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

DANIGUI RENIGUI MARTINS DE SOUZA

ESTADO DE EXCEÇÃO COMO PRODUÇÃO DA VIDA NUA EM GIORGIO AGAMBEN

Natal, RN

Janeiro de 2022

DANIGUI RENIGUI MARTINS DE SOUZA

ESTADO DE EXCEÇÃO COMO PRODUÇÃO DA VIDA NUA EM GIORGIO AGAMBEN

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

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto.

Natal, RN

Janeiro de 2022

DANIGUI RENIGUI MARTINS DE SOUZA

ESTADO DE EXCEÇÃO COMO PRODUÇÃO DA VIDA NUA EM GIORGIO AGAMBEN

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia

Tese aprovada em __/__/____.

BANCA EXAMINADORA:

_____

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

_____

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

_____

Prof. Dr. Antônio Basilio Novaes Thomaz de Menezes (UFRN) Membro Interno

_____

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

_____

Prof. Dr. Pedro Hussak (UFRRJ) Membro Externo

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Souza, Danigui Renigui Martins de.
Estado de exceção como produção da vida nua em Giorgio Agamben / Danigui Renigui Martins de Souza. - Natal, 2022.
327f.

Tese (doutorado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2022.
Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto.

1. Biopolítica - Tese. 2. Estado de exceção - Tese. 3. Vida nua - Tese. 4. Messianismo - Tese. 5. Forma-de-vida - Tese. I. Alves Neto, Rodrigo Ribeiro. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA CDU 342.76

Elaborado por Heverton Thiago Luiz da Silva - CRB-15/710

AGRADECIMENTOS

A realização da presente tese de doutoramento não seria possível sem o auxílio e incentivo fundamental dado por algumas pessoas. Por isso, gostaria de agradecer aos meus pais por terem proporcionado às condições necessárias para o desenvolvimento de meus estudos desde as séries de formação inicial, na rede básica de ensino, até a conclusão do doutorado. Sem esse auxílio dificilmente seria possível dedicar tantos anos à vida acadêmica.

Agradeço ao professor Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto pelas orientações recebidas desde o início do nosso vínculo, ainda no mestrado, e sobretudo por sua leitura sempre atenta da presente pesquisa - mesmo estando demasiado atarefado com os cuidados necessários aos seus filhos gêmeos que recentemente vieram ao mundo.

Agradeço aos apontamentos dados na qualificação dessa tese advindos dos professores Dr. Daniel Arruda Nascimento e Dr. Sérgio Luiz Rizzo Dela-Sávia, que na defesa foram somados aos apontamentos do Dr. Pedro Hussak e Dr. Antônio Basílio contribuindo para aumentar a consistência argumentativa e metodológica do trabalho.

Agradeço a Priscila Novais por mais uma vez ser paciente diante da falta de tempo ao seu lado para que pudesse me dedicar aos estudos e à redação desse texto. Espero, em breve, recompensá-la.

Agradeço novamente a Priscila Novais e Gabriel Neves pela leitura e revisão atenta do presente texto, permitindo que a tese fosse lida, inicialmente, por mais de duas pessoas (eu e Rodrigo), corrigindo falhas que não fui capaz de observar durante a redação.

Por fim, agradeço a secretaria do PPGFIL (Programa de Pós-Graduação em Filosofia), por meio de Thiare Pacheco, Ellen Santos e Scarlath Duarte, pelas resoluções das burocracias, dos precedimentos de qualificação e defesa de tese, e dos demais problemas que surgiram durante o processo de doutoramento.

Che cosa sarebbe un Dio al quale non si rivolgessero né preghiere né sacrifici? E che cosa sarebbe una legge che non conoscesse né comando né esecuzione?

Giorgio Agamben, *Quando la casa brucia*

O que seria um Deus a quem nem orações nem sacrifícios foram dirigidos? E o que seria uma lei que não conhecesse nem comando nem execução?

Giorgio Agamben, *Quando a casa queima*

RESUMO

O presente estudo busca mostrar de que modo o estado de exceção, tal como pensado por Giorgio Agamben, consiste em um paradigma de governo contemporâneo capaz de produzir zonas de anomia que capturam a vida e despolitiza os indivíduos, bem como de apontar como as estruturas do messianismo podem sugerir a inteligibilidade necessária para construção de uma possível teoria do estado de exceção que falta as ciências jurídicas. Esta pesquisa visa ampliar e aprimorar as discussões teóricas das obras do referido filósofo, buscando mostrar de que forma a exceção produz uma zona de anomia a partir da qual as vidas são capturadas numa exclusão e excluídas na captura. Isso produz um sujeito (construído corpo a corpo com os dispositivos) destituído de toda sua potência política e reduzido a uma única forma de vida, a vida nua, àquela que pode ser explorada como um objeto e ceifada sem que quem a elimine cometa algum crime passível de punição. Para isso, realizamos no primeiro capítulo um breve percurso que visa esclarecer o método de pesquisa arqueológico utilizado pelo filósofo italiano enfatizando que suas pesquisas visam encontrar o ponto de insurgência dos fenômenos capaz de explicar o seu objeto de estudo. No segundo capítulo realizamos uma reconstrução acerca do significado do conceito de biopolítica a partir de uma discussão sobre a politização da vida e de como esse processo revela a captura de uma vida que não deveria pertencer à esfera política. No capítulo seguinte, são apresentados os dois autores que são as matrizes essenciais, segundo Giorgio Agamben, para se pensar o estado de exceção: Carl Schmitt e Walter Benjamin. No quarto capítulo, apresentamos o modo como o filósofo italiano compreende o estado de exceção, quais são suas possíveis raízes e quais motivos o levam a classificá-lo como um paradigma de governo a partir do qual é produzido a vida nua. No quinto e último capítulo, analisamos os chamados textos pandêmicos tendo em vista as polêmicas que suas publicações suscitaram no Brasil e sugerindo que uma leitura mais proveitosa desses textos deve ser realizada a partir de um pensamento que medita, que indaga acerca dos significados das nossas ações – nesse momento aproveitamos para esclarecer alguns pontos de incompreensão da filosofia do pensador italiano, por parte de alguns de seus leitores, e salientamos que o filósofo italiano escreve acerca da pandemia num contexto diferente do nosso e que, por isso, suas teses não podem e nem devem ser aplicadas às singularidades da realidade brasileira. Finalizamos o capítulo apresentando aquilo que consideramos ser as possíveis rotas de fugas apontadas pelo pensador italiano para uma política por vir. Isso é feito a partir de uma análise "ateológica" de conceitos teológicos (como o messianismo e o tempo messiânico) e de como os monges cenobitas podem representar uma forma-de-vida que não se permite ser capturada pelas instâncias do direito. Nesse sentido, os conceitos teológicos trabalhados por Agamben devem ser lidos a partir da tentativa da formulação de uma teoria da exceção que falta e que não pode existir nas ciências jurídicas.

Palavras-chaves: Biopolítica. Estado de exceção. Vida nua. Messianismo. Forma-de-vida.

ABSTRACT

This study seeks to show how the state of exception, as thought by Giorgio Agamben, consists of a paradigm of contemporary government capable of producing zones of anomie that capture life and depoliticize individuals, as well as pointing out how the structures of the Messianism may suggest the intelligibility necessary for the construction of a possible theory of the state of exception that the legal sciences lack. This research aims to expand and improve the theoretical discussions of the works of this philosopher, seeking to show how the exception produces a zone of anomie from which lives are captured in an exclusion and excluded in capture. This produces a subject (constructed body-to-body with the devices) deprived of all its political power and reduced to a single form of life, the bare life, to one that can be exploited as an object and mowed down without anyone who eliminates it committing any crime punishable. For this, in the first chapter, we carried out a brief journey that aims to clarify the method of archaeological research used by the Italian philosopher, emphasizing that his researches aim to find the point of insurgence of phenomena capable of explaining his object of study. In the second chapter, we reconstruct the meaning of the concept of biopolitics from a discussion on the politicization of life and how this process reveals the capture of a life that should not belong to the political sphere. In the following chapter, the two authors who are the essential matrices, according to Giorgio Agamben, for thinking about the state of exception are presented: Carl Schmitt and Walter Benjamin. In the fourth chapter, we present how the Italian philosopher understands the state of exception, what are its possible roots and what reasons lead him to classify it as a government paradigm from which bare life is produced. In the fifth and final chapter, we analyze the so-called pandemic texts in view of the controversies that their publications aroused in Brazil and suggesting that a more fruitful reading of these texts must be carried out from a thought that meditates, that inquires about the meanings of our actions. – at this point, we take the opportunity to clarify some points of misunderstanding of the philosophy of the Italian thinker, on the part of some of his readers, and we emphasize that the Italian philosopher writes about the pandemic in a different context from ours and that, therefore, his theses cannot and nor should they be applied to the singularities of the Brazilian reality.We end the chapter by presenting what we consider to be the possible escape routes pointed out by for a policy to come. This is done from an “atheological” analysis of theological concepts (such as messianism and messianic time) and how the cenobite monks can represent a way of life that does not allow itself to be captured by the legal authorities. In this sense, the theological concepts worked by Agamben must be read from the attempt to formulate a theory of exception that is missing and cannot exist in the legal sciences.

Keywords: Biopolitics. State of exception. Bare life. Messianism. Life-form.

SUMÁRIO

Introdução, 11

1. Arqueologia como modelo de pesquisa em Giorgio Agamben, 20

2. Biopolítica: a politização da vida, 34

2.1 *Bíos* e *zoé*: a indistinção produtora da politização da vida, 38

2.2. Quando nasceu o conceito de biopolítica?, 44

2.2.1. O que o Leviatã nos revela acerca da política ocidental?, 56

2.2.2. Do fazer viver e deixar morrer para o fazer viver e deixar morrer: as mudanças na dinâmica do poder, 64

2.2.3. Entre Hannah Arendt e Michel Foucault, 70

2.3. A biopolítica como co-originária a política ocidental: biopolítica ou política?, 75

2.4. Biopolítica e tanatopolítica: as duas faces da mesma moeda, 82

2.4.1. Crise permanente: o campo como nomos do espaço político em que vivemos, 82

2.4.2. Dispositivos: *oikonomia*/*dispositivo*, 88

3. Por uma teoria da soberania e da exceção: entre a Filosofia, o Direito e a Teologia, 97

3.1. Carl Schmitt: entre o soberano e a exceção, 104

3.1.1. Teoria do decisionismo: uma crítica ao pensamento liberal, 116

3.2. A exceção explica mais que o caso normal: a predileção pelos casos extremos de Carl Schmitt e Walter Benjamin, 124

3.3. Walter Benjamin: o soberano barroco, a *reine gewalt* e o real estado de exceção, 130

3.3.1. Direito, exceção e história, 133

3.4. Diálogos: entre Carl Schmitt e Walter Benjamin, 151

4. Giorgio Agamben e o estado de exceção, 160

4.1. *Necessitas legem non habet*, 173

4.2. *Iustitium* como paradigma da exceção, 176

4.3. A exceção e a vida, 184

4.3.1. O soberano e a vida nua: ou da busca da origem do dogma da sacralidade da vida, 186

4.4. O campo como paradigma de governo, 199

4.4.1. Homo sacer contemporâneo, 209

5. Apontamentos de uma política por vir, 219

5.1. A pandemia no mundo, 219

5.2. Em busca da serenidade, 225

5.3. Giorgio Agamben e os textos pandêmicos, 234

5.3.1. A medicina como religião, 245

5.3.2. Acerca do medo, 250

5.4. O caso Agamben: Seria Agamben um defensor da extrema-direita, neoliberal e negacionista?, 258

5.4.1. Agamben e a possível legitimação dos discursos da extrema-direita brasileira, 262

5.4.2. A academia brasileira discute Agamben, 265

5.4.3. Exercício de futurologia?, 270

5.5. A solução messiânica, 275

5.5.1. Interpretações das duas Torás, 280

5.5.2. Paulo: a divisão da divisão, 287

5.6. A vida e a regra na altíssima pobreza, 297

5.6.1. *Forma vitae*, 303

Considerações finais, 312

Referências, 316

Introdução

Os estudos sobre o Estado de exceção e as teorias da exceção adquirem uma crescente importância no contexto político-filosófico contemporâneo, recebendo cada vez mais atenção de diversos pensadores, desde o início da década de 90. Uma das grandes contribuições originais para o desenvolvimento e aprimoramento dessa discussão crítica reside no pensamento do filósofo italiano Giorgio Agamben. Segundo o pensador, a era moderna se apresenta como o espaço por excelência da exceção, encontrando nas duas grandes guerras mundiais um laboratório de aperfeiçoamento desse dispositivo que acabou se tornando o paradigma de governo contemporâneo.

Para Agamben, a era moderna e a contemporânea são marcadas pelo desenvolvimento em larga escala do que ele chamou de "biopolítica". Contudo, apesar desses períodos demarcarem o desenvolvimento da biopolítica, eles não são considerados pelo italiano como momentos originários de seu surgimento. Uma das novidades trazidas pela sua reflexão, em face da genealogia da biopolítica de Michel Foucault, reside justamente no fato de que Agamben não demarca o surgimento da politização da vida a partir da era moderna, mas sim como uma espécie de fantasma oculto ou o segredo que atravessa toda a história da política ocidental. De todo modo, seu desenvolvimento ocorreu de forma decisiva na modernidade por meio de uma grande proliferação de dispositivos de captura da vida.

