

Ao recorrer a Festo, em seu tratado *Sobre o significado das palavras*, Agamben encontra uma figura do direito romano arcaico no qual o caráter de sacralidade liga-se, pela primeira vez, à vida. Trata-se da figura do *homo sacer*. Decretar alguém como *sacer* era prerrogativa do poder soberano no Antigo Regime, cujo paradigma era o *pater familias*. No *homo sacer* encontramos um conceito-limite, uma figura paradoxal, que revela as raízes biopolíticas de nosso direito e do poder político. É nessa figura que encontramos a vida abandonada pelo direito, nela revela-se o modo como o poder do direito e a política capturam e abandonam a vida: a captura pelo abandono.

No início do segundo capítulo de *Homo sacer: poder soberano e vida nua* podemos ler:

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida” (AGAMBEN, 2010, p. 74).

Essa enigmática figura do direito penal romano, que é revestida de muita obscuridade, revela uma espécie de ambivalência do sacro, pois, ao mesmo tempo, em que uma pessoa era decretada *sacer*, poderia ser morta sem que quem a matasse cometesse homicídio. O *homo sacer* consistia em um ser que se encontrava banido tanto do ordenamento jurídico humano (*ius humanus*) quanto do ordenamento divino (*ius divinum*). A única advertência que havia sobre ele (e o que talvez produzisse certa proteção), era o fato de que tal figura não poderia ser morto em sacrifício, ou seja, ele não poderia ser oferecido aos deuses nas formas prescritas do rito. Como diz Agamben:

Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desapplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence a Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da

matabilidade. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra* (2010, p. 84)

Nesse sentido, a impunibilidade de sua morte e o veto de sacrifício são as grandes características do *homo sacer*. Segundo o autor, o *sacer* indica “uma vida absolutamente matável, objeto de uma violência que excede tanto a esfera do direito quanto a esfera do sacrifício” (2010, p. 87). Dessa forma, o local da *sacratio*, esfera onde o *homo sacer* era abandonado, apresenta-se para Agamben como uma dupla exceção tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, ou seja, tanto no âmbito religioso quanto no âmbito profano. A *sacratio* é a estrutura da soberania na qual se pode matar sem que se cometa algum crime. A vida que foi capturada por essa esfera é transformada numa vida nua, uma vida sem direitos e sem valor.

Nesse sentido, podemos definir o *homo sacer* como uma figura jurídico-política do antigo direito romano através da qual se retirava de alguém todos os direitos, tornando-se uma vida abandonada pelo direito. Além disso, trata-se também de um ser que possui traços aparentemente contraditórios. Aquele que outrora fosse condenado como *sacer* encontrava-se numa situação paradoxal na qual, ao mesmo tempo em que era sancionada a sacralidade de uma pessoa, também era sancionada a sua matabilidade, e quem o matasse não seria punido pela realização de tal ato. Soma-se a isso também o fato de que, aquele que foi decretado como *sacer*, também não pode ser levado a morte nas formas sancionadas pelo rito. Por isso essa antiga figura do direito arcaico romano revela-se, para Agamben, como uma figura de caráter dúplice, como um ser matável e insacrificável. Como reforça Barbosa, aquele que, por algum motivo, fosse decretado como *sacer* “estaria localizado em uma zona de indeterminação, fora do espaço jurídico e, ao mesmo tempo, capturado por ele” (2012, p. 32). O *homo sacer* é a figura jurídica daquele homem a quem se poderia matar sem cometer um crime, desde que tal morte não fosse o resultado de um processo jurídico ou ritual religioso. Sua grande marca é a “vida nua”, uma vida esvaziada de valores e entregue a morte violenta.

Nessa medida, Agamben afirma que

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa a ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto sobretudo o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como um sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas do direito humano e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a *sacrum facere* e nem a da ação profana... (2010, p. 84).

A esfera que Agamben se propõe a encontrar que não é nem a da *sacrum facere* nem a da ação profana é a da exceção soberana. Tal esfera se revela para Agamben como o local por excelência da produção da vida nua. Logo, a sacralidade da vida, que hoje todos exaltam contra o poder soberano como uma espécie de direito fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem com o *homo sacer*, justamente a sujeição da vida a um poder de morte. Segundo Agamben, a vida sacra do *homo sacer* é “a formulação política originária da imposição do vínculo soberano” (2010, p. 87).

Nesse sentido, a figura do *homo sacer* é de fundamental importância para o pensamento político de Agamben, pois ela revela a existência de um ser que habita na exceção soberana e que foi capaz de perder todos os seus direitos. O homem, ao ser decretado *sacer*, perdia todos os direitos de cidadão, deixava de ser pessoa humana para se tornar um mero ser biológico, um mero animal, uma vida nua. Uma vida exposta a morte violenta e ao poder soberano.

Para Agamben, *homo sacer* simboliza uma esfera do agir humano que se relaciona politicamente apenas a partir da exceção; daí sua simetria com o soberano que suspende a lei no estado de exceção e, assim, vincula esta vida matável e insacrificável nos dispositivos de poder (BARBOSA, 2009, p. 123). O *homo sacer* é aquele ser que se encontra abandonado pela lei, sem qualquer direito, e submetido ao poder soberano na relação de *bando*, numa relação de exclusão inclusiva. O fato do poder soberano abandonar a vida por meio da exclusão do ordenamento na exceção, não significa que esta vida se encontra totalmente abandonada, pois a suspensão da lei no estado de exceção produz uma zona de anomia na qual a vida humana está incluída pela exclusão. O *bando*, como vimos no capítulo anterior, é a estrutura que liga o poder soberano à vida nua a partir de uma exclusão inclusiva, na qual aquele que foi excluído não está, por isso, fora da relação com o soberano.

Dessa forma, o *homo sacer* é um exemplo claro da relação de *bando*, pois é incluído no ordenamento por ter sido decretado como *sacer*, mas, ao mesmo tempo, era excluído do ordenamento como consequência da pena, ou seja, ele se encontrava incluído no ordenamento na medida em que se tornava completamente desprotegido por ele. Com isso, o seu estatuto jurídico-político era esvaziado, restando apenas a sua vida nua, uma mera vida ausente de qualquer direito. Nas palavras de Agamben:

Se a nossa hipótese está correta, a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação “política” originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana.

Sacra é a vida apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insacrificável matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania. *Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*, isto é, simultaneamente augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano (2010, p. 86)

Agamben constata que a vida das pessoas que caem sob a exceção soberana, ao serem despojadas dos direitos, fica num estado de vida nua, que corresponde à condição do *homo sacer*. Por isso a exceção se torna, no pensamento de Agamben, uma categoria importante para entender a lógica do poder e seus arcanos, pois, no limiar da exceção, revela-se os estreitos vínculos que unem a soberania ao direito, o poder soberano à ordem social, soberano e “vida nua”. O objetivo de decretar a exceção é, sempre, a preservação da ordem vigente e o direito existente, porém nela se esconde a produção do *homo sacer*, portador da vida nua.

Os que caem sob a condição de *homo sacer* estão numa situação paradoxal, na qual a lei se aplica ao sujeito desaplicando-se. Dessa forma, sua vida se encontra numa zona de anomia do direito na qual não conseguimos distinguir os limiares de dentro e fora do ordenamento. Para Agamben, não se pode pensar a figura do *homo sacer* sem a sua figura correlata, o poder soberano, pois o *homo sacer* é a figura simetricamente inversa a do soberano. Sempre que houver o poder soberano existirá a vida nua, uma vida exposta ao abandono e à morte violenta. É, nesse sentido, que Agamben pode afirmar que “na modernidade, o princípio da sacralidade da vida se viu, assim, completamente emancipado da ideologia sacrificial, e o significado do termo sacro na nossa cultura dá continuidade à história semântica do *homo sacer* e não à do sacrifício...” (AGAMBEN, 2010, p. 112).

Para Agamben, desde os primeiros pensadores da soberania, a vida sempre foi definida pelo fato de estar incondicionalmente exposta à ameaça de morte: “a vida política, isto é, aquela que se desenvolve sob a proteção do Leviatã, não é, senão essa mesma vida, exposta a uma ameaça que repousa, agora, apenas nas mãos do soberano” (AGAMBEN, 2015, p.15). A vida nua, no sentido exposto por Agamben, corresponderia à vida pura, sem qualidades políticas, a mera vida. Nesse sentido, o autor afirma que, cada vez mais, a vida nua surge nas democracias contemporâneas, seja ela na figura dos refugiados, dos deslocados, dos apátridas, e de todas as pessoas que não possui seus direitos reconhecidos através edifício jurídico-político. É nesse caminho que Agamben pode afirmar que hoje, mais do que nunca, a política se apresenta como

biopolítica, como o governo da vida em todas as suas instâncias. A política ocidental politizou a *zoé* e trouxe todos os âmbitos da vida para a regulação estatal. A crescente politização da vida que busca a todo instante controlar a instância do viver a partir de um edifício jurídico-político nos trouxe como consequência a ascensão do *homo sacer*.

Por esta via, as análises de Agamben se aproximam das de Benjamin para diagnosticar que o estado de exceção no qual opera das democracias contemporâneas é a regra geral:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que corresponda a esse fato. ” Esse diagnóstico de Benjamin, que já tem mais de cinquenta anos, não perdeu nada de sua atualidade. E isso não tanto ou não apenas porque o poder não tem, hoje, outra forma de legitimação que não seja a emergência, e por todos os lugares e continuamente faz apelo a ele e, ao mesmo tempo, trabalha secretamente para produzi-la (como não pensar que um sistema que pode agora funcionar apenas na base de uma emergência não esteja do mesmo modo interessado em mantê-la a qualquer preço?), mas também é, sobretudo, porque, nesse ínterim, a vida nua, que era fundamento oculto da soberania, tornou-se por toda a parte a forma de vida dominante. A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida. A cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soro positivo, o travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher), que repousam todas nela (AGAMBEN, 2015, p. 16).

Tal passagem revela que as teses de Benjamin sobre o estado de exceção não perderam em nada a sua atualidade. A vida capturada pelo edifício jurídico-político ocidental do Estado-nação continua sendo uma vida exposta à violência soberana e todos que se encontram em tal estado se encontra na situação do *homo sacer* do antigo regime. O antigo princípio da soberania não foi abandonado pela biopolítica moderna e não foi abolido pelo Estado de Direito, pois a biopolítica está na origem do poder soberano, persistindo operativamente na atualidade na figura jurídico-política da exceção.

#### **4. O campo como *nómos* biopolítico da modernidade:**

##### **4.1. Auschwitz: o lugar puro da exceção.**

Construído pelo regime nazista e operado pelo Terceiro Reich, Auschwitz foi o nome dado ao complexo de campos localizados no sul da Polônia. A sua construção surgiu da necessidade que o regime nazista possuía para as grandes quantidades de prisões de judeus, ciganos, dentre outros, inclusive os que tiveram seus países conquistados durante a segunda guerra mundial. O complexo era composto por vários campos de concentração e um de extermínio. Os campos mais conhecidos são o de Auschwitz I (centro administrativo do complexo), Auschwitz II–Birkenau (campo de extermínio), e Auschwitz III–Monowitz (local onde era realizado trabalho escravo). Auschwitz se tornou uma das maiores marcas de horror da história da humanidade que, segundo Agamben, só pode adquirir inteligibilidade se for observada através da ótica da biopolítica.

Em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, Agamben tenta mostrar o olhar das testemunhas do Holocausto, relatando alguns momentos marcantes que ocorreram nos campos de concentração nazistas. O filósofo italiano possui como norte para suas investigações os relatos de Primo Levi, um dos sobreviventes do Holocausto que, por sua vez, possui como único significado da sua existência tornar público tudo que aconteceu nos campos e, em certa medida, revelar a condição de exceção em que se encontravam os seres que habitavam esse espaço. Apesar de ser um livro dedicado ao problema do testemunho de experiências radicais e da impossibilidade de testemunhar o inenarrável, a obra nos leva a observar o cenário dos campos e as condições em que se encontravam os seres que foram capturados por essa esfera. Nesse sentido, o livro de Agamben nos coloca diante de uma nova figura que surge nos campos, a figura do *Muselmann* (muçulmano), o portador da vida nua dos campos de concentração.

Para Agamben, Auschwitz foi um exemplo claro do poder soberano de decretar a exceção em plena democracia moderna. No pensamento do filósofo italiano, Auschwitz surge como o local puro da exceção e como o local da existência radical da vida nua. No complexo construído pelos nazistas, os homens foram reduzidos à animalidade, à mera condição biológica e eliminados. Nas palavras de Agamben,

O que ocorreu nos campos supera de tal modo o conceito jurídico de crime, que amiúde tem-se deixado simplesmente de considerar a específica estrutura jurídico-política na qual aqueles eventos produziram. O campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra: isto é, em última análise, o que conta tanto para as vítimas como para a posteridade. (AGAMBEN, 2010, p. 162)

A grande preocupação de Agamben, então, não é observar o campo a partir dos eventos que se desenrolaram nele, mas sim de, antes, perguntarmos sobre: “o que é um campo, qual a estrutura jurídico-política, por que semelhantes eventos aí puderam ter lugar?” (2010, p. 162). Somente seguindo esse caminho podemos entender a razão pela qual o autor considera o campo “como a matriz oculta, [e como] o *nómos* do espaço político que ainda vivemos” (2010, p.162).

Agamben nos explica que a proclamação do “estado de sítio” ou do “estado de exceção” na Alemanha estava baseada através do fundamento jurídico da *Schutzhaft* (custódia protetora), a partir do qual os artigos da constituição alemã que garantiam as liberdades pessoais eram suspensos. Sob tal fundamento, era permitido ao Reich, se a ordem e a paz estivessem ameaçadas, tomar as decisões necessárias para a volta da normalidade da segurança nacional, tendo ele todo aparato das forças militares para auxiliar na manutenção da ordem. Agamben nos revela que “os direitos fundamentais contidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153” (2010, p.163) foram provisoriamente suspensos e que de 1919 a 1924 os governos de Weimar proclamaram várias vezes o estado de exceção que, segundo Agamben, chegou a durar por até cinco meses<sup>37</sup>. Porém, o fato que mais chama atenção do filósofo foi a promulgação do *Verordnung zum schutz von volk und staat*, um decreto utilizado para a proteção da nação e do estado, estabelecido pelos nazistas em 28 de fevereiro de 1933. Com tal decreto, os nazistas suspenderam artigos da constituição por tempo indeterminado, justamente aqueles que “concerniam à liberdade pessoal, à liberdade de expressão e de reunião, à inviolabilidade do domicílio e ao sigilo postal telefônico, eles não faziam mais, nesse sentido, do que seguir uma praxe consolidada pelos governos precedentes” (AGAMBEN, 2010, p.164)<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> De setembro de 1923 até fevereiro de 1924 (Cf. AGAMBEN, 2010, p. 163-164).

<sup>38</sup> Agamben assinala um curioso aspecto da criação dos primeiros campos de concentração na Alemanha: “é bom não esquecer que os primeiros campos de concentração na Alemanha não foram obra do regime nazista, e sim dos governos social-democráticos que, em 1923, após a proclamação do estado de exceção, não apenas internaram, com base na *Schutzhaft*, milhares de militantes comunistas, mas criaram também em Cottbus-Sielow um *Konzentrationslager für Ausländer*, que hospedava, sobretudo, refugiados hebreus orientais e que, portanto, pode ser considerado o primeiro campo para as hebreus do nosso século (mesmo que, obviamente, não se tratasse de um campo de extermínio)” (2010, p. 163).



O fato importante que Agamben destaca era que os artigos supracitados da constituição alemã estavam suspensos até nova ordem e não existia menção, em nenhum ponto, ao estado de exceção (*Ausnahmezustand*). Assevera o autor que, de fato, o decreto permaneceu, até o final do Terceiro Reich, como uma espécie de estado de exceção não declarado. Com isso, afirma Agamben, que “o estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma” (2010, p. 164). Aqui é importante percebermos que a preocupação de Agamben é frisar a ideia de que a exceção começa a surgir de forma *não declarada* e de modo contínuo, confundindo-se, assim, com a regra.

É nesse sentido que Agamben afirma: “os campos nascem, portanto, não do direito ordinário (e menos ainda, como se poderia inclusive crer, de uma transformação e um desenvolvimento do direito carcerário), mas do estado de exceção e da lei marcial” (2010, p. 162-163) a partir do qual os direitos fundamentais são suspensos. Foi sob a custódia protetora (*Schutzhaft*) que os *lager* nazistas puderam atuar com medida policial preventiva contra quem possuísse qualquer atitude suspeita que pudesse causar um perigo para segurança do Estado. É importante notarmos, ressalta Agamben, que “a ‘proteção’ da liberdade que está em questão na *Schutzhaft* é, ironicamente, proteção contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência. A novidade é que, agora, este instituto é desligado do estado de exceção no qual se baseava e deixado em vigor na situação normal” (2010, p.164).

Com base nesse percurso argumentativo, Agamben afirma que

O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra. Nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia de perigo, ora adquire uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal (2010, p. 164-165).

Eis a questão fundamental que releva o nexa entre biopolítica e totalitarismo. O campo é um âmbito colocado fora do ordenamento jurídico normal. Contudo, não se trata de um espaço externo, uma vez que o campo exclui somente na medida em que captura e inclui por meio da própria exclusão. O campo é o espaço puro da exceção, isto é, “a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*” (AGAMBEN, 2010, p. 166). É nesse sentido que o autor assinala: “quem entrava no campo movia-se em uma zona de indistinção entre externo e interno, exceção e regra, lícito e ilícito, na qual os próprios conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica não faziam mais sentidos” (2010, p.166). Com

isso, todos aqueles que fossem considerados uma ameaça para a ordem e o bom desenvolvimento do estado e da nação (judeus, hebreus, ciganos, e outros tantos perseguidos pelo regime nazista) poderiam ser levados ao complexo de Auschwitz e se tornar um *Muselmann* (Muçulmano), o portador da vida nua nos campos de concentração.

O termo *Muselmann* era constantemente utilizado para se referir aos judeus e os detentos dos campos de concentração. Sobre a origem do termo, Agamben nos relata que as opiniões quanto ao seu significado não são concordantes. Segundo o autor,

a explicação mais provável remete ao significado literal do termo árabe muslim, que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus, e está na origem das lendas sobre o pretense fatalismo islâmico, bastante difundidas nas culturas europeias já a partir da Idade Média (com essa inflexão depreciativa, o termo se encontra com frequência nas línguas europeias, especialmente no italiano). Contudo, enquanto a resignação do muslim se enraíza na convicção de que a vontade de Alá está presente em cada instante, nos menores acontecimentos, o mulçumano de Auschwitz parece ter, pelo contrário, perdido qualquer vontade e qualquer consciência (AGAMBEN, 2008, p. 52-53).