"A política ocidental é cooriginariamente biopolítica", afirma Agamben (2017, p. 124). Se para Foucault, apenas hoje o homem é "um animal, em cuja política, sua vida de ser vivente está em questão" (2015, p. 154-155), Agamben não distingue substanciais mutações de exercício do poder. Desde sua origem, o simples viver, objeto do biopoder, é o fundamento da política e o é enquanto vida nua, vida capturada pelo poder político na modalidade específica da exceção. A esfera política se constitui, de fato, rechaçando a vida natural (como na antiga distinção grega entre *bíos* e *zoé*) ou transformando-a em vida política, politizando-a (biopolítica moderna) (Cf. BAZZICALUPO, 2017).

Como veremos, a biopolítica pode ser entendida como políticas que visam capturar a vida tornando-a dócil e eficiente para a gestão dos interesses dos Estados ou grandes corporações. Ao desenvolver a sua teoria da biopolítica, Agamben encontra no dispositivo da exceção a principal estrutura da racionalidade política ocidental. Segundo

o autor, “as áreas por excelência da biopolítica moderna: [são] o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos” (AGAMBEN, 2010, p. 12). Ambos, tanto os campos quanto os Estados totalitários do Novecentos, possuem a exceção como mecanismo que dá realidade ao seu funcionamento.

Desse modo, compreender a política ocidental como cooriginariamente biopolítica permite a Agamben defender que a exceção sempre foi a forma que conduziu a racionalidade dos governos ao longo dos séculos, inclusive nos próprios regimes democráticos que surgem com a formação e a consolidação dos chamados Estados de Direito. Por esse motivo, entender a concepção de biopolítica do pensador italiano permitirá trazer luz a afirmação da exceção tornar-se paradigma de governo. Além disso, compreender o funcionamento do dispositivo de exceção permitirá também conferir luz à racionalidade implícita nos processos de dessubjetivação dos sujeitos, transformando-os em seres no qual sua capacidade de reflexão (essencialmente o pensamento meditativo, aquele que realiza uma fuga da razão instrumental) e atuação política são obliterados em razão da manutenção da sobrevivência.

Nesse sentido, em uma época na qual o corpo biológico e a vida dos indivíduos ocupam um lugar central e decisivo nos cálculos e nas estratégias do Estado, a exceção apresenta-se como um importante dispositivo biopolítico de controle sobre os viventes. Seguindo os rastros deixados pelo pensamento de Walter Benjamin e Carl Schmitt, Agamben pretende analisar a era moderna como aquela em que a exceção se torna regra, vigorando como forma de governo predominante. Nesse cenário, as democracias atuais e os Estados de Direito cada vez mais se valem de tecnologias e da lógica da exceção para suspender direitos de pessoas e grupos considerados perigosos para a ordem social, econômica e política. A exceção se torna, cada vez mais, um dispositivo de governo, uma técnica de gestão e controle social que exerce um poder de decisão sobre as vidas que merecem viver e as que merecem morrer. Desse modo, um dos nossos objetivos com a presente pesquisa consiste em evidenciar de que forma, na exceção, instaura-se o ideal biopolítico do governo absoluto da vida, tornando os sujeitos que habitam o seio do Estado meros espectadores desprovidos de reflexão e resistência ao biopoder nas democracias espetaculares.

Por esta via, o escopo de nossa pesquisa consiste em realizar uma investigação aprofundada do conceito de estado de exceção na obra do filósofo italiano, sendo não apenas um recenseamento ou mera reconstrução analítica de conceitos, mas uma discussão e um esforço de interpretação das consequências desse conceito para o

enfrentamento do problema contemporâneo da política ou para a compreensão das novas formas de poder no cenário político hodierno. A interrogação que move e norteia o presente estudo pode ser formulada nos termos das seguintes indagações: *qual o significado e a importância central do conceito de estado de exceção no pensamento de Agamben? De que forma a exceção se tornou permanente no mundo contemporâneo e quais são as suas implicações enquanto paradigma de governo? Como a pandemia pela Covid-19 pode ser compreendida dentro do cenário político construído pelo filósofo? Como nos tornamos tão passivos em relação aos dispositivos de controle? E quais são as possíveis saídas dessa complexa estrutura que é o estado de exceção?* Trata-se de contribuir para a ampliação e o aprimoramento do universo de explorações da obra de Agamben, buscando mostrar de que forma a exceção produz uma zona de anomia a partir da qual as vidas são capturadas numa exclusão e excluídas na captura produzindo um sujeito – construído corpo a corpo com os dispositivos – destituído de toda sua potência política e reduzido a uma única forma de vida, a vida nua, àquela que pode ser explorada como um objeto e ceifada sem que quem a elimine cometa algum crime passível de punição.

Portanto, nosso propósito consiste em evidenciar de que forma o estado de exceção, enquanto paradigma de governo contemporâneo, produz zonas de anomia que capturam a vida e despolitizam os indivíduos. Desse modo, analisamos a pandemia de Covid-19 como um momento capaz de demonstrar como a racionalidade governamental não conhece outro modo de tratar as crises que não seja por meio do estado de exceção, colocando a vida dos indivíduos numa complexa e perigosa relação de gestão e de controle. Discorremos também acerca do que ficou conhecido no Brasil como "O caso Agamben", defendendo a hipótese de que, para uma melhor compreensão dos textos pandêmicos do italiano, precisamos levar em consideração as influências de Heidegger na construção de um pensamento meditativo. Assim, sugerimos que a leitura dos textos publicados por Agamben durante a pandemia devem ser observados como um alerta contra a alienação dos indivíduos que constantemente aceitam o estado de exceção sem investigar as suas possíveis consequências para um curto e longo prazo. As saídas para tal cenário são apresentadas a partir das interpretações que Agamben realiza dos conceitos teológicos, essencialmente do messianismo e do tempo messiânico, evidenciando a necessidada da produção de uma vida que não possa ser capturada pela esfera jurídica. Além disso, apontamos que Agamben compreende o messianismo como uma possível

teoria para o estado de exceção que atualmente é inexistente e que não pode ter sua origem a partir das ciências jurídicas.

Durante a realização do nosso estudo tivemos como obras bases os nove livros que compõem o projeto filosófico de Giorgio Agamben denominado *Homo Sacer – 1. Homo Sacer: poder soberano e vida nua* (1995); [volume I]; 2.1. *Estado de Exceção* (2003); [volume II, 1]; 2.2. *Stasis: guerra civil como paradigma político* (2015); [volume II, 2]; 2.3. *O sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento* (2008); [volume II, 3]; 2.4. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* (2007); [volume II, 4]; 2.5. *Opus dei: arqueologia do ofício* (2012); [volume II, 5]; 3. *O que resta de Auschwitz* (1998); [volume III]; 4.1. A*ltíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida* (2011); [volume IV, 1]; 4.2. *O uso dos corpos* (2014). [volume IV, 2].

Para aqueles que não possuem familiaridade com o projeto de Agamben, é necessário destacar que os volumes não foram publicados de forma linear, demonstrando a existência de pelo menos duas formas de abordagem e de leitura das obras. Uma pela ordem de publicação (as quais podem ser observadas entre parênteses) e outra pela ordem adotada no frontispício de cada edição (as quais podem ser observadas entre os colchetes). Essa ordem espaçada de publicações corresponde ao movimento do pensamento de Agamben. O seu método de investigação é marcado, constantemente, por um "abandono" de uma questão para depois retorná-la com um novo uso mediante as forças da contingência. Não há uma preocupação de abordagem linear, por isso seus estudos conduzem para os mais variados campos de pesquisa nos quais o italiano não se exime de entrar. A forma espaçada das publicações também revela a dificuldade de tratar o problema da política ocidental.

Como será observado ao longo da leitura do presente trabalho, os volumes da série *Homo Sacer* não são suficientes para uma compreensão mais precisa dos conceitos políticos agambeniano. Embora componham, sem sombra de dúvidas, o núcleo duro da problemática política, é necessário recorrer algumas vezes a textos que orbitam o seu projeto, como é o caso, por exemplo, de *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos* – para compreender os significados do conceito de messianismo e tempo messiânico; ou a ensaios como *O messias e o soberano: o problema da lei em Walter Benjamin*, em sua coleção de ensaio e conferências denominada *A potência do pensamento*, para compreensão do papel do messias no tempo kairológico. Acreditamos que a inobservância de alguns desses textos que orbitam o projeto é, por determinadas vezes, a fonte de críticas injustas ao pensador italiano.

Outro ponto que chamamos a atenção é para as influências (essencialmente a de Heidegger, como propomos no último capítulo) e o método de pesquisa adotados pelo pensador italiano, denominado de "arqueologia". Uma compreensão correta do método arqueológico proposto por Agamben é de fundamental importância para evitarmos um pré-conceito com as suas análises e consequentemente a ingrata acusação de uma espécie de generalização dos conceitos de vida nua e de estado de exceção. Por esse motivo, dedicamos o primeiro, e curto capítulo, a *Arqueologia como modelo de pesquisa em Giorgio Agamben*. Tal capítulo pretende esclarecer ao leitor que a arqueologia se diferencia das demais formas de pesquisa por percorrer a história a contrapelo, no sentido de não ser possível situar o objeto de estudo a partir de uma simples relação de origem histórica, mas sim de observá-lo a partir de seu ponto de insurgência. Desse modo, a arqueologia proposta por Agamben possui a capacidade de abrir um novo possível no presente. Além disso, compreender a arqueologia como modelo de pesquisa significará compreender o que significa se mover na história e estudá-la a partir dos paradigmas e das assinaturas que abrigam a inteligibilidade de nossa era.

O presente trabalho encontra-se dividido em cinco capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *Arqueologia como modelo de pesquisa em Giorgio Agamben*, discorrremos acerca do método de pesquisa utilizado pelo filósofo italino no intuito de esclarecer como Agamben aborda, estuda e desenvolve os problemas que são de seu interesse. No segundo capítulo, denominado de *Biopolítica: A politização da vida*, descreveremos como o processo de politização da vida foi algo essencial para o surgimento do que hoje chamamos de biopolítica. Em um primeiro momento, voltaremos aos gregos antigos no intuito de entender o par conceitual *bíos* e *zoé* para, em seguida, fazermos uma reconstrução histórica acerca da utilização do conceito de biopolítica destacando as matrizes organicista, antropológica e naturalista. Após esse momento, observaremos como a leitura (uma "iconologia filosófica") que Agamben realiza acerca do frontispício do *Leviatã* de Hobbes nos revela algo essencial sobre a relação existente entre povo, soberano e biopolítica. Em seguida, passaremos para as análises e interpretações deixadas por pensadores como Michel Foucault, Hannah Arendt e, finalmente, Giorgio Agamben. O intuito deste capítulo é discutir como o conceito de biopolítica revela um processo de captura da vida transformando-a em um objeto a ser gerido pelos dispositivos de poder e culminando com a produção da vida nua através de uma exclusão inclusiva (ou inclusão exclusiva) provocada pela exceção soberana. Finalizamos esse capítulo apresentando uma compreensão mais geral de Agamben da

biopolítica, lendo-a a partir da relação biopolítica-tanatopolítca, dando início a uma discussão acerca dos dispositivos, evidenciando os seus significados e destacando a exceção como principal dispositivo biopolítico na concepção do italiano.

No terceiro capítulo, intitulado *Por uma teoria da soberania e da exceção: entre a Filosofia, o Direito e a Teologia*, realizamos a reconstrução das teses de Carl Schmitt acerca do estado de exceção, evidenciando a importância da exceção para a manutenção do Estado e do Direito em casos de necessidade. Evidenciamos também a importância de pensadores como Joseph de Maistre, Donoso-Cortês e Jean Bodin, por meio de suas concepções jurídicas e teológicas, que influenciaram o pensamento de Schmitt para construir sua teoria do decisionismo como principal característica do soberano. A segunda parte do capítulo é dedicada a Walter Benjamin, essencialmente a caracterização do soberano barroco como aquele que deve ao máximo evitar o estado de exceção e a discussão realizada no ensaio *Crítica do poder: crítica da violência* que revela o fato do poder estatal retirar suas bases a partir de uma violência que é mantenedora e instauradora de direito. Além disso, destacamos também o aspecto teológico de Benjamin a partir da sua crítica à violência (com a *reine gewalt*) e da sua concepção das teses presentes em *Sobre o conceito história* que defendem a necessidade de um tempo messiânico e a destruição das relações de poder tal como conhecemos hoje. Tal capítulo é destinado para o entendimento de como Walter Benjamin e Carl Schmitt caracterizam o estado de exceção. Como é público, o desenvolvimento do conceito de exceção de Schmitt e de Benjamin foram elaborados em textos que resultaram do diálogo entre os pensadores. Na tentativa de encontrar o comum e o incomum entre o pensamento de Schmitt e Benjamin, será possível compreender em que medida Agamben é herdeiro das reflexões schmittianas – o soberano como aquele que decide sobre a exceção – e das benjaminianas – o estado de exceção em que vivemos é na verdade regra geral.

No quarto capítulo, intitulado de *Giorgio Agamben e o Estado de exceção como paradigma de governo*, seguimos com Agamben mapeando historicamente o desenvolvimento do conceito de estado de exceção e seus usos a partir de nomenclaturas diferentes em determinados momentos históricos e em determinadas culturas em que ele surgiu. Tal reconstrução visa mostrar que a depender da Constituição (romana, francesa, inglesa, italiana, etc.) a exceção pode ter um significado diferente podendo ser representada como estado de sítio, estado de necessidade e estado de exceção, cada qual com especificidades e usos diferentes, entretanto contemporaneamente essas fronteiras tem se apagado. Além disso, ressaltamos junto a Agamben que o estado exceção deve ser

compreendido a partir do paradigma do *iustitum* e não da ditadura. Tal compreensão pretende afirmar que aqueles que se dedicaram a pensar o estado de exeção a partir do paradigma da ditadura (essencialmente Schmitt e os herdeiros das interpretações schmittianas) não foram capazes de compreender a complexidade desse fenômeno. Ainda nesse capítulo também mapeamos a figura do *homo sacer*, evidenciando as suas características no antigo direito romano, essencialmente a característica da sacralidade que coloca aquele condenado sacer numa zona de indicernibilidade com relação ao valor de sua vida. Ao final apresentamos algumas figuras (modernas e contemporâneas) que partilham do mesmo paradigma do *homini sacri*.