Não é à toa que Agamben dedica a segunda parte de seu livro ao mulçumano, denominando-o como o “intestemunhável”. De modo breve, o mulçumano é caracterizado em sua obra como o morto-vivo, o não homem, o que não possuía rosto, nem forças, aquele que andava pelo campo sem vida, de ombros curvos e magro ao extremo. Para o filósofo italiano, o mulçumano é a marca do ser que viveu ao extremo as consequências da criação do campo (da exceção pura aplicada à política). É a partir do paradigma do campo que Agamben argumenta que o espaço político contemporâneo, ao longo do tempo, tem estabelecido como novo *nómos*, a ausência de leis, a anomia, e uma transformação cada vez mais latente de *bíos* em *zoé*. Nesse sentido, o campo é o lugar onde surge o mulçumano como uma testemunha impossível, pois suas condições não permitem que o faça. O horror e a violência exposta no campo é algo que está para além do que pode ser narrado.

Não só Agamben, mas também os sobreviventes do Holocausto relatam a impossibilidade de dar um testemunho verdadeiro a partir de suas próprias experiências vividas nos campos nazistas. Primo Levi foi recuperado por Agamben como um desses exemplos. Para Levi, as verdadeiras testemunhas foram aquelas que viveram a experiência do extermínio até o fim e não sobreviveram para nos contar seus relatos. Segundo ele, aqueles que podiam realmente nos dar relatos verdadeiros são aqueles que já estavam mortos antes de morrer, aqueles que haviam perdido suas capacidades de se

comunicar antes da própria morte. Aqueles que sobreviveram cabem falar apenas por aproximação, pois dar testemunho significa falar de uma experiência radical que o sobrevivente não possui.

“Existe, portanto, um ponto em que, apesar de manter a aparência de homem, o homem deixa de ser humano. Esse ponto é o muçulmano, e o campo é, por excelência o seu lugar” (2008, p. 62). O muçulmano surge como o portador da vida nua nos campos de concentração, como a marca de uma racionalidade orientada para a redução do homem ao biológico revelando, nas palavras do filósofo italiano, uma “situação-extrema” ou uma “experiência-limite”. É no campo que encontramos a vida despida de todo valor e a radicalização da vida nua como nunca antes foi vista. Os muçulmanos foram essa radicalização e a figura do *homo sacer* encontrou uma figura correlata nos campos nazistas.

Em Auschwitz, que só foi possível graças à instauração de um estado de exceção, encontramos o esvaziamento de significados éticos, encontramos a vida despida de todos os valores, desde os religiosos aos jurídicos e nos revela o muçulmano, a emblemática figura dos campos de concentração. O “Muslin” é importante pelo fato de ser a radicalização de todo o processo de politização da vida. Do *homo sacer* aos campos de concentração, nunca antes ouvimos falar de uma figura tão importante para compreendermos as influências da politização contemporânea da vida no corpo social do Estado. Nele observamos a crise completa dos valores éticos de um ser vivente. Ao nos relatar sobre a “zona cinzenta”, Agamben nos revela as atividades desenvolvidas nos campos pelos detentos.

A figura extrema da ‘zona cinzenta’ é o sonderkommando. As SS recorriam a esse eufemismo – Esquadrão Especial – para nomear o grupo de deportados a quem era confiada a gestão das câmaras de gás e dos fornos crematórios. Eles deviam levar os prisioneiros nus à morte nas câmaras de gás e manter a ordem entre os mesmos; depois arrastar para fora os cadáveres, manchados de rosa e de verde em razão do ácido cianídrico, lavando-os com jatos de água; verificar se nos orifícios dos corpos não estavam escondidos objetos preciosos; arrancar dentes de ouro dos maxilares; cortar os cabelos das mulheres e lavá-lo com cloreto de amônia; transportar depois os cadáveres até os fornos crematórios e cuidar de sua combustão; e, finalmente, tirar as cinzas residuais dos fornos (AGAMBEN, 2008 p 34).

Estas atividades descritas acima eram realizadas pelos próprios judeus, prisioneiros dos campos. Eram judeus obrigados a matar judeus. Nessa zona cinzenta, as vítimas se tornam carrascos e os carrascos se convertem em vítimas. “É sobretudo a

respeito disso que os sobreviventes estão de acordo: vítimas e carrascos são igualmente ignóbeis; a lição dos campos é a fraternidade da abjeção” (AGAMBEN, 2008 p. 27). A “zona cinzenta” é o lugar onde o oprimido se torna opressor e o carrasco, por sua vez, aparece como vítima.

O campo surge como espaço puro da exceção, no qual o poder visa simplesmente a pura vida sem qualquer mediação. Assim, como explica Agamben:

Se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, deveremos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma estrutura, independente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica... [O campo] delimita na realidade um espaço no qual o ordenamento normal é de fato suspenso, e que aí se cometam ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do senso ético da polícia que age provisoriamente como soberana (2010, 169-170).

Por esta via, segundo Agamben, é o campo, não a cidade, que emerge como o grande e velado paradigma biopolítico da política contemporânea. O muçulmano de Auschwitz “marcava, de algum modo, o instável umbral em que o homem passava a ser não-homem, e o diagnóstico clínico passava a ser antropológico” (2008, p. 54-55). O muçulmano inaugurava, na modernidade, uma figura que é incapaz de ser distinguida entre homem e não-homem, pois sua condição humana havia sido minimizada pela exceção. Nesse sentido, Agamben defende que “Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano” (AGAMBEN, 2008, p. 57). Portanto, o campo é um âmbito aberto sempre que a exceção se torna a regra. Com o termo “campo”, o autor nomeia um espaço onde se aplica plenamente a exceção. Quando a exceção se implementa sobre a vida humana, abre-se a realidade do campo. Trata-se de um espaço geográfico, mas também demográfico. O campo demarca um espaço biopolítico em que a exceção se aplica como norma. No campo, os direitos estão suspensos e no vazio do direito vigora a vontade soberana.

A politização da *zoé* trouxe como conseqüências a promoção da eugenia ao espaço político, possibilitando a existência de discursos que visavam uma limpeza biológica na sociedade, eliminando aquelas vidas que foram consideradas sem valor ou indignas de serem vividas, sejam elas por condições biológicas, físicas, culturais, etc. A era moderna foi a responsável por tentar encontrar um estatuto legal para a eliminação

daquelas vidas que, por algum motivo, foram consideradas sem valor ou um perigo para herança genética perfeita.

#### 4.2. O valor e o desvalor da vida:

O conceito de vida é um dos mais problemáticos, não só para toda a história da filosofia, desde os gregos, mas também para as ciências humanas em geral e para as ciências biológicas. Identificar o início ou o fim de uma vida é tarefa tão árdua quanto conceituar em que consiste a vida. A mesma medida de complexidade pode ser adotada para reconhecermos o valor ou o desvalor de uma vida.

Na obra *Homo sacer I: poder soberano e vida nua*, no capítulo “o campo como paradigma do moderno”, em sua terceira parte, “vida que não merece viver”, Agamben inicia uma reflexão sobre o valor e o desvalor da vida, levando em consideração o conteúdo presente no livro *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (“A autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida”), de Karl Binding, um renomado especialista de direito penal, e Alfred Hoche, um professor de medicina que se ocupa das questões relevantes para o campo de ética da profissão. O conteúdo do livro tratava basicamente da permissividade do aniquilamento de vidas que fossem consideradas como “sem valor”, sem “utilidade” ou como o próprio título da obra nos diz, “indigna de ser vivida”. Segundo Agamben, o livro de Binding e Hoche possui duas grandes premissas, elas são: A defesa do suicídio (uma vez que o homem é soberano de si mesmo) e a defesa da autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida.

Ao analisar a primeira premissa, Agamben facilmente chega à conclusão que este argumento implica em afirmar a soberania do homem sobre sua própria existência, fato que não é nada pacífico entre os pensadores que discutem as questões éticas relativas ao suicídio. Nesse sentido, Agamben almeja dar maior atenção para a análise da segunda premissa. Ao pressupor a existência de uma vida indigna de ser vivida, ela estabelece qual deve ser a vida digna de ser vivida. Essa segunda premissa é importante para Agamben porque ela revela a primeira tentativa de articulação jurídica que decide sobre o valor da vida. Tal racionalidade, que decide juridicamente a validade da vida, só faz sentido dentro da estrutura biopolítica, na qual o estado decide, através da tanatopolítica, sobre a morte dos cidadãos.

Nesse sentido, Agamben tenta nos mostrar que a nova categoria jurídica de “vida sem valor”, elaborada por Binding e Hoche, corresponde à condição de vida nua

do *homo sacer* do Antigo Regime. O conceito de vida sem valor, de modo geral, faz referência às pessoas que não possuem capacidade de produção “condizentes” com a estrutura do capitalismo moderno, refere-se, antes de tudo, àqueles indivíduos que foram considerados “incuráveis” ou que, conscientemente, desejam abandonar a vida tendo em vista sua situação de sofrimento.

Agamben nos apresenta o *além comatoso* e o *néomort* como algumas das figuras “sem valor” e que tornaram ineficazes os métodos tradicionais utilizados pela medicina para diagnosticar a morte, a saber: a cessação dos batimentos cardíacos. Com o surgimento de tais figuras, a medicina e o saber médico passam a redefinir os critérios de óbito de cessação de batimentos para aquilo que determinamos hoje como “morte cerebral”. Essa redefinição da morte tornou possível a realização de transplantes dos órgãos dos pacientes que se encontravam com suas funções cerebrais comprometidas – ou com morte cerebral, porém com suas funções vitais ainda em funcionamento – para outros pacientes que possuíam “mais chances” de sobreviver e voltar a possuir uma vida “digna”, matando os sujeitos de quem retiravam os órgãos sem cometer homicídio.

Para Agamben, Binding e Hoche propõem a autorização do aniquilamento das “vidas sem valor” de boa-fé, acreditando que também o era os programas de eutanásia de caráter “humanitário” realizados por Hitler. Nesse sentido, o projeto de eutanásia nazista não possuía uma finalidade de ordem econômica – ou seja, diminuir os gastos com as pessoas consideradas “sem valor” -, mas, ao contrário, ele apresentou um encargo operacional significativo, em um momento no qual a máquina pública estava voltada e empenhada nos esforços bélicos. É por isso que Agamben afirma que Hitler agia de boa-fé, tratando de um problema aparentemente “humanitário”.

A grande questão de Agamben com a “vida indigna de ser vivida” não está relacionada com o problema da legitimidade da eutanásia, fixação de parâmetros para o início ou fim da vida, embora seja uma questão importante. A preocupação do filósofo italiano fixa-se no aparecimento jurídico de uma figura que possa ser morta pelos aparelhos do Estado sem que ocorra um homicídio. A preocupação de Agamben volta-se para a análise da tentativa de instituir, a partir de um ordenamento jurídico, a existência de uma vida “sem valor” (se é que realmente pode existir uma vida em tal situação), pois na medida que o ordenamento aponta qual vida deve ser aniquilada, ele também aponta, de forma indireta, quais são as vidas valorosas para a ordem e a coesão do Estado.

Nesse sentido, Agamben alerta para o fato de que o valor e o desvalor da vida sempre existiu, porém, com as investidas de Binding e Hoche, desvela-se uma tentativa de consolidação jurídica desses valores/desvalores por meio de um saber médico. Além disso, salienta o filósofo italiano que o conceito de “vida sem valor”, e até mesmo o conceito de início e fim da vida, sofrem modificações historicamente. Com isso, assevera o italiano que as discussões sobre o valor e, conseqüentemente, o desvalor da vida, não são novas, pois cada sociedade, em determinado período, possuiu e possui suas vidas indignas de serem vividas.

Para Agamben, foi justamente o entrecruzamento da medicina com as práticas político-jurídicas que marcaram o início da biopolítica na era moderna. E a biopolítica, por sua vez, começou a tomar sua forma consumada. Tal fato, como sabemos, já foi constatado por Foucault. Entretanto, para Agamben, este fato apenas torna mais claro o vínculo que liga o poder soberano à vida dos indivíduos. Desse modo, o homem moderno existe enquanto homem político sujeito ao Estado. Nas palavras de Agamben:

É como se toda valorização e toda "politização" da vida (como está implícita, no fundo, na soberania do indivíduo sobre a sua própria existência) implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, e então somente "vida sacra" e, como tal, pode ser impunemente eliminada. Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais sejam os seus "homens sacros". É possível, aliás, que este limite, do qual depende a politização e a *exceptio* da vida natural na ordem jurídica estatal não tenha feito mais do que alargar-se na história do Ocidente e passe hoje - no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional - necessariamente ao interior de toda vida humana e de todo cidadão. A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente (2010, p. 135).

Nesse momento, as tanatopolíticas surgem como atuação da biopolítica em promoção da morte das vidas classificadas como sem valor. O que Agamben percebe com a discussão engendrada por Binding e Hoche é justamente a volta da figura paradigmática do *homo sacer* através da criação de critérios médicos que possam atribuir um estatuto legal na era moderna sobre a aniquilação de uma vida, sem que se cometa algum crime. Assim, para Agamben, “na biopolítica moderna o soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal” (2010, p. 138).

A questão sobre o valor da vida é importante porque através da noção de “vida indigna de ser vivida”, que irá variar ao longo da história, pode-se, por exemplo, exterminar milhares de judeus, doentes mentais e doentes físicos na Alemanha nazista,

pelo simples fato dos judeus serem denominados de “criaturas inferiores”. Além disso, a questão da valoração da vida também permitiu na mesma Alemanha a criação de uma lei, em 18/10/1933, denominada “proteção da saúde hereditária do povo alemão”. Tal lei impedia que “doentes mentais” e deficientes físicos formassem família, com o objetivo de não transmitirem seu patrimônio genético aos seus filhos.

Como bem observa Barbosa (2009), a questão que se coloca, pelo menos em Agamben, é o da impossibilidade de separar uma vida entendida como simples *zoé* (a exemplo da figura do muçulmano no campo de concentração ou do além comatoso e seu aparelhos de sobrevivência em uma sala de emergência) da vida humana enquanto tal ou mesmo de encontrar um *bíos* distinto enquanto vida qualificada (BARBOSA, 2009, 116). Nesse sentido, no cenário biopolítico diagnosticado por Agamben, as atribuições do valor e do desvalor da vida dos cidadãos parecem sempre estar atreladas às capacidades produtivas.

Desta forma, basta um breve olhar atento para a nossa sociedade e logo encontramos as vidas que são consideradas sem valor. Essas vidas se multiplicam nas grandes cidades, como os moradores das favelas, os pobres em geral, os homossexuais, e, em uma escala maior, os refugiados, os deslocados, os apátridas e todos aqueles que possuem sua condição humana diminuída. Esses seres habitam na exceção e o campo surge como seu espaço, ou seja, o seu âmbito jurídico-político, que é semelhante a condição em que se encontrava o *muselmann* de Auschwitz.

### 4.3. O paradigma oculto do espaço político moderno:

Ao analisar a configuração da política atual, Agamben nos relata o fato de que a exceção

continuou a funcionar quase sem interrupções a partir da primeira Guerra Mundial, por meio fascismo e do nacional-socialismo, até nossos dias. O estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário. O aspecto normativo do direito pode ser, assim, impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito. (2004, p.131).

Por esta via, o filósofo italiano defende que o campo, como a expressão da exceção pura, tornou-se o *nómos* e o “paradigma oculto do espaço político da modernidade”. Uma vez que se trata de algo oculto, faz-se necessário aprendermos seus disfarces e suas variações.



Tal tese de Agamben pode ser verificada e fortalecida ao observarmos alguns dados estatísticos que indicam um gigantesco número de pessoas em condições de exclusão, assumindo uma relação paradoxal no âmbito jurídico-político ao ser decretada a exceção ou quando ela se torna regra.

Segundo números divulgados recentemente pela ONU, referentes a 2015, existem mais de 65 milhões de refugiados e deslocados no planeta. A grande maioria foge de seus países em consequências das guerras ou são vítimas de perseguição. Desde de 2011, com o início da guerra na Síria, houve um aumento considerável de refugiados e deslocados pelo mundo. De acordo com o Acnur (Alto comissário das nações unidas para os refugiados), existiam cerca de 59,5 milhões de pessoas que eram obrigadas a deixarem suas casas em 2014, esse número em comparação com o de 2015 representa um aumento de 5,5 milhões de pessoas em tal situação no mundo. Dados da Acnur também nos revelam que 1 a cada 113 pessoas no planeta é solicitante de refúgio, deslocada interna ou refugiada<sup>39</sup>.

Nesse sentido, as figuras que possuem sua condição humana minimizada podem ser expressadas contemporaneamente através dos refugiados, das cobaias humanas nos experimentos médicos (que, na maioria das vezes, estão sem consciência para saber o que aconteceu com elas ou as que estavam privadas de condições para dar seu consentimento em participar dos experimentos, como, por exemplo, as pessoas em coma), dos suspeitos de vínculos com o terrorismo (que são detidos nos aeroportos e mantidos sem comunicação, sem possibilidade de recorrer a qualquer autoridade, seja do seu país ou do país que se encontra detido, como no *Patriot Act*), os moradores das periferias das grandes cidades (que se encontram entre o fogo cruzado da polícia e do crime organizado, podendo ser morto a qualquer momento sem que a sua morte seja algo punível), dos detentos em prisões (que constantemente são espaços de exclusão total dos prisioneiros da legislação e da cidadania, os quais, antes de serem considerados um cidadão de direitos temporariamente limitados, transformam-se em uma vida descartável sem que quem as descarte cometa delito). Nesse sentido, todos os locais que capturam essas pessoas podem ser caracterizados virtualmente como campos.

Desta forma, segundo Agamben, todos esses casos são figuras portadoras da vida nua, assim como o *homo sacer*. Todos eles se encontram virtualmente na presença do campo todas as vezes em que a estrutura da exceção se faz presente. Dito de outro

---

<sup>39</sup> Conferir Acnur (Alto comissário das nações unidas para os refugiados). Disponível em <http://www.acnur.org/portugues/recursos/estatisticas/> <acesso em 30/11/2016>

modo, o campo emerge quando um sujeito é posto numa relação de inclusão exclusiva, em um local onde direito e fato se tornam indistintos e a vida é exposta à violência indiscriminada sem qualquer proteção. A existência de todas essas figuras que habitam o campo em plena era dos direitos humanos confirmam, para Agamben, o caráter incisivo do controle biopolítico da política contemporânea. Eles são os abandonados, são aqueles que estão incluídos no edifício jurídico-político pela sua própria exclusão, habitando, assim, o espaço puro da exceção (o campo).

Com isso, a grande importância do diagnóstico agambeniano sobre o campo como espaço privilegiado da política contemporânea reside no fato de não tratar o campo, sejam de concentração, de extermínio ou de trabalho escravo, como um fato histórico do passado, mas sim um espaço instaurado por determinado ordenamento jurídico-político no qual está inserido. Para Agamben, o campo não pode e nem deve ser pensado como um acontecimento do passado e que já foi superado, pois ele não é apenas “um acidente no percurso da realização crescente da liberdade” (DUARTE, 2010, p. 311). O campo é o espaço da politização da vida que produz a vida nua, uma vida matável, supérflua e descartável.