No quinto e último capítulo, intitulado *Apontamentos de uma política por vir*, analisamos os textos publicados por Agamben durante a pandemia. Selecionamos e denominamos de pandêmicos os textos que foram publicados de 26 de fevereiro de 2020 a 11 de novembro de 2021. Tal escolha se deu pelo fato de acreditar que tais textos possuem o núcleo central das críticas realizadas pelo italiano acerca das medidas médico-sanitárias e jurídico-políticas adotadas para o combate do vírus. A realização dessa escolha foi necessária pelo fato de Agamben ainda continuar publicando acerca da pandemia, entretanto acreditamos que seus escritos mais recentes ainda devem seguir a mesma linha crítica dos quais selecionamos. Neste capítulo, sugerimos que a leitura dos textos pandêmicos deve ser realizada a partir de um pensamento que medita tal como elaborado por Heidegger em *Serenidade*. Acrescentamos também que é necessário levar em consideração o lugar do qual Agamben fala, ou seja, do velho continente, que possuem diferenças singulares com o Brasil. Desse modo, um copiar e colar das teses do italiano na realidade brasileira é no mínimo desconsiderar essas diferenças e as suas particularidades. Contudo, tal fato foi realizado por alguns que tentaram responder os seus textos pandêmicos produzindo críticas que vão desde um possível uso inflacionário de sua teoria, do estado de exceção como regra, para explicação dos fenômenos da política, sendo, por exemplo, acusado de defender o negacionismo, o anticientificismo e até mesmo, por incrível que pareça, de ser neoliberal. Algo que não corresponde com a verdade expressa em seus textos pandêmicos e nem em suas obras anteriores. Acreditamos que Agamben é nesses textos um verdadeiro provocador que chama o seu leitor a realizar uma reflexão meditativa, e não um pensamento técnico, acerca da condição dos homens na pandemia e no pós-pandemia. Ainda nesse capítulo, desenvolvemos os caminhos propostos por Agamben para construção de uma nova política que não permita que a vida possa ser individualiza numa vida nua, ou seja, uma

política que não possa reproduzir a relação existente entre poder soberano e vida que existe no estado de exceção como regra. Nessa via, o conceito de messianismo e de tempo messiânico são essenciais para compreender a possibilidade de saída dos homens da condição de alienação produzida pelos dispositivos que capturam a vida. A partir de uma leitura "ateológica" da teologia, Agamben nos mostra como conceitos teológicos podem nos ajudar a compreender os espaços de saída para uma política por vir. Desse modo, o italiano realiza uma leitura do messianismo como uma possível teoria para o estado de exceção, uma vez que este não pode ser teorizado pela esfera jurídica. Desse modo, sugerimos que a leitura que Agamben realiza acerca do messianismo deve ser observada a partir da relação com a lei e com a potência da produção de uma forma-de-vida, ou seja, de uma vida que não pode ser separada de sua forma. Tal forma pode ser encontrada na vida dos *fratres minores* que serve como um *exemplum* e não deve ser reduzida apenas a uma leitura religiosa, mas sim como um espaço para uma nova relação com o poder que funda uma nova política e uma nova comunidade.

Por fim, assim como Agamben recorda do texto benjaminiano *A vida dos estudantes* (BENJAMIN, 2009), gostaríamos de recordar o texto *Estudante* (AGAMBEN, 2017) do filósofo italiano, para propor o lugar intencional que pretendemos colocar o presente trabalho. As análises desenvolvidas por Walter Benjamin acerca da vida dos estudantes berlinenses revelaram um cenário que a mais de meio século depois ainda continua representando a miséria no ambiente estudantil, seja pelo esvaziamento do significado da relação entre a ciência e a vida, ou seja pelo avanço daquilo que Agamben observou como a substituição paulatina do termo "estudo", que se mostra cada vez menos prestigiosa, pelo termo "pesquisa" nos documentos acadêmicos, e em especial na esfera das ciências humanas. A diferença entre os termos concerne ao fato de que "pesquisa" seria um termo mais adequado para o uso nas ciências naturais uma vez que remete a condição de girar em círculos (*circare*) sem ainda ter encontrado o seu próprio objeto de análise e por depender de uma infinidade de instrumentos técnicos capazes de realizarem medidas extremamente objetivas quando tal objeto é encontrado. Já o "estudo" (*studium*) designa etimologicamente o grau extremo de um desejo, e por sua vez já indica possuir um objeto definido. Nesse sentido, desejamos que o presente trabalho seja recebido pelo leitor como uma espécie de limiar entre "estudo" e "pesquisa" nunca acabado, ou seja, entre possuir um *animus* intenso de investigar um objeto já delimitado, mas que, ao mesmo tempo, deixar aberta novas possibilidades de interseção e interpretação a partir de outros objetos. Desse modo, desejamos em certo sentido, realizar um estudo que se

assemelha a forma como Agamben constrói seus textos, ou seja, trata-se de um trabalho com objeto e objetivos delimitados, porém as análises realizadas não devem ser lidas como diagnósticos finais e menos ainda como conclusões impassíveis de serem revisitadas, embora possamos acreditar que tais constatações possuem a potência de explicar e propor, ainda que incipientes, saídas para as difíceis aporias que nos colocam o estado de exceção tornado regra.

1. Arqueologia como modelo de pesquisa em Giorgio Agamben

A arqueologia repercorre a contrapelo o curso da história
Giorgio Agamben

É uma preocupação corrente nas palestras ministradas por Giorgio Agamben iniciar sua fala com uma explicação acerca do seu método de pesquisa. Provavelmente, essa preocupação tenha surgido a partir das críticas que seu pensamento vem ganhando ao longo dos anos e no desenvolvimento do projeto *Homo Sacer*. Dentre as várias críticas sofridas, se destaca a de realizar uma visão pessimista das democracias contemporâneas reduzindo-as a uma comparação com regimes totalitários ou estados de exceção. Além disso, Agamben também é acusado de generalizar os conceitos de campo, vida nua e de homo sacer aplicando-os a todos os cidadãos que vivem sob o aparelho ou o modelo jurídico-político ocidental de poder. Em algumas entrevistas[1] o pensador tentou esclarecer o fato de que tais leituras não compreenderam as teses expostas em sua obra. Por isso, assim como Agamben, acreditamos ser necessário, antes de um mergulho nas suas obras e de alguns de seus companheiros de diálogos, explicitamos o seu método de pesquisa, a arqueologia filosófica. Somente desse modo, compreendendo os significados da arqueologia e de sua forma de atuar por meio de paradigmas e assinaturas, podemos gerar uma compreensão mais clara sobre a interpretação agambeniana acerca do cenário contemporâneo, essencialmente o político e o jurídico.

Benjamim Brum Neto destaca acertadamente que é possível observar a arqueologia em ato em várias obras marcantes do pensador italiano. Inclusive, em algumas das obras o termo arqueologia é explícito e faz parte do título. Desse modo, devemos ler *Sacramento da linguagem* como uma arqueologia do juramento; *Opus dei*, como uma arqueologia do ofício/dever; *O reino e a glória*, como uma arqueologia da glória; *Uso dos corpos*, como uma arqueologia da ontologia; *O que resta de Auschwitz*,

[1] Destacamos duas entrevistas, ambas publicadas no sítio eletrônico da Boitempo. "A crise infindável como instrumento de poder: uma conversa com Giorgio Agamben". Disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2013/07/17/a-crise-infindavel-como-instrumento-de-poder-uma-conversa-com-giorgio-agamben/ Acesso em 15 jul. 2020. E "Agamben: a democracia é um conceito ambíguo". https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/. Acesso em 15 Jul. 2020.

como uma arqueologia que visa explorar os conceitos de arquivo e de testemunha; e *O que é contemporâneo*, como uma arqueologia voltada para o estudo do tempo presente. Esses são apenas alguns exemplos. O aspecto arqueológico é tão relevante que, em seu último livro da série *Homo Sacer* Agamben nomeia a totalidade de seu projeto como uma arqueologia política.

> A arqueologia da política que estava em questão no projeto Homo sacer não se propunha a criticar nem a corrigir esse ou aquele conceito, essa ou aquela instituição da política ocidental; tratava-se, sim, de rediscutir o lugar e a própria estrutura originária da política, a fim de trazer à luz o *arcanum imperii* que constituía, de algum modo, seu fundamento e que nela havia ficado, ao mesmo tempo, plenamente exposto e tenazmente escondido. (AGAMBEN, 2017, p. 295)

Se não levarmos em consideração que o trabalho realizado por Agamben é de uma arqueologia filosófica, corremos o risco de interpretá-lo de maneira equivocada e incorrer em alguns vícios interpretativos que poderemos observar, através de seus críticos, ao longo de nossa tese. Para não cair nessa armadilha, necessitamos traçar algumas linhas que nos explicam melhor como ocorre a operação do método arqueológico pelo pensador italiano. Porém, antes, é necessário perceber dois conceitos essenciais para esse método, os conceitos de paradigmas e assinaturas.

Segundo Agamben, o paradigma possui como função tornar inteligível um contexto histórico problemático mais amplo. Ele permite, como afirmou Thomas Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas*, estabelecer regras a partir de um exemplo. Nesse sentido, para o italiano,

> o paradigma é apenas um exemplo, um caso individual, que através de sua repetibilidade, adquire a capacidade de modelar tacitamente o comportamento e as práticas de pesquisa dos cientistas. O império da regra como cânone de cientificidade é substituído assim pelo paradigma, e a lógica universal da lei é substituída pela lógica específica e singular do exemplo. (2019, p.13)

Como exemplo, Agamben cita o *Panóptico*, de Jeremy Bentham, uma importante figura epistemológica, fortemente influenciadora do pensamento de Michel Foucault, que marca o limiar do universo disciplinar da modernidade para a sociedade de controle existente nos dias atuais. “Em suma, ele funciona como um paradigma em sentido próprio: um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui.” (AGAMBEN, 2019, p.21). É importante destacar que o panóptico, nas análises foucaultianas, não adquire o caráter de metáfora que tenta dar conta de explicar uma

realidade; uma vez que os paradigmas não devem ser compreendidos como metáforas, "[eles] não obedecem uma a lógica do transporte metafórico de um significado, mas àquela analógica do exemplo" (AGAMBEN, 2019, p. 22). Desse modo, é necessário perceber que:

> [...] o paradigma é um caso individual que é isolado do contexto do qual faz parte apenas na medida em que ele, exibindo a própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade é constituída por ele mesmo. Assim, dar um exemplo é um ato complexo, que supõe que o termo que serve de paradigma esteja desativado de seu uso normal, não para ser transferido para outro âmbito, mas, ao contrário, para mostrar o cânone daquele uso, que não é possível exibir de outro modo. (AGAMBEN, 2019, p. 22-23)

O procedimento que caminha por paradigmas é diferente do que caminha por indução e dedução. Os procedimentos que caminham por indução e dedução já estão consolidados na tradição e apresentam apenas visões dicotômicas do olhar para o mundo. Agamben cita Aristóteles afirmando que:

> é claro que o paradigma não funciona como parte em relação ao todo [*hõs méros pros hólon*], nem como um todo em relação à parte [*hõs hólon pros méros*], mas como parte em relação à parte [*hõs méros pros meros*], no caso em que ambos estiverem sob o mesmo, sendo um mais conhecido que o outro. (2019, p. 23-24)

A dedução parte do universal para o particular enquanto que a indução parte do particular para o universal. Já o paradigma surge como uma espécie de terceira via que vai do particular para o particular. Por isso, o paradigma se torna uma figura peculiar do conhecimento "[...] que não procede articulando universal e particular, mas parece residir no plano deste último" (AGAMBEN, 2019, p. 24). Agamben chama atenção para o fato de que, em Aristóteles, as observações em torno do paradigma não vão além dessas apresentadas, permanecendo o estatuto particular do conhecimento não questionado. "Aristóteles não apenas parece acreditar que o gênero comum preexiste aos particulares, mas que também o estatuto de 'maior cognoscibilidade' (*gnõrimõteron*), que é da ordem do exemplo, continua indefinido." (AGAMBEN, 2019, p. 24).

A posição dicotômica entre universal e particular encontrada nos procedimentos dedutivos e indutivos ganha uma nova possibilidade capaz de nos apresentar uma nova singularidade que não pode, e nem deve ser, reduzida a nenhum dos termos da dicotomia. Nesse caminho, Agamben assevera que o regime do discurso do paradigma não é a lógica,

mas sim a analogia. Enzo Melandri em seu livro *La linea e il circolo*[2], tratou de reconstruir essa discussão.