Desta forma, o campo como *nómos* do moderno é todo espaço de exceção que foge ao direito formal constituído, instaurando uma zona de anomia entre dentro e fora do ordenamento, deixando a vida à mercê do poder soberano. O campo nada mais é do que todo e qualquer lugar no qual direito e fato se confundem, deixando um espaço aberto para a vontade soberana atuar e produzindo os fatos que criam os direitos e os direitos que criam os fatos. No campo, o direito se aplica desaplicando-se. Ou seja, o direito não é revogado, mas suspenso. Isso quer dizer que continua vigorando enquanto direito, porém sem validade para aqueles que caem sob a exceção. Assim, a exceção opera como uma técnica de controle social destinada a manter sob controle rigoroso a vida daquelas pessoas ou grupos sociais considerados perigosos para a ordem estabelecida. Por isso, Agamben considera a exceção como uma tecnologia biopolítica cujo objetivo é controlar *in extremis* as vidas perigosas. Entretanto, nas democracias modernas, a exceção não se satisfaz em controlar as vidas perigosas, ela visa controlar todos sem que nenhum lhe escape.

#### **4.4. As metamorfoses do campo:**

Os locais da exceção, nas democracias contemporâneas, não param de se multiplicar. Eles variam desde dispositivos de segurança a dispositivos de saúde,

revelando a existência de uma zona anômica, ou seja, o ser que se encontra em tal situação possui a sua condição jurídico-política suspensa. No espaço do campo (que não é apenas um espaço geográfico, mas também um espaço demográfico), o que a lei diz, o limiar entre o permitido e o proibido, não estão bem definidos, deixando quem habita nesse espaço completamente a mercê de uma violência sem limites.

Como assinala Nascimento: “a estrutura de exceção que permite perceber a abertura e a presença do campo é modulável, é capaz de reciclar-se e adaptar-se a distintas situações, sofrer metamorfoses, encontrar formas diversas em contextos diversos” (2016, p. 23). Nesse sentido, é preciso atenção para identificar tais locais e suas possíveis metamorfoses<sup>40</sup>. Podemos observar que as democracias contemporâneas estão recheadas desses dispositivos biopolítico; de forma que a exceção pode se apresentar como dimensão política (de ordem internacional amigo-inimigo; campos de concentração: Guantánamo; ditaduras; medidas provisórias), policial (com redes de espionagem global realizadas por Estados de Direito), econômica (como a crise econômica de 2008, os confiscos de poupanças, etc.), higienista (com doentes potencialmente perigosos) e étnica (populações migrantes, refugiados, etc.). A exceção constitui-se, portanto, uma ameaça permanente para todos aqueles que se opõem à ordem estabelecida. Nesse sentido, é essencial que possamos identificar os locais que produzem o surgimento desse estatuto político do homem nas sociedades contemporâneas.

Por esta via, acreditamos que os relatos de pessoas que vivem ou viveram em condições de minimização do seu valor são fontes ricas e demonstram, através de suas palavras, o que significa habitar um campo, descrevendo as suas características. Observemos a seguinte letra de música: “Navio negreiro navegou matou pela

---

<sup>40</sup> No artigo “A senzala brasileira enquanto campo biopolítico”, Nascimento e Nogueira tentam mostrar “como a escravidão e a senzala realizaram, antes do nascimento dos campos do século vinte, a conversão do homem em recurso biológico, em vida nua, na ondulação da fina linha de mão dupla que se estende, e sempre retorna, da biopolítica à tanatopolítica” (2015, p. 88-89). Nesse sentido, a senzala pode ser considerada um “ancestral do campo biopolítico” que, por sua vez, fornece fortes indícios para supor que o campo não surge apenas no nosso século. Em um outro artigo sobre o mesmo tema, denominado “A exceção colonial brasileira: o campo biopolítico e a senzala” (2016), o mesmo autor nos traz à luz o que poderíamos pressupor como a primeira aparição do campo biopolítico na modernidade através da análise do espaço da senzala. Nas suas análises, a senzala surge com a mesma estrutura do conceito de campo biopolítico desenvolvido por Agamben. Ela, assim como o campo, é um espaço de exposição sem medida à violência e à morte. Em tal espaço, o senhor de escravos era o soberano. Na senzala, realizava-se o espaço da exceção soberana. Dessa forma, as senzalas (e seus espaços correlatos na antiguidade) podem ser mais um ponto de apoio em defesa de Agamben ao constatar a biopolítica como algo que perpassa as raízes da cultura política do Ocidente. A senzala, nesse cenário, surge como o possível primeiro lugar da localização do campo na modernidade. Porém, ela não é o único. Como indica Nascimento: “a presença e a abertura do espaço do campo é modulável e sofre metamorfoses” (2016, p. 21).

cor/Depois da senzala tortura é na favela/Hitler morreu, mas tô no gueto judeu da nova era/Da catapulta armadura ao míssil tomahawk/Sempre se buscou a paz, mas através da morte [...]” (Facção Central, *O homem estragou tudo*).

A ascensão dos campos como lugar da exceção não é traduzida apenas em textos filosóficos ou a partir de análises sobre as estatísticas realizadas pela ONU ou órgãos competentes. As letras da banda de rap brasileira “Facção Central” revelam em muitos sentidos a condição humana de vida sem valor em que se encontram cotidianamente os moradores das grandes periferias, não só as brasileiras, mas de todo o mundo. Elas revelam a condição paradigmática de *homo sacer* em que se encontram as pessoas que habitam esse local. Em uma outra letra do mesmo grupo podemos ler:

Aqui é facção direto do campo de extermínio/Testemunha da carnificina, embaixo da chuva de tiro/Amor impossível diabo guia o destino/Me põe no latrocínio da puta de conversível/Pro porco de farda me abater igual um rato/Troca meu corpo decapitado por um abono no salário/(...) Queria ser terrorista com o apetite do Bin Laden/Pra jogar no congresso 6 aviões da Varig/E me vingar pelas crianças sem escola em São Paulo/Os velho no lixão disputando comida com rato/Aqui pra ter a cesta biológica básica/Só caindo do avião da ONU tipo na África/Dão motivo pra disparar/Ak no banqueiro pra no ano ter 300 no cativeiro/Enquanto o casal de Pajero paga 80 no camarão/A mãe põe a filha no puteiro pra trazer a refeição/Só no B.O. falsificado diminui os homicídio pra SP Auschwitz (Facção Central, *São Paulo – Auschwitz versão brasileira*).

Tal temática é tratada em diversas letras de músicas que retratam a cultura advinda das grandes periferias, em particular no Brasil. Essas letras revelam o testemunho das pessoas que vivem nas condições jurídico-política do campo. Nesse sentido, o seu testemunho visa denunciar a condição humana diminuída pelo fato desses indivíduos se encontrarem numa situação de abandono, existindo, assim, numa relação de *bando* perante ao Estado. Além de demonstrar as condições das vidas que habitam as grandes periferias, as vilas e grandes centros urbanos, tais letras comprovam, através do testemunho dos compositores, que o campo, tal como exposto por Agamben, é a marca registrada ou o *nómos* das favelas. Com isso, o campo passa a não ser localizado apenas em Auschwitz ou nas obras dos Estados totalitários do novecentos. O campo se estende às favelas, aos locais em que ainda são realizados trabalhos escravos e aos lugares em que milhares de pessoas no mundo contemporâneo são mortas – seja de fome, de doenças que facilmente poderiam ser curadas ou evitadas, seja pela arbitrariedade da força policial estatal, etc. – sem que se cometa homicídio.

Nesse sentido, quando Giorgio Agamben afirma que o campo é o novo *nómos* da modernidade, isso significa dizer que as estruturas básicas que operam na

modernidade e na era contemporânea são as estruturas do campo, ou seja, a exclusão inclusiva que permitiu ao regime nazista produzir um genocídio em grande escala é a mesma que produz os genocídios das pessoas que são pobres, negras, imigrantes, aprisionados, refugiadas, etc. Tal situação revela a existência concreta de um estado de exceção permanente dentro do Estado dito Democrático de Direito.

O *USA Patritc act*, como vimos, apresenta-se como um dos tantos espaços da presença virtual dos campos que surgem contemporaneamente com a prerrogativa de salvar a vida e proteger a nação a partir da suspensão de direitos. No caso do *Patriotc Act*, a suspensão dos direitos dos imigrantes deixa um espaço vazio para a vontade soberana decidir.

Em uma entrevista dada ao “El país”<sup>41</sup>, Agamben nos relata o fato de que hoje todo cidadão é considerado um terrorista virtual pelos aparatos de segurança nacionais. Como diz o pensador:

El estado de excepción era un dispositivo provisional para situaciones de peligro. Hoy se ha convertido en un instrumento normal de gobierno. Con la excusa de la seguridad frente al terrorismo, se ha generalizado. La excepción, por eso se llamaba estado de excepción, es norma. El terrorismo es inseparable del Estado porque define el sistema de gobierno. Sin el terrorismo, el sistema actual de gobierno no podría funcionar. Hay dispositivos como el control de las huellas digitales, o que te escaneen en los aeropuertos, que se implantaron para controlar a los criminales y ahora se aplican a todos. Desde la perspectiva del Estado, el ciudadano se ha convertido en un terrorista virtual. De lo contrario, no se explica el cúmulo de cámaras que nos vigilan en todas partes. Somos tratados como criminales virtuales. El ciudadano es un sospechoso, numerado, como en Auschwitz, donde cada deportado tenía su número”. Y lo más grave: “Después de Auschwitz, el presente”. Con algo a no perder de vista: el estado de excepción de los campos es el mismo que impera en los que se organizan para los refugiados.

Nesse sentido, os cidadãos se apresentam, nas democracias contemporâneas, como um suspeito que precisa ser vigiado vinte quatro horas pelas várias câmeras que compõe as metrópoles “seguras” do primeiro mundo. E aqueles que, por algum motivo, sejam considerados uma ameaça para a ordem vigente, para a paz pública, ou a coesão do Estado, podem ser interditados ou eliminados sem que qualquer responsabilidade recaia sobre o Estado.

No artigo “As periferias brasileiras como espaços de exceção”, França e Rigon evidenciam que

---

<sup>41</sup> ARROYO, Francesc. Giorgio Agamben: “El ciudadano es para el Estado um terrorista virtual” In: El País. Disponível em: [http://cultura.elpais.com/cultura/2016/04/19/babelia/1461061660\\_628743.html](http://cultura.elpais.com/cultura/2016/04/19/babelia/1461061660_628743.html) Acesso em 06/12/2016.

Nesses espaços de exceção, os direitos constitucionais fundamentais são suspensos e a vida nua exposta à violência de policiais, tanto a serviço da segurança pública, quanto pela atuação em milícias e grupos de extermínio; além disso, acreditamos que a caracterização da vida nua não se dê somente por estas hipóteses de suspensão da tutela jurídica, mas também pelo fato destes jovens serem mortos – agora não diretamente pelo Estado – em disputas de poder entre facções e organizações envolta do controle do tráfico de drogas e outras ilicitudes, justamente por serem abandonados diante da Lei (2014, p. 214-215).

Nesse sentido, a reflexão agambeniana de que a exceção vem se tornando regra no mundo contemporâneo e transformando nossas vidas em “vida nua” encontra sua comprovação no olhar atento ao funcionamento da sociedade através de seus dispositivos de controle. A exceção coloca nossa vida em uma situação de exclusão inclusiva com a norma, deixando-nos em uma zona de anomia criada pela suspensão dos direitos que revela a matéria originária da *práxis* política contemporânea: a vida nua.

Por esta via, na perspectiva de Agamben, a exceção é o dispositivo biopolítico originário que captura a vida pela exclusão e a exclui na captura. O campo consiste na localização tanto geográfica quanto demográfica da exceção. A dimensão soberana do poder não foi superada pela biopolítica moderna nem abolida pelo moderno Estado de Direito. A biopolítica está na origem do poder soberano e persiste de modo operativo na atualidade na figura jurídico-política da exceção. O que os tempos modernos esperavam de seu Estado, e o que esse Estado fez, de fato, em grande escala, foi uma liberação dos homens para o desenvolvimento das forças produtivas sociais, para a produção comum de mercadorias necessárias para uma “vida feliz”. Com efeito, o Estado moderno precisa lidar com uma tensão paradoxal na sua relação com a vida humana. O Estado se constituiu como “Estado de Direito”, garantindo os direitos fundamentais de todos os cidadãos, porém ele encontra-se contaminado com a lógica do utilitarismo biopolítico. Esta tensão faz do Estado um espaço jurídico-político paradoxal que ora serve para proteger os direitos, ora instrumentaliza a vida em favor próprio ou em benefício do mercado. A biopolítica que surgiu da lógica utilitária e instrumental da vida humana provocou esse efeito não previsto e paradoxal. Tornou a vida (*zoé* e *bíos*, pois já não é mais possível distinguir uma da outra) uma categoria política. Na modernidade, cada vez mais, a política se faz em nome da vida, por isso se torna, cada vez mais, biopolítica.

Do mesmo modo, o campo se define como o espaço implícito e não formal em que o controle opera como tecnologia eficiente de governo biopolítico das pessoas e

populações. A vida que entra no campo cai num espaço anômico onde se encontra exposta à total violação na mais absoluta impunidade. Nesse sentido, afirma Agamben, onde ocorre a aparição de um poder soberano que decreta a exceção, ou o aparecimento de uma zona de indistinção entre o início e o fim de um ordenamento, estamos virtualmente diante de um campo. Como diz Nascimento, sempre que for possível visualizar “por sobre um aquário a cultura da vida nua, e do contingente estado de exceção, nos encontramos virtualmente diante de um campo. Toda vez que a estrutura da vida nua é reproduzida, estamos diante de um campo” (2012, p. 200).

No campo não existe delito, pois toda violação da vida é inimputável, já que ela se encontra numa zona anômica de todo direito. No campo vigora a condição paradigmática do *homo sacer*. Nele, a vida está capturada pela exclusão, excluída através da inclusão num espaço de indistinção entre permitido e proibido. O objetivo do campo é conseguir o controle total dos que nele se encontram produzindo assim a radicalidade da experiência de controle da biopolítica. O campo revela o nexo essencial entre totalitarismo e biopolítica, pois nele a decisão sobre a excepcionalidade deixa de estar relacionada a uma situação concreta de uma ameaça externa e tende a se converter em regra. O campo consiste na materialização máxima do estado de exceção permanente no qual vida nua e norma ingressam em um limiar de indistinção.

## Considerações finais

O objetivo principal do presente estudo foi contribuir para o esclarecimento da concepção de biopolítica de Giorgio Agamben a partir da análise de quatro noções fundamentais, em torno das quais se articula a reflexão do autor sobre a politização da vida, quais sejam: o poder soberano, o estado de exceção, a vida nua e o campo. Levamos a termo uma reconstrução conceitual do diagnóstico crítico de Agamben sobre o dispositivo jurídico-político que, simultaneamente, protege e ameaça a vida humana na cultura ocidental-europeia. Esperamos que o percurso de nossas análises tenha explicitado como se unem e se entrecruzam, no conceito agambeniano de biopolítica, as reflexões sobre a soberania, a exceção, a vida nua (sobretudo na figura de seu portador, o *homo sacer*) e o campo (enquanto paradigma de governo nas sociedades contemporâneas).

Como delimitamos inicialmente, o escopo desta dissertação não abarca todo o projeto filosófico *Homo Sacer*, restringindo-se ao exame dos aspectos mais centrais da obra *O Poder Soberano e a Vida Nua e Estado de Exceção*, recorrendo também a alguns outros escritos do autor que contribuíram para os propósitos específicos deste trabalho. Portanto, nossas análises se detiveram somente no exame do modo como Agamben formula o seu conceito de biopolítica a partir do entrecruzamento dessas supracitadas noções essenciais que revelam o estatuto da vida humana entre o poder do direito e da política. Analisando o princípio da soberania e seu elo com o dispositivo da exceção, expusemos de que modo, para Agamben, desde suas origens greco-romanas – encontrando sua saturação na modernidade – o direito e a política se encontram assentados em uma relação de captura excludente ou exclusão inclusiva com a vida natural, fazendo emergir a vida nua e o campo como paradigma biopolítico das sociedades contemporâneas.

Procuramos explicitar de que modo a vida humana foi inscrita nos mecanismos do poder estatal, fazendo do aparato jurídico-político um cálculo sobre a vida e, concomitantemente, um modo de promover a sua descartabilidade como vida nua. Vimos que o antigo princípio da soberania não foi abandonado pela biopolítica moderna e não foi abolido pelo Estado de Direito, uma vez que Agamben evidencia o quanto a biopolítica está na origem do poder soberano, persistindo operativamente na atualidade na figura jurídico-política da exceção. Vimos que o estado de exceção é o dispositivo por meio do qual o poder soberano captura a vida, vinculando e abandonando, ao



mesmo tempo, a vida nua à estrutura jurídico-política do Estado. Nossas análises buscaram mostrar o quanto o conceito de biopolítica elaborado por Agamben consiste em um frutífero instrumento de análise ou uma esclarecedora chave hermenêutica para a reflexão contemporânea sobre a lógica do poder, a genealogia do governo e o significado da política no mundo moderno. A ênfase deste estudo foi exclusivamente o diagnóstico biopolítico do presente elaborado por Agamben, no qual o conceito de biopolítica está centrado na politização da vida biológica. Analisamos de que modo Agamben pensou a associação entre o domínio político e a animalização do homem a partir das lacunas deixadas pelas investigações de Arendt e Foucault. Examinamos a relação entre a organização soberana dos corpos e o estado de exceção. Procuramos esclarecer de que forma Agamben pensa a politização da vida nua e a produção do *homo sacer* como a instituição de um poder de decisão sobre a vida digna e indigna de ser vivida, a vida que, *abandonada*, está inserida em uma inclusão que a exclui do direito e da política. Vimos em que medida a vinculação da vida natural na ordem estatal torna a vida nua o centro das intervenções políticas na modernidade. E, enfim, apresentamos e discutimos a noção biopolítica de “campo” como *nómos* secreto ou matriz velada da biopolítica nas sociedades contemporâneas, isto é, o espaço da pura exceção no qual se decide incessantemente sobre o valor e o desvalor da vida e no qual a biopolítica se reverte continuamente em espaço da tanatopolítica.

Nesse sentido, esta pesquisa buscou ser, antes de tudo, um esforço de organização interpretativa das linhas gerais de ordenação da noção de biopolítica de Agamben, evidenciando de que modo foi somente quando o *poder soberano* surgiu com a capacidade de decretar a *exceção*, produzindo uma zona de indistinção entre início e fim do direito, que a *vida nua* pode surgir como vida exposta a morte violenta e a sua localização foi possível de ser encontrada nos *campos* revelando a *biopolítica* ocidental.