> Melandri mostrou que a analogia se opõe ao princípio dicotômico que domina a lógica ocidental. Contra a alternativa drástica 'ou A ou B', que exclui o terceiro, ela faz valer a cada vez seu *tertium datur*, seu obstinado 'nem A nem B'. Ou seja, a analogia intervém nas dicotomias lógicas (particular/universal; forma/conteúdo; legalidade/exemplaridade etc.) não para compô-las numa síntese superior, mas para transformá-las num campo de força percorrido por tensões polares, em que, exatamente como acontece num campo eletromagnético, elas perdem sua identidade substancial. (AGAMBEN, 2019, p. 25)

Assim, o terceiro que surge não deve ser confundido como uma espécie de síntese homogênea resultada das oposições definidas por uma lógica binária. "[...] o terceiro analógico é atestado antes de tudo pela desidentificação e pela neutralização dos dois primeiros, que agora se tornam indiscerníveis." (AGAMBEN, 2019, p. 25). Desse modo, a analogia, que é o princípio fundador da arqueologia, possui a capacidade de transformar as oposições e dicotomias. Na proposta de Melandri não se trata de eliminar um dos dois conteúdos, mas de uma transformação na forma de enxergar o problema para além da lógica binária.

Nesse cenário, o paradigma deve ser compreendido como um terceiro no qual

> o terceiro é essa indiscernibilidade, e ao tentarmos apreendê-lo através da cesuras bivalentes necessariamente nos chocamos com um indecidível. Nesse sentido, é impossível separar claramente num exemplo sua paradigmaticidade, seu valer para todos, do seu ser um caso individual entre os demais. Como num campo magnético, não estamos lidando com grandezas extensivas e escalares, mas com intensidades vetoriais. (AGAMBEN, 2019, p. 25).

Aceitar o paradigma envolve o "abandono sem reservas do par particular-geral como modelo de inferência lógica" (AGAMBEN, 2019, p. 27). Não é possível estabelecer regras gerais que preexistem aos vários casos individuais e aplicá-las a eles, "ao invés disso, é a mera exibição do caso paradigmático que constitui a regra, que enquanto tal, não pode ser nem aplicada nem enunciada." (AGAMBEN, 2019, p. 27). Nesse sentido, "o paradigma implica um movimento que vai da singularidade à singularidade e que, sem sair desta, transforma cada caso individual em *exemplar* de uma regra geral que nunca é possível formular *a priori*." (AGAMBEN, 2019, p. 28). Ele não se dá na relação entre cada objeto, nem é uma espécie de regra geral entre eles, mas é uma singularidade na qual

[2] Agamben realiza o prefácio, da segunda edição italiana dessa obra, com um texto intitulado *Archeologia di un'archeologia*.

sua exposição é capaz de revelar a inteligibilidade dos fatos. Agamben vai mais além ao afirmar que

> o círculo hermenêutico, que define o procedimento cognoscitivo das ciências humanas, só adquire seu sentido próprio na perspectiva do método paradigmático. Antes de Schleiermacher, Friedrich Ast já observara que, nas ciências filológicas, o conhecimento do fenômeno individual pressupõe o conhecimento do conjunto e, vice-versa, o conhecimento do conjunto pressupõe o dos fenômenos individuais. Ao fundamentar esse círculo hermenêutico na pré-compreensão como estrutura antecipadora existencial do *Dasein*, em *Sein und Zeit* [*Ser e tempo*], Heidegger tirou as ciências humanas dessa dificuldade, garantindo aliás o caráter 'mais original' do conhecimento delas. Desde então, o mote segundo o qual 'o importante não está em sair do círculo, mas em entrar nele de forma correta' tornou-se a fórmula mágica que permitia ao pesquisador transformar em virtuoso o círculo vicioso. A garantia era, contudo, menos tranquilizadora do que parecia à primeira vista. Se a atividade do intérprete sempre é precedida por uma pré-compreensão que lhe escapa, o que significa 'entrar no círculo de forma correta? ' Heidegger sugeriu que se trata de nunca deixarmos nos impor (*vorgeben*) a pré compreensão 'pelas circunstâncias e pela opinião comum', mas de 'elaborá-la a partir das próprias coisas'. Mas isso só pode significar – e o círculo parece assim se tornar ainda mais 'vicioso' – que o pesquisador deve ser capaz de reconhecer nos fenômenos a assinatura de uma pré-compreensão que depende da própria estrutura existencial deles. (2019, p. 34-35)

A aporia seria apenas solucionada se o círculo hermenêutico for considerado um círculo paradigmático. Pois, segundo Agamben, não há dualidade entre o fenômeno individual, isolado, e o conjunto. O conjunto só existe enquanto exposição paradigmática dos casos individuais. Desse modo, esclarece o pensador italiano, "[...] não há aqui, como em Heidegger, circularidade entre um 'antes' e um 'depois', pré-compreensão e interpretação; no paradigma a inteligibilidade não precede o fenômeno, mas está por assim dizer, 'ao seu lado' (*pará*)." (2019, p. 36).

As assinaturas também adquirem um papel importante na arqueologia de Agamben. Seguindo a tradição de Paracelso e sua obra *De natura rerum*, o filósofo italiano defende que todas as coisas no mundo possuem assinaturas. "Todas as coisas trazem um signo, que se manifesta e revela suas qualidades invisíveis [...]" (2019, p. 45). Por meio desses signos é possível ao homem conhecer cada coisa que foi assinada. A língua, nesse contexto, possui uma posição privilegiada sendo considerada a assinatura originária por meio da qual, na gênesis bíblica, Adão possuiu a capacidade de impor a cada coisa o seu devido nome. Adão é considerado por Paracelso como o primeiro *signator*, o primeiro que exerceu a arte da *signatura*. "A cada nome que saia da boca de Adão em Hebraico correspondiam a natureza e a virtude específica do animal nomeado." (AGAMBEN, 2019, p. 48). Desse modo, pelo fato da língua ser a assinatura originária, ela guarda uma semelhança com aquilo que é assinado e se revela como o cofre das

assinaturas. Daqui também surge a importância dos estudos filológicos sempre presentes nas obras de Agamben.

Nesse percurso, o italiano identifica uma relação de semelhança entre o significado dos objetos do mundo e as assinaturas que ele possui. Benjamin surge nessas análises como uma das figuras que influenciam o pensamento das assinaturas agambenianas. Seguindo as teses *Sobre o conceito de história* de Benjamin a partir de um olhar sobre as assinaturas é possível afirmar que

> o objeto histórico nunca é dado de forma neutra, mas é sempre acompanhado por um índice ou por uma assinatura, que constitui como imagem e determina e condiciona temporalmente sua legibilidade. O historiador não escolhe à toa ou de modo arbitrário seus documentos da massa sem fim e inerte do arquivo: ele segue o fio sutil e inaparente das assinaturas, que exigem, aqui e agora, sua leitura. E é justamente da capacidade de ler essas assinaturas, que por sua natureza são efêmeras, que depende, segundo Benjamin, o nível do pesquisador. (AGAMBEN, 2019, p. 104)

A assinatura possui a capacidade de arrancar seu objeto da cronologia linear e, ao mesmo tempo, o chamar para comparecer no momento do agora. Nesse sentido, o historiador "pode ler as assinaturas do tempo somente se não se colocar inteiramente no passado e não coincidir sem resquícios com o presente, mas mantendo-se, por assim dizer, na 'constelação' delas, isto é, no lugar exato das assinaturas" (AGAMBEN, 2019, p. 105-106). Cabe àquele que realiza a pesquisa ser capaz de se colocar na verdadeira condição de contemporâneo de seu tempo sem uma identificação completa com o presente (Cf. AGAMBEN, 2009)[3]. Para Agamben,

> qualquer pesquisa nas ciências humanas – e, em particular no âmbito histórico – tem necessariamente a ver com as assinaturas. Aprender a reconhecê-las e a manuseá-las corretamente é muito mais urgente para o pesquisador, uma vez que, em última análise, o bom resultado de suas investigações dependerá justamente delas. (2019, p. 108)

A arqueologia empreendida pelo italiano não renega os paradigmas nem as assinaturas, mas as adota como modo de fazer o pensamento avançar. Seguindo a afirmação de Kant em sua obra *Lógica* de que "qualquer filósofo constrói, por assim dizer, sua obra sobre as ruínas [*Aufden Trümmern*] de uma outra" (2019, p. 117), Agamben conceitua preliminarmente a arqueologia como uma ciência das ruínas,

[3] Lembremos que ser contemporâneo para Agamben significa não se encontrar preso a nenhum período histórico e inclusive não pertencer a uma relação de completa identidade com o tempo presente. Voltaremos nesse tema no final do segundo capítulo.

> uma ‘ruinologia’, cujo objeto, mesmo sem constituir um princípio transcendental em sentido próprio, nunca pode realmente se realizar como um todo empiricamente presente. As *archái* são o que poderia ou deveria ter se realizado e que poderá talvez um dia se realizar, mas que, por enquanto, só existem na condição de objetos parciais ou ruínas. Assim como os filósofos, que não existem na realidade, elas se realizam somente como *Urbilder*, arquétipos ou imagens originais. E ‘um arquétipo permanece tal só se não pode ser alcançado. Ele deve servir como uma cordinha para sinalizar a direção [*Richtschmur*]’. (2019, p. 117-118)

Seguindo outro grande pensador da história da filosofia, desta vez Foucault, no seu texto publicado originalmente em 1971 intitulado *Nietzsche, a genealogia e a história*, Agamben destaca a ideia de falta de homogeneidade que deve se encontrar presente em toda a prática autêntica da história. A genealogia surge então como uma possibilidade de olhar para a história não como algo que busca a *arché* que constitui o seu objeto, pois não é possível encontrar no início da história das coisas a identidade completamente preservada de sua origem. Desse modo, fazer genealogia nunca será partir em busca de uma origem e abandonar todos os demais acontecimentos da história. Fazer genealogia implica debruçar-se nas meticulosidades e nos casos dos inícios. Trata-se de utilizar a história para esconjurar a quimera da origem (Cf. FOUCAULT, 2005).

O que está em questão na genealogia é a evolução e a eliminação da origem. O italiano destaca que Franz Overbeck, foi antes de Nietzsche, o primeiro a perceber um estatuto heterogêneo nas pesquisas históricas:

> a identificação, em toda pesquisa histórica, de uma franja ou de um estrato heterogêneo, que não se situa em posição de origem cronológica, mas como alteridade qualitativa, se deve na realidade não a Nietzsche, mas ao teólogo que possivelmente foi o amigo mais lúcido e fiel de Nietzsche: Franz Overbeck. Overbeck chama de *Urgeschichte*, ‘pré-história’, essa dimensão com a qual toda pesquisa histórica deve necessariamente se confrontar. (AGAMBEN, 2019, p. 121).

Overbeck afirmava que a diferença existente entre história e pré-história é capaz de explicar o porquê da pré-história ocupar uma posição tão privilegiada. Todo fenômeno histórico é dividido entre *Urgeschichte* (pré-história) e *Geschichte* (história) que possuem conexão, porém não são homogêneas. Elas necessitam de metodologias diferentes. Por esse motivo “a pré-história não coincide simplesmente com o cronologicamente mais antigo.” (AGAMBEN, 2019, p. 122). O caráter fundamental que Agamben encontra em Overbeck é o fato de que a pré-história é compreendida como o momento de insurgência (*entstehungsgeschichte*) e não de, como pode ser sugerido à primeira vista, antiguidade. Citando Overbeck, Agamben afirma

> ela [pré-história] pode, aliás, ser muito jovem, e o fato de ser jovem ou velha não constitui, em todo caso, uma qualidade que lhe cabe de modo original. Essa qualidade se deixa perceber nela tão pouco quanto uma relação com o tempo caiba em geral à história. Mais do que isso, a relação com o tempo, que lhe cabe, só lhe é atribuída pela subjetividade do observador. Como a história em geral, também a pré-história não está ligada a um lugar particular no tempo. (2019, p. 122)

Tal noção é essencial para compreendermos o modo como Agamben transita pela história em busca de paradigmas e assinaturas capazes de nos fornecerem melhores estruturas para compreensão do nosso tempo. Segundo o italiano, "não apenas pré-história e história são diferentes e, ao mesmo tempo, conectadas, mas a própria eficácia histórica de um fenômeno está ligada a essa distinção." (2019, p. 124). Qualquer pesquisa histórica que for realizada necessita se confrontar com essa heterogeneidade inerente à própria investigação "na forma da crítica da tradição e da crítica das fontes, que lhe impõem cautelas especiais. A crítica não diz respeito apenas à particular antiguidade do passado, mas, acima de tudo, à maneira como ele foi construído numa tradição." (AGAMBEN, 2019, p. 124-125)

Para Agamben, a crítica da tradição e das fontes não lida com o início meta-histórico, mas com a própria estrutura da pesquisa histórica, ou seja, não se trata exclusivamente de uma *arché*, mas da estrutura própria da pesquisa. Sugerindo uma releitura do sexto parágrafo da obra de Heidegger *Ser e tempo* que leve em consideração essa perspectiva, Agamben afirma que "a célebre distinção entre 'história' (*historie*) e 'historicidade' (*Geschichtlichkeit*), que aqui é elaborada, não é nada de metafísico e tampouco implica simplesmente uma contraposição entre objeto e sujeito" (2019, p. 125-126). Segundo o italiano, ela apenas se torna inteligível quando colocada em relação ao seu contexto, ou seja, na distinção entre tradição e crítica das fontes.

Somente assim é possível produzir um regresso ao passado e um reacesso às fontes. Agamben ainda destaca que o conceito de "canonização", como relembra Overbeck, funciona como um dispositivo pelo qual a tradição é capaz de impedir o acesso às fontes. Além disso, há outras formas de impedir tal acesso.