Analisamos de que forma, ainda que a biopolítica não se apresente propriamente como uma invenção da era moderna, ela adquire sua forma mais acabada a partir do surgimento dos Estados totalitários do século XX, fazendo-se presente, contudo, também nos Estados democráticos de direito. Vimos que os usos demasiados dos estados de exceção pelo poder soberano provocaram a criação de zonas anômicas que banalizaram a vida, esvaziando a condição humana dos sujeitos que habitam tais espaços. Esse movimento de captura excludente da vida pelo direito, como já vimos, atua de forma a trazer a vida para dentro de um ordenamento jurídico tornando-a um instrumento para as ações do Estado. Nesse sentido, afirma Barbosa: “a matriz teórica

de legitimação da política do presente se pauta em uma mitologia dicotômica quase simplória: normalidade e exceção. O critério de tal exceção é a própria normalidade e a ela sempre se reporta” (2012, p. 153). Assim, o direito que defende é o mesmo que ameaça, a biopolítica que cuida da vida é a mesma que provoca a sua morte.

Como bem observa Nascimento:

Há situações supostamente anormais, embora não sejam tão esporádicas assim, que exigem a adoção de medidas que contrariam o direito vigente na normalidade, a fim de conservar o sistema e a sua normalidade. Sendo uma técnica de governo, é uma técnica entre outras que podem ser utilizadas segundo o discernimento daquele que aplica a técnica, no caso, daqueles que estão no exercício do governo. Os procedimentos técnicos se justificam por serem as faces mais materiais de uma arte ou ciência, no caso, da capacidade de dirigir para a consecução de finalidades eleitas, da ciência de governo ou da arte da política. Sendo uma técnica, está sempre à mão como recurso disponível. O problema aí é que a técnica da deflagração do estado de exceção faz tábula rasa da constituição jurídica estatal, justamente do que sustenta e legitima o próprio governo, do que o vincula juridicamente ao desejo de uma nação soberana. Além disso, a deflagração do estado de exceção supera os obstáculos de limitação do poder instituído, descerrando as vias para todo tipo de violência. O estado de exceção permite a suspensão de direitos e garantias consagrados constitucionalmente, direitos e garantias muitas vezes frutos de um grande esforço histórico e amparados por cláusulas pétreas, isto é, por cláusulas que se destinariam a permanecer longamente no tempo até o momento em que uma outra ordem constitucional fosse desejada. Com a vantagem de fazê-lo com escólio em um instituto do próprio direito, mantendo-se sempre a imagem de um estado jurídico pleno (2016, p. 21).

Com tal percurso investigativo, assinalamos de que forma a reflexão de Agamben sobre o nexos existente entre poder político e vida nua se articula em torno desses quatro aspectos estruturantes: poder soberano, estado de exceção, vida nua e campo. Buscamos, desse modo, evidenciar a relevante contribuição que o pensamento de Agamben oferece para o diagnóstico crítico da racionalidade política nas sociedades contemporâneas, aprimorando nossa compreensão sobre as novas formas do poder na modernidade tardia.

Vemos que o diagnóstico crítico elaborado por Giorgio Agamben não nos apresenta um cenário otimista e animador no qual caminhamos para uma vida feliz e um mundo mais igualitário através das democracias contemporâneas e as suas conquistas. Ao contrário, evidencia-se de que modo estamos hoje expostos a uma violência tão sem precedentes e, ao mesmo tempo, tão cotidiana e trivial. Segundo o pensador italiano, uma análise cuidadosa da política ocidental revela sua base biopolítica, porém variando a sua intensidade com o passar dos séculos e encontrando sua forma consumada ou sua saturação nas atividades desenvolvidas durante os grandes Estados totalitários dos

novecentos e as grandes guerras mundiais, mas atravessando as democracias contemporâneas.

Embora Agamben seja considerado um filósofo pessimista em relação ao cenário político atual, é inegável que suas análises revelam o quanto as democracias realmente existentes estão baseadas em uma racionalidade instrumental não preocupada com a emancipação do homem de sua mera condição de *zoé*, mas sim, ao contrário, fazendo da vida natural o centro de suas intervenções políticas. A história da política ocidental parece-nos, e com maior vigor no mundo contemporâneo, uma busca incessante pelo *bíos* da *zoé*. Talvez uma das mais importantes tarefas realizadas pelo pensamento político agambeniano seja levar inteligibilidade aos acontecimentos que, a princípio, são tão difíceis de compreender, promovendo, muitas vezes, incômodos que nos cortam a palavra, como é o caso dos campos de concentração, das condições minimizadas dos refugiados, dos moradores de favelas, etc.

Nesse sentido, nosso estudo se fixou em diagnosticar o cenário político pensado por Agamben, sem enveredar por caminhos que buscassem uma possível solução para o cenário nada animador tanto da condição humana quanto da atuação política. Acreditamos que a compreensão de tal cenário já envolve um empenho significativo tanto de quem escreve como também de quem lê. Desta forma, tentar explorar as possíveis soluções pensadas por Agamben exige um esforço a ser iniciado em outro trabalho de pesquisa.

O projeto filosófico *Homo sacer* nos fornece uma relevante contribuição para a compreensão das relações do poder com a vida humana. Contudo, o termo “poder” não significa imediatamente e necessariamente um domínio negativo, normalizador e opressor de utilização e extermínio da vida. Essa é apenas uma forma de direcionamento de nossa potência, isto é, de nossa possibilidade de ser e de agir. Podemos também potencializar a vida no sentido ético orientado pela alteridade, pela capacidade de agir e questionar as reduções instrumentais e as concepções naturalistas que reduz a vida ao mero viver natural. Essa potência ética é uma prática de resistência aos dispositivos de controle porque cria formas de vida, modos de subjetivação ou formas de existência escolhida e não reduzidas à normatização e captura da vida. O poder como potência ética da vida se exprime na expressão forma-de-vida, pela qual Agamben indica a vida que jamais deve ser separada de sua forma. Ela contém em si todas as possibilidades de potências da vida, todos os modos de vida. A vida nua surge como uma vida em oposição as formas-de-vida, ela é o esgotamento das possibilidades da vida, uma vida

sem potência. Ela é a condição negativa das múltiplas formas-de-vida, em outras palavras a vida nua é uma vida separada de suas formas e reduzida a mera vida biológica pela existência de um poder soberano.

Barbosa nos adverte que, ao lermos a obra de Agamben, precisamos estar sempre atentos para o seguinte aspecto:

Talvez uma das advertências que atravessam os textos biopolíticos de Agamben é a de que separa uma “vida nua” da vida humana, a voz da linguagem (tratar do ser humano como o vivente que possui a linguagem), a natureza da cultura, o humano do inumano etc., revela-se, teoricamente, um exercício de metafísica e, politicamente, uma arriscada transposição à catástrofe (2012, p. 29)

Nesse mesmo sentido, a vida nua não é uma instancia pré-cultural, mas sim uma produção concreta do poder soberano incluída no interior da fundação do Estado moderno. Ou seja, a vida nua produzida pelo estado-nação não é *bíos* e nem *zoé*, mas sim algo que se situa no limiar dos dois, produzindo uma zona de indiscernibilidade entre um e outro. A obra *Meios sem fins: notas sobre a política*, publicada originalmente em 1996, dialoga diretamente com as questões presentes no *Homo sacer I: poder soberano e vida nua*, na medida em que Agamben se dedica a pequeno ensaio acerca das formas-de-vida. Nela podemos ler:

Uma vida, que não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver. O que significa essa expressão? Define uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente *feitos*, mas sempre e primeiramente *possibilidades* vida, sempre e primeiramente potência. Comportamentos e formas de viver humano nunca são prescritos por uma vocação biológica específica nem atribuídos por uma necessidade qualquer, mas, por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o próprio viver. Por isso – isto é, enquanto é um ser de potência, que pode fazer e não fazer, conseguir ou falhar, perder-se ou encontra-se –, o homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade, cujo a vida é irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Porém, isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (2015, p.13-14).

Desse modo, as formas-de-vida aparecem na filosofia de Agamben como uma vida orientada para a felicidade. Como algo que surge após “a emanção em relação a todo tipo de soberania” (BARBOSA, 2012, p.41). O conceito forma-de-vida é pensado por Agamben como uma potência, como uma vida que possui em si a impossibilidade de ser isolada em uma vida, a impossibilidade de se tornar vida nua.

Esta “vida feliz” não poderia, porém, nem ser a “vida nua” pressuposta pela soberania, tampouco a vida sacra ligada à “estranheidade impenetrável da ciência” e da biopolítica de mercado modernas. Ao contrário, uma “vida

satisfatória” integral, forma-de-vida, absolutamente profana, que atingiu a perfeição de sua própria potência e de sua própria comunicabilidade, sobre a qual soberania, econômica e o direito não teriam mais a possibilidade de capturar (BARBOSA, 2012, p. 43).

Barbosa ainda nos ressalta que os conceitos de forma-de-vida e de vida nua estão localizados em uma problemática ontológica, revelando um dos traços marcantes da filosofia agambeniana, a saber: a passagem de argumentações ontológicas para reflexões políticas (e vice-versa), naquilo que o filósofo italiano chamaria de “limiares ambíguos entre ontologia e política” (2012, p.44). Com isso, a discussão entre formas-de-vida e vida nua é uma discussão sobre as potências da vida. Para dizer com Agamben:

Apenas se eu já não estou sempre e somente em ato, mas sou entregue a uma possibilidade e a uma potência, apenas se, nas minhas vivências e nos meus entendimentos, estão sempre em jogo o viver e o entender eles mesmos – ou seja, se há, nesse sentido, pensamento –, então uma forma de vida pode torna-se, em sua própria fatcidade e coisalidade, *forma-de-vida*, na qual nunca é possível isolar algo como uma vida nua (2015, p. 19).