> Um deles passa, na cultura moderna, pelos dos saberes que, definindo e regulando a ecdótica dos textos, transformam o próprio acesso às fontes numa tradição especial, ou seja, a ciência da tradição manuscrita. Se a filologia opera uma crítica necessária e saudável dessa tradição, ela não pode restituir *ipso facto* ao texto crítico que ela produz seu caráter de fonte, constituí-lo como ponto de insurgência. Mesmo quando é possível remontar, para aquém do arquétipo, ao autógrafo, o acesso ao caráter de fonte de um texto – isto é, à sua pré-história – necessita de uma operação ulterior. A fonte, entendida como

> ponto de insurgência, não coincide de fato com os documentos da tradição manuscrita, apesar de não ser obviamente possível acessar a fonte sem passar pela análise de primeira mão daquela tradição. Aliás, o contrário não é verdade: é possível ter acesso à tradição manuscrita sem ter acesso à fonte como ponto de insurgência (quem tem alguma familiaridade com a prática filológica corrente sabe que ela é, pelo contrário, a regra, enquanto o remontar da tradição manuscrita à maneira da *Urgeschichte* – o que implica a capacidade de renovar o conhecimento daquela tradição – é a exceção). (AGAMBEN, 2019, p. 127)

Agamben defende que não é possível um modo novo de fazer pesquisa sem colocar em questão a tradição, as fontes e o próprio sujeito histórico que acessa as duas anteriores. O que está em questão é o paradigma epistemológico de pesquisa. A arqueologia surge para o italiano como a possibilidade de saída para esse problema. Por esse motivo podemos chamar de arqueologia

> [...] aquela prática que, em toda investigação histórica, tem a ver não com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenômeno, e deve, portanto, se confrontar novamente com as fontes e com a tradição. E não pode encarar a tradição sem desconstruir os paradigmas, as técnicas e as práticas mediante as quais ela regula as formas de transmissão, condiciona o acesso às fontes e determina, em última análise, o próprio estatuto do sujeito cognoscente. O ponto de insurgência é aqui, então, a um só tempo, objetivo e subjetivo, situando-se, aliás, num limiar de indecidibilidade entre o objeto e o sujeito. Ele nunca é o surgir do fato sem ser também o surgir do próprio sujeito cognoscente: a operação sobre a origem é, ao mesmo tempo, uma operação sobre o sujeito. (AGAMBEN, 2019, p. 128)

Aquilo que a arqueologia procura alcançar "[...] não pode ser localizado na cronologia, num passado remoto, mas tampouco para além dela, numa estrutura meta-histórica temporal" (AGAMBEN, 2019, p. 132). Ela deve ser compreendida como uma *arché*, "mas uma *arché* que como em Nietzsche e em Foucault, não é repelida diacronicamente no passado, mas garante a coerência e a compreensibilidade sincrônica do sistema." (AGAMBEN, 2019, p. 132-133). Agamben nos lembra que o termo arqueologia também se encontrava ligado às pesquisas realizadas por Foucault, embora aparece discretamente nas *Palavras e as coisas*, possui um caráter decisivo:

> aqui, a arqueologia, diferentemente da história 'no sentido tradicional do termo', se apresenta como a busca de uma dimensão ao mesmo tempo paradigmática e transcendental, uma espécie de '*a priori* histórico', em que os saberes e os conhecimentos encontram sua condição de possibilidade. (AGAMBEN, 2019, p. 133)

Três anos depois, com a publicação de *Arqueologia do saber*, fica evidente que o oximoro "*a priori histórico*" não buscava uma origem meta-histórica, mas sim uma espécie de epistemologia da própria história:

> o *a priori*, que condiciona a possibilidade dos conhecimentos, é sua própria história, colhida num nível particular. Esse nível é o ontológico de sua simples existência, o 'fato bruto' de seu manifestar-se num dado tempo e num certo modo; ou, para usar a terminologia do ensaio sobre Nietzsche, de seu 'ponto de insurgência' (nos termos de Overbeck, de sua 'pré-história'). (AGAMBEN, 2019, p. 134)

Porém, como pode o *a priori* se manifestar e existir historicamente? De que modo podemos ter acesso a ele?

> [...] a condição de possibilidade que está em questão no *a priori* histórico, que a arqueologia se esforça para alcançar, não só é contemporânea ao real e ao presente, mas é e permanece imanente a eles. Com um gesto singular o arqueológico que persegue tal *a priori* retrocede, por assim dizer, na direção do presente. É como se, considerado do ponto de vista da arqueologia ou de seu ponto de insurgência, todo fenômeno histórico se cindisse conforme a falha que nele separa um antes e um depois, uma tradição histórica que, por coincidirem por um instante no ponto de insurgência, são na verdade contemporâneas. (AGAMBEN, 2019, p. 137)

Enzo Melandri teria sido o primeiro que compreendeu a relevância da arqueologia foucaultiana buscando desenvolver e esclarecer a sua estrutura. Segundo Agamben, Melandri observava que,

> [...] ao passo que a explicação dos códigos e das matrizes básicas de uma cultura geralmente se faz recorrendo a outro código de ordem superior, ao qual se atribui uma espécie de poder explicativo misterioso (é o modelo da "origem"), com Foucault "a pesquisa arqueológica se propõe, ao contrário, reverter o procedimento, ou melhor, tornar a explicação do fenômeno imanente à sua descrição". Isso implica uma decidida recusa da metalinguagem e o recurso a uma "matriz paradigmática, ao mesmo tempo concreta e transcendental, que tem a função de dar forma, regra e norma a um conteúdo" (é o modelo do "*a priori* histórico") (AGAMBEN, 2019, p. 138)

Para Melandri, a arqueologia deve ser compreendida como uma espécie de regressão e não como uma racionalização.

> A história, portanto, só pode ser considerada crítica na medida em que é a recuperação dos alienados, dos excluídos e dos reprimidos. Para que isso seja possível, a arqueologia deve ser dialeticamente oposta à racionalização. A arqueologia é subliminar, no sentido de que passa sob o limiar discriminativo da historiografia e da história, consciente e inconsciente, racional e irracional. Como tudo o que é sublimar, também a arqueologia se funda no princípio da analogia e não no da identidade e da diferença.[4] (MELANDRI, 2004, p. 68)

[4] No original [La storia dunque può dirsi critica solo nella misura in cui è recupero dell'alienato, dell'escluso e del rimosso. Perché questo sia possible, è necessario che l'archeologia venga contrapposta dialetticamente alla razionalizzazione. L'acheologia è subliminare, nel senso che passa sotto la soglia discriminante storiografia e storia, conscio e incoscio, razionalizzato e irrazionale. Come tutto ciò che è sublimenare, cosí anche l'archeologia si fonda sul principio de analogia e non su quello di identità e differenza.] (2004, p. 68)

A perspectiva arqueológica vislumbrada por Melandri consiste num regresso ao passado olhando para o futuro. Agamben compara tal perspectiva com a de Benjamin em sua IX tese *Sobre o conceito de história* afirmando que

> a regressão "dionisíaca" de Melandri é a imagem inversa e complementar do anjo benjaminiano. Se este avança rumo ao futuro fitando o passado, o anjo de Melandri regride no passado olhando para o futuro. Ambos procedem em direção a algo que não podem ver nem conhecer. Essa meta invisível das duas imagens do processo histórico é o presente. Ele aparece no ponto em que os olhares deles se encontram, quando um futuro alcançado no passado e um passado alcançado no futuro coincidem por um instante. (2019, p. 142)

Desse modo, o desvelar do ponto de insurgência, que é a arqueologia, significa "o revelar-se do presente como aquilo que não podemos nem viver, nem pensar." (AGAMBEN, 2019, p.143). Ela permite o acesso aos eventos recalcados que produzem nos sujeitos e na história os seus efeitos sem revelar as suas causas reais. Nesse sentido, a analogia que Agamben realiza, próximo das últimas páginas de *Signatura rerum*, entre arqueologia e psicanálise visa evidenciar que ambos os casos buscam

> acessar um passado que não foi vivido e que, portanto, não pode ser definido tecnicamente "passado", mas permaneceu, de alguma forma, presente. No esquema freudiano, esse não-passado atesta seu ter-sido por meio dos sintomas neuróticos, dos quais a análise se utiliza como um fio de Ariadne para remontar aos eventos originários. Na investigação genealógica, o acesso ao passado, que foi encoberto e recalcado pela tradição, se torna possível tão somente pelo paciente trabalho que substitui a busca da origem pela atenção ao ponto de insurgência. Mas como é possível ter de novo acesso a um não-vivido, regressar a um evento que para o sujeito, de alguma forma, ainda não se realizou verdadeiramente? A regressão arqueológica, remontando para aquém do limite entre o consciente e o inconsciente, alcança também a linha de falha em que recordação e esquecimento, vivido e não-vivido, se comunicam e se separam simultaneamente. Não se trata, porém, de realizar, como acontece no sonho, o "desejo indestrutível" de uma cena infantil, nem de repetir infinitamente, como na visão pessimista de *Jenseits des Lustprinzips*, um trauma originário. E tampouco, como na terapia analítica bem-sucedida, de trazer à consciência os conteúdos que foram recalcados no inconsciente. Trata-se, antes, por meio da meticulosidade da investigação genealógica, de evocar seu fantasma, mas simultaneamente, de trabalhá-lo, de desconstruí-lo, de detalhá-lo até sua progressiva erosão e perda de seu estatuto originário. A regressão arqueológica é, assim, elusiva: não tende, como em Freud, a restaurar uma condição anterior, mas a decompô-la, deslocá-la e, em última análise, a contorná-la, para remontar não a seus conteúdos, mas às modalidades, às circunstâncias e aos momentos de cisão, a qual ao recalcar esses conteúdos, os constituiu como origem. Nesse sentido, ela é a recíproca exata do eterno retorno: não quer repetir o passado para consentir com o que foi, transformando o "assim foi" num "assim quis que fosse". Quer, ao contrário, deixá-lo ir, livrando-se dele, para acessar, aquém ou além dele o que nunca foi, o que nunca quis. (2019, p. 147-148)

Para Agamben a arqueologia se apresenta como única via de acesso ao presente. Ela implica numa experiência do não-vivido e a recordação de um esquecimento,

tornando-a algo raro e difícil. Entretanto, somente ela é capaz de no ponto do passado não-vivido torná-lo contemporâneo ao presente. Por esse motivo, o italiano define a arqueologia como aquilo capaz de "capturar o fenômeno no seu âmbito de insurgência e de seu puro existir." (2019, p. 150). Para ela não está em questão necessariamente um passado, mas sim um ponto de insurgência.

> Ela [arqueologia] só pode abrir um caminho para esse passado voltando atrás até o ponto em que ele foi recoberto e neutralizado pela tradição (nos termos de Melandri, até o ponto em que se produziu a cisão entre consciente e inconsciente, historiografia e história). O ponto de insurgência, a *arché* da arqueologia, é o que acontecerá, que se tornará acessível e presente, tão somente quando a investigação arqueológica realizar sua operação. Ele tem, portanto, a forma de um passado no futuro, isto é, de um *futuro anterior*. (2019, p. 152)

É nesse sentido que Agamben afirma que: "na arqueologia, trata-se porém – para além da memória e do esquecimento ou, antes, em seu limiar de indiferença – de acessar pela primeira vez o presente. " (2019, p. 153). A passagem que se abre no passado se encontra projetada para o futuro permitindo jogar luz a sua inteligibilidade. O futuro que está em questão na arqueologia exige uma conexão com o passado por ser, nas palavras de Agamben, um "*futuro anterior*". Desse modo,

> [O futuro anterior] é aquele passado que terá sido, quando o gesto do arqueólogo (ou a potência do imaginário) terá liberado o campo dos fantasmas inconscientes e das tramas espessas da tradição que impedem o acesso à história. Somente na forma desse "terá sido" o conhecimento histórico se torna verdadeiramente possível. (AGAMBEN, 2019, p. 154)

Somente compreendendo essa estrutura, a arqueologia se mostra em toda sua potência como uma força regressiva, "que, porém, não retrocede [...] para uma origem que permanece indestrutível, mas ao contrário, para o ponto em que, segundo a temporalidade do futuro anterior, a história torna-se pela primeira vez acessível." (AGAMBEN, 2019, p. 154). A grande questão que devemos observar na arqueologia como método de pesquisa é qual o sentido de *arché* presente no termo. E apesar da forte ancoragem da discussão ser metafísica e ontológica, que por vezes eleva a reflexão a níveis de abstração muito altos, a resposta é bem clara.

> A *arché* para a qual a arqueologia regride não deve ser entendida de jeito nenhum como um dado a ser inserido numa cronologia (ainda que com uma ampla grade de tipo pré-historico): ela é, antes, uma força operante na história, da mesma forma que as palavras indo-europeias exprimem um sistema de conexões entre línguas historicamente acessíveis, a criança na psicanálise é uma força ativa na vida psíquica do adulto e o *big bang*, que se supõe ter dado origem ao universo, é algo que continua enviando para nós sua radiação fóssil.

> Porém, contrariamente ao *big bang*, que os astrofísicos pretendem, mesmo que em termo de milhões de anos, datar, a *arché* não é um dado ou uma substância, mas sim um campo de correntes históricas bipolares, estendidas entre antropogênese [o tornar-se humano do homem] e a história, entre o ponto de insurgência e o devir, entre um arquipassado e o presente. E, enquanto tal – ou seja, por ser, como antropogênese, algo que se supõe necessariamente ocorrido, mas que não pode ser hipostasiado num evento na cronologia –, ele só tem condição de garantir a inteligibilidade dos fenômenos históricos, de "salvá-los" arqueologicamente, num *futuro anterior*, na compreensão não de uma origem – em todo caso, inverificável –, mas de sua história, ao mesmo tempo acabada e não totalizável. (AGAMBEN, 2019, p. 158-159).

Assim, Agamben mostra suas aproximações e seus distanciamentos com relação a arqueologia conduzida por Foucault abrindo espaço para um novo caminho. Enquanto que para Foucault a arqueologia é antes de tudo uma análise das práticas discursivas visando compreender a realidade exterior produzida pelos enunciados, para Agamben, a arqueologia é uma via que remete à relação entre ontologia e história. Sua principal diferença em relação ao pensador francês pode ser expressa por uma maior preocupação ontológica aproximando-se cada vez mais de pensadores como Aristóteles e Heidegger do que de Nietzsche e sua ênfase nas relações que dão sentido as pesquisas genealógicas desenvolvidas por Foucault. Na arqueologia filosófica agambenina há uma preocupação, antes de tudo, de restituir as bases ontológicas dos objetos estudados.

Tendo percorrido esse caminho, torna-se mais fácil compreender que os conceitos trabalhados ao longo de seu projeto como homo sacer, campo, muselmann, estado de exceção, vida nua, etc., não são hipóteses pelas quais o filósofo italiano visa explicar a modernidade, numa espécie de volta a uma causa ou origem histórica. Na verdade, a intenção de Agamben é demonstrar que tais conceitos devem ser compreendidos como paradigmas, como exemplos, que possuem assinaturas e função de produzir inteligibilidade a uma série de fenômenos que possam parecer à primeira vista desconexos. Por esse motivo, afirmar a realização de pesquisas pelo método arqueológico, tal como expomos com Agamben, significa compreender que a sua lógica lida e se desenvolvem no tempo,

> [...] implicando, portanto, uma atenção aos documentos e à diacronia que não pode deixar de obedecer às da filologia histórica; mas a *arché* que elas alcançam – e isso vale, talvez, para qualquer pesquisa histórica – não é uma origem pressuposta no tempo, mas, situando-se no cruzamento entre diacronia e sincronia, torna inteligível o presente do pesquisador não menos que o passado de seu objeto. Nesse sentido, a arqueologia é sempre uma paradigmatologia, e a capacidade de reconhecer e articular paradigmas define o nível do pesquisar tanto quanto sua habilidade de examinar os documentos de um arquivo. (AGAMBEN, 2019, p. 42)

Fazer arqueologia filosófica, tal como Agamben, significa buscar os pontos de insurgência dos fenômenos, e não necessariamente a sua origem. Ela é um canteiro que implica em anos de investigação a partir da qual se torna possível entrar em contato com o mais próximo realizando uma análise profunda do mais distante. Por meio dela, é possível desativar as dicotomias e transformá-las em bipolaridades, as quais não se anula mutuamente, fazendo surgir um terceiro que não é possível ser capturado pelos universais. A tarefa da arqueologia, para o pensador italiano, é a de libertar o passado através da observação de um centro oculto – de sua insurgência – e não de reviver o passado. Nesse sentido, os umbrais e os limiares permitem Agamben observar a história por uma outra perspectiva na qual o retorno ao passado significa uma busca do possível para o presente, uma libertação do passado para entrar em contato com vivido e o não-vivido. Por esse motivo, e como demonstra Agamben, fazer arqueologia filosófica significa "repercorrer a contrapelo o curso da história." (2019, p. 154).

2. Biopolítica: A politização da vida

"A política penetra diretamente na vida, mas a vida,
Entretanto, se tornou alguma coisa distinta de si"
Roberto Esposito

Tentar compreender o cenário político contemporâneo parece ser, à primeira vista, uma tarefa cada vez mais difícil. Vemos teorias surgirem de todos os cantos e todas arrogam-se a condição de ser a melhor ferramenta hermenêutica para compreendermos os problemas políticos de nossa era. Após os acontecimentos da segunda guerra mundial e a ascensão dos regimes totalitário do novecentos uma expressão tomou conta de praticamente boa parte dos vocabulários dos filósofos que pensaram a política contemporaneamente, essa expressão é "politização da vida". Mesmo aqueles que não utilizam propriamente a expressão de modo explícito percebemos que tratam basicamente do mesmo contexto.

O nascimento das prisões, os manicômios, o Holocausto, a figura de Auschwitz, o avanço fenômeno da imigração, e agora a pandemia de Covid-19, realizam marcas na história da humanidade de uma forma que nunca tínhamos visto antes. A ascensão de discursos antissemitas e eugenistas, a valoração do padrão ideal dos corpos e das "raças", as segregações realizadas entre os indivíduos, os nacionalismos exacerbados nos regimes totalitários e as medidas de exceção médico sanitárias, adotadas não apenas durante a pandemia, provocam a reflexão de como os dispositivos de poder foram capazes de realizar o processo de captura da *zoé* (vida natural) dos sujeitos e postá-la desnuda diante os nossos olhos.

Não foi à toa que Michel Foucault, percebeu claramente que, na modernidade, encontramos um marco no qual cada vez mais a vida dos sujeitos ocupa um lugar central nas atuações dos Estados por meio dos dispositivos de subjetivação e de controles produzidos pela atuação do biopoder ou da biopolítica. Para Foucault, desde o início do século XVII, o poder não se manifesta como o poder de morte vertical, vindo das mãos do soberano como se este fosse semelhante a um Deus, pois se tornou poder disciplinar, um poder cuja a função já não é matar, mas afirmar a vida através de sua gestão calculista decidindo axiologicamente qual vida deve ser preservada e qual vida pode ser deixada à morte.

Hannah Arendt, por sua vez, observava que a era moderna é o local por excelência da sobreposição e confusão dos limites das esferas do público e do privado, culminando na criação de um terceiro espaço que a autora denominou de esfera social. Nesse novo espaço, a vida se encontra numa zona de indistinção entre as atividades de competência da *oîkos* e as atividades de competência da *pólis*. A modernidade inaugura algo que provavelmente seria impensável para as categorias políticas e filosóficas da tradição clássica, o surgimento de uma *economia política*, na qual as vidas são administradas a partir dos interesses do poder soberano.

Achille Mbembe, filósofo e cientista social camaronês, que aos poucos vem ganhando espaço no cenário de discussão acerca dos caminhos da política, cria o conceito de necropolítica para tentar produzir racionalidade aos acontecimentos políticos do nosso tempo. Em termos gerais, o conceito de necropolítica se encontra ligado aos modos e as formas de como o poder político, de diferentes maneiras, se apropria da morte como um objeto de gestão. Aqui o poder não se apropria apenas da vida, mas também decide como devemos morrer, quem deve morrer e o que deve acontecer com esse corpo e essa morte. A necropolítica de Mbembe surge como mais uma forma do poder gerir a vida natural que sofreu o processo de politização e foi capturada pelos dispositivos de controle e que possui potência para explicar o processo, cada vez mais latente, de uma apropriação biopolítica da vida.[5]

Antônio Negri, filósofo italiano, em seu ensaio intitulado *Biocapitalismo e constituição política do presente*, se utiliza do termo biocapitalismo para tentar explicar o avanço do capitalismo e sua transformação de regulação da relação entre fábrica e a sociedade para regulação da vida dos sujeitos e da população – revelando uma forte influência das análises foucaultianas, pois Foucault foi um dos primeiros a demonstrar como o capitalismo e a biopolítica trabalharam em conjunto na tarefa de produzir corpos dóceis a serem colocados a serviço do capital através da disciplinarização e normatização. O termo utilizado por Negri visa expor a compreensão de como o capitalismo passa a

[5] Achille Mbembe foi o primeiro a sistematizar e desenvolver o que estamos acostumados a chamar de tanatopolítica, porém, dando outro nome, o de necropolítica – a política de morte. Também chamada por Agamben como a segunda face da biopolítica. Em uma metáfora em seu "*Homo sacer: poder soberano e vida nua*", Agamben compara a biopolítica e a tanatopolítica a uma moeda na qual umas das faces é a biopolítica e a outra é a tanatopolítica –. Além de sistematizar o novo conceito, Mbembe o utiliza como chave hermenêutica para compreender as relações sociorraciais espalhadas pelo globo. O tema vem ganhando bastante atenção no Brasil, essencialmente em discussões que possuem como foco analisar os discursos em torno do corpo negro, do racismo, do neoliberalismo e da gestão violenta e mortífera das populações pelas forças de segurança do país. É possível encontrarmos vários momentos de aproximação entre o conceito de necropolítica de Mbembe e o de biopolítica proposto por Agamben.

exercer não só uma função de controle da sociedade, mas adentra no corpo e na vida dos sujeitos. Com o avanço do capitalismo, vê-se o Estado ocupar um espaço de autonomia cada vez menor em relação aos mercados e, desse modo, as grandes corporações e multinacionais acabam por ocupar e exercer uma força cada vez maior nas regras do jogo. O Estado, quando não é conivente aos interesses do capital, torna-se submisso ao poder exercido por ele.[6]

Byung-Chul Han, filósofo coreano, foi mais um entre os já citados que tentou produzir racionalidade aos acontecimentos políticos e à lógica da atuação política contemporânea. Han seguiu o conceito de psicopolítica, desenvolvido por Peter Sloterdijk, em mais uma tentativa de trazer luz às reflexões políticas de nosso tempo. O filósofo coreano se utiliza do conceito para se referir às influências neoliberais e às técnicas de poder desenvolvidas pela racionalidade neoliberal para o controle das populações. O conceito de psicopolítica, assim como todos os outros citados, encontra-se extremamente ligado e próximo ao conceito de biopolítica, porém possui como foco específico desenvolver como as técnicas e os dispositivos de poder atacam diretamente a psique humana produzindo padrões de comportamentos manipuláveis[7].

Todos esses termos, biopoder, biopolítica, social, necropolítica, biocapitalismo e psicopolítica são exemplos de conceitos da nossa era que visam produzir luz aos fatos que ocorrem na política ocidental contemporânea. Trata-se de uma tarefa árdua de dar nome ao processo de politização que a vida vem sofrendo ao longo dos séculos, mas que só agora, na modernidade tardia, conseguimos sentir seus efeitos de modo mais claro e evidente.

É possível notar que todos esses conceitos possuem claramente ramificações que não os limitam apenas às atuações propriamente políticas, tendo impacto nas áreas econômicas, sociais, médicas e no direito. A possibilidade dessas ramificações nos

---

[6] Antônio Negri possui outras obras que merecem destaque, mas devido às escolhas adotadas para o desenvolvimento da tese e o considerável número de discussões existentes acerca dessas obras, decidimos apenas deixar como indicação de leitura, caso o leitor sinta a necessidade ou o interesse de aprofundar o pensamento do autor. Destacamos as obras *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001. E *Multidão*: guerra e democracia na era do império. Trad. Clóvis Marques. Rev. Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005. Ambas de autoria de Michael Hardt e Antônio Negri.

[7] Para uma leitura mais aprofundada ver a obra em que Han desenvolve os postulados acerca do surgimento e desenvolvimento da psicopolítica em sua obra: HAN, Byung-Chul. Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Trad. Maurício Liesen. I ed. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018. A obra citada é relativamente curta, como a maioria dos textos publicados pelo pensador, e carece em alguns momentos de desenvolvimento, além de realizar alguns saltos argumentativos consideráveis para a consolidação dos raciocínios construídos. No livro, Han também realiza algumas críticas consistentes às publicações de Negri e Michael Hardt, indicadas na nota de rodapé anterior.

demonstram o quanto é rica e complexa a discussão acerca de como a vida acabou por se tornar um objeto a ser gerenciável em várias instâncias e por diversos dispositivos. Além disso, o conceito de biopolítica "vai colocar em evidência um momento de emergência, uma estruturação interna, uma lógica, contradições e ambivalências, que assumem diferentes significados, únicos e próprios para cada filósofo". (BAZZICALUPO, 2017, p. 11), produzindo compreensões variadas acerca do fenômeno de captura da vida.

Nosso objetivo com este capítulo é discutir, junto ao leitor, como o conceito de biopolítica, em especial a concepção de Giorgio Agamben, pode ser, dentre todos os bconceitos já citados, uma das importantes chaves hermenêuticas para compreendemos, ou no mínimo traçar um panorama geral, acerca da atual condição da vida humana nas sociedades contemporâneas e sua entrada progressiva como um elemento a ser gerenciado e controlado pelos dispositivos de controle. Nesse sentido, buscamos, junto com o pensamento de Agamben, encontrar uma compreensão acerca do fenômeno da politização da vida e suas consequências para o pensamento e a práxis política.

Juntamente com Michel Foucault, Giorgio Agamben e Roberto Esposito, acreditamos que a noção de biopolítica ou biopoder permitirá uma interpretação da realidade da qual as relações tradicionais de poder não conseguem mais dar conta ou explicar a sua totalidade, deixando assim vazios obscuros difíceis de serem interpretados e compreendidos - as medidas adotadas durante a pandemia de Covid-19, como observaremos ao longo de nossa tese, é um exemplo disso. Essa zona cinzenta, que muitas vezes surge sem uma explicação que possa dar racionalidade em sua completude, ocorre devido à dinâmica do poder e de suas transformações a partir dos dispositivos de poder que se adequam em cada sociedade. O próprio Agamben em seu ensaio *O que é um dispositivo?,* já nos chama a atenção para a capacidade de transmutação, ou de metamorfose, que os dispositivos possuem tornando a tarefa de sua profanação uma atividade hercúlea e de constante renovação (Cf. AGAMBEN, 2009).