O presente estudo procurou mostrar em que medida a vida nua se apresenta, na reflexão de Agamben, como o resultado e a expressão do entrecruzamento entre estado de exceção e poder soberano. Ela constitui o objeto referente imediato da soberania que, pela ação do poder soberano, eliminou as potências da vida. A forma-de-vida seria uma vida orientada para felicidade, uma vida que não poderia ser reduzida pela potência do não. Como vimos, o poder político que conhecemos sempre se fundou na separação da vida nua do contexto das formas de vida. As análises de Agamben revelam que “a vida aparece, assim, originariamente no direito, somente como uma parte contrária de um poder que ameaça de morte” (2015, p. 15). O autor chega a essa definição através da análise de uma expressão jurídica técnica do direito romano: *vitae necisque potesta*. Essa antiga expressão do direito romano revela, para o filósofo italiano, que o direito de vida e de morte do *pater* é a racionalidade por trás do poder soberano que captura a vida dos cidadãos.

Segundo Agamben, a superação da vida nua capturada pela estrutura biopolítica pode se dar pela a criação de uma nova política, a *política por vir*, que não se assente no poder soberano. Esta *política que vem*, envolve uma nova relação do homem com o poder que não pode ser baseada no *pater potesta*, no poder que o pai tem de decidir sobre a vida e morte do filho. Nesse sentido, a *política por vir* é, antes de tudo, uma política da profanação, da restituição do uso da *pólis* como um lugar comum dos homens.

Seguindo Honesko, acreditamos que

O intento fundamental de um pensamento sempre resvala na sua própria possibilidade. Pensar além do já pensado, buscar um caminho *potencial* para o pensamento parece ser a única justificativa e possibilidade. Se a política contemporânea não vai bem, não é o caso de se clamar por ataduras e medicamentos já utilizados; não se trata de pensar *novas* possibilidades de se utilizar *velhos* conceitos, desgastados, que nada explicam, mas sim que requerem explicações ulteriores. Pensar o novo para além do já pensado é a tarefa de um *pensamento que vem*. (2007, 181)

Com isso observamos que o pensamento político de Agamben nos surge como alertas de incêndios a partir dos quais nos são apresentados as estruturas e os principais focos que podem permitir que a realidade e a radicalidade de Auschwitz venham a nos assombrar com as mesmas forças que surgiram no auge das grandes guerras. Nesse sentido, acreditamos que, entender o pensamento e o cenário biopolítico de Agamben em sua completude, envolve compreender que o conceito de biopolítica surge no nexó entre poder soberano, exceção, vida nua e campo. A biopolítica ilumina a racionalidade dos campos de concentração, de extermínio, de trabalho escravo e de todos os locais nos quais a vida se encontra ameaçada de morte violenta e a mercê de um poder soberano que não conhece limites.

## Referências:

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2013.

\_\_\_\_\_. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Homo Sacer: poder soberano e vida nua I*. Trad. Henrique Burgo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. *Meio sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2013.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e testemunha*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *O reino e a glória. Por uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo Sacer, II, II*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Hannah Arendt e a Biopolítica: distinção e indistinção entre mundo e vida*. Princípios, v. 19, p. 181-207, 2012.

AMITRANO, Georgia. *O paradoxo do homo sacer: entre o abandono e o bando*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, [S.l.], n. 23, p. 78-92, July 2014. ISSN 2317-806X. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/74747>>. Acesso em: 05 oct. 2016.

ARENDT, Hannah. *Condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*, trans. Roberto Raposo São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. introd. e notas M. da Gama Cury, Brasília: Editora UnB, 1999.

ARROYO, Francesc. *Giorgio Agamben: “El ciudadano es para el Estado um terrorista virtual”* In: El País. Disponível em: [http://cultura.elpais.com/cultura/2016/04/19/babelia/1461061660\\_628743.html](http://cultura.elpais.com/cultura/2016/04/19/babelia/1461061660_628743.html) Acesso em 06/12/2016.

BARBOSA, Jonnefer Francisco. *Formas e políticas da vida*. Kínesis (Marília), v. 1, p. 105-123, 2009.

\_\_\_\_\_. *Limiares da política e do tempo na filosofia de Giorgio Agamben (TESE)*. São Paulo: PUC/SP, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Mágia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984. Tradução, apresentação e notas: Sergio Paulo Rouanet.

\_\_\_\_\_. *Para uma crítica da violência*. In: Escritos sobre mito e linguagem. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Editora 34/Duas cidades, 2011.

BRAUN, Kathrin. Biopolitics and temporality in Arendt e Foucault. In: Time and Society, v. 16, nº1, 2007, pp. 5-23.

CASTRO, Edgardo. *Acerca de la (no) distinción entre bíos y zoé*. INTERthesis (Florianópolis), 2013a.

\_\_\_\_\_. *Animales políticos: el tempo da la vida y la politicidad del hombre*. Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume I, nº I, 2013b.

\_\_\_\_\_. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CORREIA, Adriano. *La política occidental es cooriginariamente biopolítica? Agamben frente a Foucault e Arendt*. Revista observaciones filosóficas, v. 8, p. 01, 2009.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. *Biopolítica e direitos humanos*. Revista Profanações, Ano 1, n.1, p. 22-37, Jan/Jun. 2014.

\_\_\_\_\_. *Os umbrais do humano: o homem como dispositivo biopolítico e o animal contemporâneo*. Prisma Jurídico, Universidade Nove de Julho. Brasil. vol. 9, núm. 2, julio-diciembre, 2010, pp.307-326.

DELEUZE, Gilles. *Post-Scriptum; sobre sociedade de controle*. Conversações. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DUARTE, André de Macedo. *De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica*. In: Ricardo Timm de Souza; Nythamar Fernandes de Oliveira. (Org.). Fenomenologia hoje III - Bioética, biotecnologia, biopolítica. 1ed. Porto Alegre: Editora da PUCRS, 2008, v. 3, p. 63-87.

\_\_\_\_\_. *Poder soberano, terrorismo de Estado e biopolítica: fronteiras cinzentas*. Belo Horizonte. Terrorismo de Estado Vol. 1 (2013) Disponível em : [http://works.bepress.com/andre\\_duarte/47/](http://works.bepress.com/andre_duarte/47/) acesso em 11 de agosto de 2016.

\_\_\_\_\_. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUBREUIL, Laurent. *De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre zôê et bíos*. Labyrinthe, 22, 2005 (3), publicado on line el 22 de julio del 2008.



D'URSO, Flavia. *Perspectivas da soberania em Giorgio Agamben*. Revista Profanações, Volume 3, n. 1, p. 109-132, jan/jul. 2016. <http://labyrinththe.revues.org/1033>.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos: Biopolítica y filosofía*. Trad. Carlos R. M. Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

\_\_\_\_\_. *Vida biológica y vida política*. Revista Pléyade 12. julio - diciembre 2013/ pp. 15-33.

FINLAYSON, James. “*Bare Life*” and Politics in Agamben’s Reading of Aristotle. In: The Review of Politics, University of Harvard, 72, 2010, pp. 97–126.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2015.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território e população*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins. Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir*. Nascimento da prisão 3ª ed., Rio de Janeiro, Vozes, 1984.

FRANÇA, Leandro Ayres; RIGO, Bruno Silveira. *As periferias brasileiras como espaços de exceção: um genocídio cotidiano pela violência policial*. Profanações, v. 1, p. 197-218, 2014.

FUENTES, Juan José. *Vida, natalidad y libertad en Hannah Arendt: Objeciones a ciertas lecturas biopolíticas del pensamiento arendtiano*. In: ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política, N.º 44, enero-junio, 2011, 239-255.

KIRSCHBAUM, Saul. *Carl Schmitt e Walter Benjamin*. Cadernos de filosofia Alemã 8, p. 61-84, 2002.

LYOTARD, François. *O pós-moderno explicado as crianças*. Trad. Tereza Coelho, 2ª ed., Lisboa, Publicações dom quixote, 1993.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris: Aditions Métailié, 1992.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *A exceção colonial brasileira: o campo biopolítico e a senzala*. Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), v. 28, p. 19-35, 2016.

NASCIMENTO, Daniel Arruda; NOGUEIRA, Patrick Farias. *A senzala brasileira enquanto campo biopolítico*. Profanações, v. 2, p. 84-96, 2015.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Animalização, despolitização e biopolítica sob a influência dos argumentos de Giorgio Agamben*. Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), v. 23, p. 20-36, 2013.

\_\_\_\_\_. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. (TESE). Campinas, SP : UNICAMP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital. Ensaio de vida política*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

RUIZ, Castor Bartolomeu. *O advento do social: leituras biopolíticas em Hannah Arendt*. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4432&secao=392](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4432&secao=392) Acesso em 29/11/2016.

SCHMITT, Carl. *La dictadura*. Trad. José Díaz García. Revista de Occidente Bárbara de Braganza, 12. Madrid, 1968.

\_\_\_\_\_. *O conceito do político*. Trad. Alvaro L. M. Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Teologia política. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania*. In: A crise da democracia parlamentar. (trad. Inês Iohbauer). São Paulo: Scritta, 1996.

ZAVALA HYDE, Carlos, “*La polémica entre Benjamin y Schmitt en el Homo Sacer de Agamben*”, V Jornadas de Filosofia Política, Universitat de Barcelona, 17-20 de noviembre de 2008.