Por esse motivo, acreditamos que compreender a noção de biopolítica é essencial para as reflexões contemporâneas, pois através dela será possível mapear seus dispositivos e a sua forma de atuação:

> só a partir dela [da biopolítica] acontecimentos que escapam a uma interpretação mais tradicional [...] adquirem um sentido de conjunto que vai além de sua simples manifestação. É verdade que eles [exemplos de guerras, migrações, terrorismo, pandemais, que se espalham ao longo do planeta] devolvem uma imagem extrema, mas por certo não infiel, de uma dinâmica que envolve todos os fenômenos políticos do nosso tempo. Da guerra contra o terrorismo às migrações de massa, das medidas de segurança preventivas à

> extensão ilimitada das legislações de emergência [...]. Por um lado, uma crescente superposição do âmbito da política, do direito e da vida; por outro, como derivação, parece, uma implicação igualmente estreita com a morte. (ESPOSITO, 2017 p. 12)

Por certo, para compreendermos o que significa o termo biopolítica, tanto em seu caráter afirmativo quanto negativo, faz-se necessário passarmos por algumas construções desenvolvidas ao longo da modernidade, tendo em vista chegar à concepção desenvolvida e defendida por Giorgio Agamben. Observar esse desenvolvimento se faz necessário pelo fato de que existe uma metamorfose na utilização e na definição do conceito a partir de cada autor ou corrente de pensamento. Porém, o mais importante é percebemos que existe um núcleo comum que mantém os estudiosos do tema ligados entre si promovendo um profícuo diálogo da relação política e vida. Esse núcleo é a captura da vida e da subjetividade humana por meio dos diferentes dispositivos de poder criados ao longo dos séculos.

Como o leitor deve ter percebido, se cada autor utiliza uma concepção diferente do conceito, embora elas possam possuir um núcleo duro em comum, cada definição e desenvolvimento da biopolítica possuirá implicações interpretativas diferentes acerca da política contemporânea. Um claro exemplo disso, que veremos mais adiante em nosso capítulo, são as conclusões tiradas por Michel Foucault e Giorgio Agamben. Enquanto para Foucault existe na biopolítica um caráter tanto negativo quanto positivo – isto é, afirmativo –, para Agamben parece existir apenas um caráter negativo de exploração e controle da vida. Essas diferenças produziram impactos significativos em como o pensador italiano e o pensador francês observaram as possíveis soluções, ou potências, para a luta contra os instrumentos de controle e de captura da vida.

Como início da nossa tarefa de compressão da biopolítica julgamos oportuno uma breve reconstrução de algumas discussões realizadas por Agamben e Arendt acerca das diferenças existentes entre a vida natural, chamada pelos gregos de *zoé*, e a vida qualificada, ou política, chamada pelos gregos de *bíos*, pois, para ambos os autores, compreender a diferença entre as duas formas de referir-se à vida e aos locais que elas ocupavam na cultura grega nos trará uma importante dimensão de como *bíos* e *zoé* operam em nosso tempo.

2.1. Bíos e Zoé: a indistinção produtora da politização da vida

O ponto de partida do primeiro volume do projeto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben, *Homo Sacer: poder soberano e vida nua*, é a distinção entre *bíos* e *zoé*.

Entender como se dá essa distinção, ou melhor, essa indistinção, dos termos será crucial para o desenvolvimento das argumentações que Agamben levará ao longo do seu projeto e principalmente para entendermos o surgimento e as consequências das atuações da biopolítica na perspectiva agambeniana, pois é na era contemporânea que o limiar entre *bíos* e *zoé* se torna cada vez mais indistinguível revelando que o fundamento político originário sempre foi uma cisão nas formas de vida.

A vida possuía para os gregos um significado duplo. Poderia ser interpretada tanto no sentido de *bíos* quanto no sentido de *zoé*. A palavra *zoé* expressava para o simples direito de viver comum a todos os seres viventes, sejam eles animais, homens, deuses ou plantas. Essa expressão se encontrava determinada por uma vida voltada a suprir as condições biológicas dos seres viventes, ou seja, uma vida natural completamente voltada para as satisfações básicas para a manutenção da vida. *Zoé*, ao referir-se aos homens, designava o espaço privado da casa (*oikos*), revela a vida que estava voltada para *oikonomos*, para a regra/administração/cuidado com a casa. É uma vida preocupada com as necessidades vitais para a manutenção do corpo, referindo-se apenas à condição mais básica de sobrevivência do ser vivente. Nas palavras de Aristóteles, trata-se de uma vida nutritiva. Contudo, era também um espaço no qual o chefe da família exercia um papel de déspota, produzindo as regras para o bom gerenciamento e funcionamento da casa. Nesse espaço, as condições biológicas e naturais eram imperativas. A *arché*, ou o comando, existente nessa esfera, era direcionada ao cuidado e à manutenção da vida em seus aspectos biológicos mais elementares.

Já a expressão *bíos* refere-se à vida qualificada. É constantemente interpretada como uma vida voltada para a realização das atividades políticas, para o viver bem em comunidade, e não deve ser confundida com *zoé*. *Bíos* revela uma nova dimensão da vida, qualificada pelos atributos e capacidades desenvolvidas pelos homens. Nessa dimensão, o homem surge como ser gregário dotado de *lógos* que o permite deliberar e organizar-se politicamente, interagindo com os outros numa relação de igualdade e em comunidade. Relação essa inexistente na esfera da *oikos*, onde impera a *zoé*. Na esfera da *bíos* as preocupações não estão voltadas para a manutenção da vida natural, ou biológica, mas sim para a *pólis* enquanto comunidade que busca encontrar as melhores práticas para alcançar a felicidade.

Portanto, pensar vida no sentido de *bíos* (vida qualificada) e vida no sentido de *zoé* (vida natural, vida biológica, vida nutritiva) possuía diferenças importantes para os gregos antigos. Esse fato, ou diferença, se torna algo essencial para Agamben e Arendt

criarem suas teorias acerca da compreensão da politização da vida na era moderna. Segundo Agamben, "falar de uma *zoé politiké* dos cidadãos de Atenas não teria feito sentido" (2010, p.9), pois como vimos, *zoé* refere-se a uma vida voltada para o cuidado com a esfera da *oikos* dos sujeitos e não com a esfera da *pólis*. A simples vida natural, biológica, era excluída na cultura clássica da *pólis*. Ela pertencia e estava restrita ao âmbito da *oîkos*, ao espaço privado como mera vida voltada para a realização das atividades da vida reprodutiva. Porém, com a advento da modernidade, como assinala Arendt, *zoé* tem ingressado cada vez mais no ambiente da *pólis* e fez surgir algo que seria impensável para cultura clássica, o surgimento da economia política. Nesse cenário, os interesses que são da esfera privada tornaram-se cada vez mais uma preocupação da *pólis* apagando as linhas que demarcavam o conjunto das coisas que deveriam ser do interesse da *oikos* e as coisas que deveriam ser de interesse da *pólis*.

A confusão ou a sobreposição criada pelo avanço da *zoé* na esfera da *pólis* acabou pouco a pouco a obscurecer e apagar os limites entre a vida qualificada e a vida natural abrindo um espaço, na esfera pública, em que a vida natural não deveria existir e, muito menos, servir como bases da atuação de dispositivos de controle. Aquela vida que antes estava resguardada e protegida pelo espaço da *oikos* agora é colocada para fora e captura pela *pólis*.

Entretanto, Laurent Dubreuil (2008) e James Finlayson (2010), nos chamam a atenção para o fato de a distinção entre *bíos* e *zoé* pode ser lida como problemática já nos gregos antigos e que tal fato não é exclusivo da idade moderna e contemporânea. Certamente Dubreuil e Finlayson possuem um raciocínio consistente para realizar essa afirmação. Pensar em *bíos*, enquanto vida qualificada, implica pensar primeiramente na sua possibilidade de existência, ou seja, a vida precisa primeiro existir como condição biológica (*zoé*) para depois tornar-se uma vida qualificada (*bíos*). Desse modo, toda vida *bíos* possuiu uma vida *zoé* que produz sua possibilidade de existência enquanto vida qualificada[8]. Nesse sentido, pode-se interpretar que *bíos* nada mais é do que uma *zoé*

[8] Para uma discussão mais aprofundada acerca dos termos *bíos* e *zoé* e sua possível indistinção já nos gregos antigos sugerimos a leitura do artigo do professor Edgardo Castro, intitulado "Acerca da (não) distinção entre *bíos* e *zoé*". No artigo citado, Castro realiza uma crítica às interpretações desenvolvidas por Laurent Dubreuil e James Finlayson sobre a filosofia de Agamben e em especial a interpretação filológica realizada pelo pensador italiano. Segundo Dubreuil e Finlayson, não existe uma distinção clara entre *bíos* e *zoé* nos gregos, como propunha Agamben e Arendt. O erro nessa interpretação tornaria as análises de Agamben viciadas uma vez que o projeto *Homo Sacer* possui boa parte da sua argumentação pautada nesse erro interpretativo. Porém, como defende Castro, Dubreuil e Finlayson parece não levar em conta que o fato de existir uma indiscernibilidade entre os conceitos de *bíos* e *zoé* já nos gregos antigos reforça ainda mais as

qualificada. Pois, *zoé* existe na *bíos* como condição de existência da própria vida. Apenas satisfeita a condição de *zoé* seria possível, por meio de uma qualificação - no caso do homem, o *lógos* - tornar-se *bíos*. Ao habitar o espaço da *pólis* o homem livre abandona o estatuto de simples *zoé* para ser somado a uma qualificação política que o permite viver em comunidade, assim como pensar e solucionar os seus problemas. Porém, essa indistinção entre os espaços da *bíos* e da *zoé* acarretaram ao longo dos séculos uma transformação perigosa no modo ocodental de fazer política.

Segundo Agamben, é justamente essa articulação entre *bíos* e *zoé*, vida politicamente qualificada e vida natural, que permite a definição da esfera política. A fórmula com a qual Aristóteles definiu a *pólis*, como uma esfera que tem em vista o viver bem em detrimento do apenas viver, proporcionou, segundo Agamben, o modelo de entrelaçamento entre vida (*zoé*) e vida politicamente qualificada (*bíos*). Nesse sentido, *zoé* é uma vida necessária à existência da comunidade, pois somente é possível a *bíos* se a condição de *zoé* for plenamente satisfeita. Logo, *zoé* representa "uma signatura [assinatura] que mostra a presença na pólis grega de um elemento genuinamente biopolítico" (AGAMBEN, 2017, p. 224). Tal fato é de importância singular para nossa compreensão da política revelando

> a cesura, que exclui - e, ao mesmo tempo, inclui - a zoé da (e na) comunidade política acontece, portanto, no interior da própria vida humana, e tal divisão da vida foi tão determinante para a história da humanidade ocidental que ela ainda decide o modo de pensarmos não só a política e as ciências sociais, mas também as ciências naturais e a medicina. (AGAMBEN, 2017, p. 225)

Para que *zoé* possa constituir-se como vida política, "é necessário que seja dividida e que uma das suas articulações seja excluída e, ao mesmo tempo, incluída e colocada como fundamento negativo da *politeia*" (AGAMBEN, 2017, p. 228). Desse modo, *zoé* "adquire um caráter político de que inicialmente estava desprovida" (AGAMBEN, 2017, p. 229). Entretanto, é justamente por esse processo "que o homem - único entre os seres vivos - torna-se capaz de uma vida política" (AGAMBEN, 2017, p. 229). O ponto defendido por essa argumentação consiste em afirmar que é sob uma operação de politização da vida que se torna possível uma vida fazer parte da *pólis*. Assim, Agamben destaca que

> o que chamamos de política é, antes de tudo, uma qualificação especial da vida, atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da *zoé*. Mas

teses biopolítica de Agamben como um espaço de indistinção entre atividades voltadas para manutenção da vida e atividades políticas.

> essa qualificação não tem outro conteúdo senão o puro fato da cesura como tal. Isso significa que o conceito de vida não poderá ser verdadeiramente pensado enquanto não for desativada a máquina biopolítica que sempre já a capturou em seu interior por uma série de divisões e de articulações. A partir de então, a vida nua pesará sobre a política ocidental como um obscuro e impenetrável resíduo sacral. (2017, p. 229)

Desse modo, Agamben defende que o conceito de *zoé* não deve ser observado e nem compreendido unicamente como uma noção médico-científica, mas sim como um conceito filosófico-político. Pois,"o que permite a vida nutritiva cumprir o seu papel de fundamento e de motor da máquina bio-política é, acima de tudo, sua separabilidade das outras esferas da vida (enquanto as outras não podem ser separadas)". (AGAMBEN, 2017, p. 231)

Caso as teses de Dubreuil e Finlayson estejam corretas, as análises de Agamben e Arendt ganham mais força, pois o ponto defendido é justamente de como a indistinção entre *zoé* e *bíos* provocam efeitos trágicos para a política. Tanto Agamben como Arendt entendem que esse processo de confusão e indistinção entre os limites da vida natural e da vida qualificada provocou a "politização" e a possibilidade de individualização de uma vida que não deveria pertencer à esfera da política. Seu surgimento na esfera da *pólis* releva então a captura dos aspectos mais elementares da vida pelos mecanismos de poder. A partir de agora passa a não existir qualquer âmbito no qual a vida não seja regulada e controlada pelos dispositivos jurídicos e políticos. A captura e a individualização da *zoé* acabou por reduzir as potencialidades da *bíos* transformando a política numa única tarefa de manutenção da vida.

Agamben sustenta que o momento de indistinção entre *bíos* e *zoé* se torna o momento fundante do nascimento da biopolítica e a modernidade representa o espaço por excelência dessa indistinção. Nesse cenário, temos uma profunda transformação da política em biopolítica, a entrada do corpo, em seu sentido biológico, nos cálculos e estratégias dos Estados, de modo a produzir o máximo controle e a máxima eficiência dessas vidas que devem sempre defender o interesse do soberano. Por isso, afirma Esposito, para que possamos compreender com mais clareza a captura da vida e sua caracterização intrinsecamente biológica, foi necessário esperarmos os governos autoritários dos novecentos e em especial a sua versão nazista que, por sua vez, representava boa parte do saber biopolítico construído até então.

> Naturalmente, o próprio fato de que a política moderna tome corpo através da mediação de categorias ainda reconduzíveis à esfera da ordem, entendida como transcendental da relação entre poder e sujeitos, significa que a política do *bíos*

> não é ainda afirmada de maneira absoluta. Para que isso ocorra – para que a vida seja traduzida *imediatamente* em política ou para que a política assuma uma caracterização *intrinsecamente* biológica – é preciso esperar o giro autoritário dos anos de 1930, em especial na sua versão nazista. Então, não somente o negativo, quer dizer, a incumbência da morte, será funcionalizado para o estabelecimento da ordem, como ainda ocorria na etapa da moderna, mas será produzido numa quantidade crescente segunda uma dialética tanatológica destinada a condicionar a potencialização da vida à efetivação sempre mais estendida da morte. (ESPOSITO, 2017, p. 14)

Nesse momento, é interessante observarmos que a biopolítica remete muito mais a dimensão da *zoé* (manutenção da vida) do que propriamente a dimensão da *bíos* (vida qualificada). No processo de atuação dos dispositivos biopolíticos, encontramos um processo de naturalização da *zoé*, e não da *bíos*. Não é à toa que Esposito percebe uma zona de dupla indiscernibilidade no conceito de biopolítica, pois o radical *bíos* que habita no conceito já não lhe convém e arrisca distorcer seu traço marcante. Nesse sentido, biopolítica deveria ser pensada no sentido de uma *zoépolítica*, uma vez que seu objetivo maior é transformar as vidas em apenas meras funções biológicas e naturais do corpo, e não produzir uma potencialização da vida qualificada, de uma vida política plena, que contém em si a capacidade de formação da comunidade, desenvolvimento ético e busca pela felicidade, como poderia sugerir uma tradução mais literal do termo.

O que fica evidente nesse processo de politização da vida é a determinação negativa do conceito de biopolítica, ou seja, aquilo que ele não é e não representa, a saber: a vida política e qualificada. Por esse motivo surgem tantos conceitos que visam dar conta das atividades de controle sobre a vida. O seu significado multifacetado, por vezes, não permite uma compreensão adequada, abrindo margens para conceitos que são conexos como tanatopolítica, necropolítica, entre outros, que tentam achar uma conceituação mais próxima e específica para o fenômeno analisado.

De todo modo, na modernidade "já não é mais concebível outra política que não uma política da vida, no sentido objetivo e subjetivo do termo" (ESPOSITO 2017, p.22). A entrada da *zoé* na esfera da *pólis* não produziu uma transformação completa da vida em *bíos*, mas o contrário. Sua entrada nesse novo espaço esvaziou o sentido de *bíos* e consequentemente a capacidade inerente a esse modo de vida. Nesse cenário, o pensamento não é mais desenvolvido em sua potência, a política é esvaziada de seu sentido e só nos resta as sombras paradigmáticas do *homo sace*r e da sua vida nua habitando os centros dos governos ocidentais. Para compreendermos como chegamos nesse ponto, e as consequências de habitar tal espaço, se faz necessário analisar a racionalidade de governo que comanda o ocidente e em quais pilares essa racionalidade

se encontra assentada. Em nosso primeiro passo em busca dessa tarefa, analisaremos um breve desenvolvimento do conceito de biopolítica.

2.2. Quando nasceu o conceito de biopolítica?

Atualmente, existem tantas interpretações em torno do conceito de biopolítica que corremos o risco de perder sua própria identidade e assumir a face de um enigma aparentemente indecifrável. Por esse motivo, faz-se necessário balizarmos as interpretações conceituais que acreditamos possuir a potência de produzir reflexões profícuas para o desenvolvimento das teses de Agamben e de nossos estudos. Em nosso tempo, existe uma literatura abundante acerca do tema da biopolítica. As discussões diretas ou indiretamente são realizadas por diversas disciplinas como as ciências políticas, a medicina, a sociologia, o direito, a educação e a filosofia – essa última provavelmente o local mais privilegiado. Pois suas análises permitem que possamos pensar não só sobre o conceito como também além dele, vislumbrando suas possíveis formas de resistências e as dificuldades de combate às práticas dessubjetivadoras e de controle. – apenas para citar um pequeno universo.

As discussões do tema nas mais diversas áreas nos fazem observar que a biopolítica tornou-se um conceito transdisciplinar e multifacetado de significados e interpretações que aproximam essas disciplinas no intuito de entender as implicações das atuações de um governo que possui o corpo dos cidadãos como principal marco de atuação e regulação. Embora possamos compreender o conceito, não é possível localizar o momento histórico exato o qual possamos utilizar como exemplo do primeiro surgimento da biopolítica – embora Agamben identifique na figura paradigmática do *homo sacer*, do antigo direito romano, o surgimento da *vida nua* e todas as consequências da concepção de uma vida deixada nas mãos do poder soberano sem nenhuma proteção –, pois, como vimos há pouco, a gêneses da biopolítica pode ser observada nos exemplos em que vida natural e vida qualificada se tornam indiscerníveis. Para alguns autores a gênese se dará na modernidade, enquanto que, para outros, será tão antiga quanto a política ocidental[9], não podendo ser localizada, mas apenas estudada a partir de paradigmas (como é o caso de Agamben).

[9] Uma discussão mais aprofundada acerca desses posicionamentos será elaborada no tópico “A biopolítica como co-originária a política ocidental: política ou biopolítica? ”.

Ao tentar realizar um trabalho em busca do primeiro momento histórico exato no qual a biopolítica surge, além de ser uma tarefa extremamente difícil, facilmente correremos o risco de descobrir um momento histórico anterior no qual o mesmo processo de indistinção da vida acontece. Além disso, tal trabalho poderia se tornar um ciclo vicioso e infinito e continuaria a realizar os mesmos erros da concepção tradicional de pesquisa já criticada pelo italiano. Por esse e outros motivos, Agamben realiza uma arqueologia filosófica que, como vimos, perscruta a história por meio das assinaturas e dos paradigmas tentando pensar o problema da biopolítica a partir de seu ponto de insurgência – e do seu principal dispositivo, *a exceção*. Como vimos, o paradigma é uma espécie de exemplo, que isola um caso singular, capaz de tornar um conjunto de elementos inteligível. Nesse sentido, como veremos à frente, Agamben elegerá alguns momentos históricos e filosóficos singulares que serão capazes de produzir luz ao fenômeno da biopolítica.

Entretanto, uma análise da literatura nos mostra que o termo biopolítica surge conceitualmente a partir dos discursos do início do século XX que imprimem uma visão associativa de Estado e indivíduos como um organismo vivo. Nesses primeiros discursos, a biopolítica é apresentada e interpretada como uma espécie de biologismo estatal. Os indivíduos, nesse cenário, atuam de modo a manter o Estado forte, coeso e a estender o máximo possível a vida da nação possuindo como meio mais eficiente de avançar em seus objetivos as guerras. Nesse contexto, o Estado é concebido e interpretado como uma realidade biológica em que o controle realizado acerca dos sujeitos que o compõem é fundamental para o seu bom funcionamento, assim como o funcionamento bem ordenado dos órgãos é fundamental para a manutenção de um corpo biológico.

Conceitualmente, o termo biopolítica, assim como o conceito de geopolítica, surgem pela primeira vez na obra do sueco Rudolf Kjellén intitulada de *Staten som livsform* (Estado como forma de vida) e publicada em 1916. Em sua primeira aparição, o termo biopolítica possui a intenção de descrever a política realizada em torno das transformações das sociedades regidas por leis biológicas. Esposito nos lembra que

> enquanto estas [as teorias constitucionais de matriz neoliberal] representam o Estado como o produto artificial de uma livre escolha dos indivíduos que lhe deram origem, ele compreende como "forma vivente" (som livsform, em sueco, ou als Lebensform, em alemão), possuidora de instintos e pulsões naturais. Já nessa transformação da ideia de Estado, segundo o qual ele não é mais um sujeito de direito nascido de um contrato voluntário, mas um conjunto integrado por homens que se comportam como um único indivíduo ao mesmo tempo espiritual e corpóreo, pode-se encontrar o núcleo central da semântica biopolítica. (ESPOSITO, 2017. p. 23)

Nesse cenário, a biopolítica surge como uma concepção de política que regerá a sociedade de forma biológica ou orgânica para manutenção dos fins do Estado. Para cunhar esse termo, Kjellén utiliza-se de uma orientação organicista e naturalista a partir da qual a vida passa a ser um sujeito natural ocupando um espaço central nos cálculos e estratégias dos Estados. Tal perspectiva foi perceptivelmente influenciada pelos avanços ocorridos nas áreas das ciências naturais e do avanço do conhecimento biológico acerca dos corpos e das populações do início do século XX. Esse avanço no conhecimento possibilitou a existência de técnicas e de dispositivos que permitissem um controle maior dos corpos biológicos e da vida dos indivíduos por parte dos órgãos estatais que ao longo dos séculos aprimoraram, cada vez mais, essas técnicas e esses dispositivos.

Embora possamos localizar um marco datado para o surgimento do termo com a obra de Kjellén, não podemos fazer o mesmo com o significado do termo biopolítica. Esse problema se dá pelo fato de o conceito se apresentar com diversas faces em diversos contextos adquirindo significados diferentes a depender do uso de cada autor, não possibilitando uma conceituação fechada ou uma gênese única.

O campo de significados da biopolítica é aberto e a todo momento se encontra em transformação pelas contribuições das reflexões das mais variadas áreas. Um claro exemplo disso são as interpretações de Michel Foucault, Hannah Arendt, Achille Mbembe, Antônio Negri e Byung-Chul Han acerca da politização da vida e da sua utilização pelos dispositivos de poder apresentadas brevemente no início deste capítulo. Além deles podemos citar autores como Roberto Esposito[10], Jean-Luc Nancy[11], Heller e

[10] Destacamos as obras: ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Trad. Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017. E *Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica*. Trad. Luiz Ernani Fritoli. Curitiba: Editora UFPR, 2017.

[11] Destacamos a obra: NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Paris: Aditions Métailié, 1992.

Fehér[12] e o próprio Agamben[13], como veremos posteriormente, que contribuíram e contribuem de forma significativa para a criação de uma pluralidade de compreensões acerca do fenômeno da biopolítica.

Porém, como dissemos antes, o conceito de biopolítica não é interpretado apenas em seus sentidos negativos, ou seja, de um controle exercido pelos mecanismos de poder que objetivam produzir a captura e a máxima eficiência produtiva da vida. Em alguns autores a biopolítica é pensada como uma resistência ao biopoder. Nesse contexto, o termo biopoder adquire características negativas e o termo biopolítica é colocado em sua oposição como sinônimo de luta. Essas correntes são denominadas de biopolítica afirmativas ou positivas e visam encontrar na própria manifestação do poder de controle potências escapatórias para o domínio. A perspectiva afirmativa da biopolítica visa encontrar uma potência de criação e múltipla resistência ao biopoder, coloca em questão toda a perspectiva transcendental em defesa de uma perspectiva imanente, ou seja, revela a necessidade de pensar as transformações dentro da própria dinâmica do poder.

Dentre esses pensadores podemos destacar Antonio Negri, Michael Hardt e Maurizio Lazzarato, que observam a dinâmica de poder a partir de uma visão, ou corrente de pensamento, marxista. O foco dessa biopolítica afirmativa passa a ser as formas de reinvenção do biopoder de modo a produzir uma resistência criativa contra o controle exercido sobre os corpos e as subjetividades. A vida, nesse novo cenário, se torna uma matéria capaz de restringir e criar novas formas de vida e de atuação política.

A atuação da biopolítica afirmativa deseja alcançar uma resistência que não consegue e nem pode ser reabsorvida pela racionalidade do biopoder. Logo, tal

---

[12] Destacamos a obra: HELLER, A.; FEHÉR, F. Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo. Barcelona, Penisula, 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. Chamamos a atenção para esse texto pelo fato de se apresentar como uma crítica interessante aos textos de Agamben no que diz respeito a uma radicalização do conceito de biopolítica indicado por alguns de seus críticos. Também é interessante notarmos que a publicação do texto de Heller e Fehér ocorre no mesmo ano da publicação do primeiro volume da série Homo Sacer de Agamben, a saber "Homo Sacer: poder soberano e vida nua". Além disso Heller e Fehér também critica o pressuposto da biopolítica ser uma tecnologia de governo inventada pelo ocidente – como postulará Agamben em sua série de livros do projeto *Homo Sacer* – segundo eles, ela parece ser antes de tudo 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 metas-narrativas emancipatórias e o consequente enfraquecimento do sujeito culminando no surgimento de teorias que visam defender um abandono dos ideais defendidos na modernidade em vista dos acontecimentos que presenciamos atualmente.

[13] Destacamos especialmente o primeiro volume da série *Homo Sacer*.

perspectiva afirma que, para a resistência não ser reabsorvida pelos dispositivos de controle, é necessário que suas raízes sejam colocadas fora do biopoder. Além disso, tais pensadores defendem que a biopolítica afirmativa surge como forças capazes de enfrentar o biopoder a partir de suas próprias características. Segundo Bazzicalupo, "a vida, de toda forma, deve passar através do assujeitamento ao biopoder, a seu mecanismo produtivo, para ascender as forças vitais imanentes" (2017, p. 109).

A lógica esboçada por Negri e Hardt em *Império* é explícita. Seguindo as teses de Foucault, se o biopoder investe na vida significa que na vida existia em si uma potência, esta potência, por sua vez, torna-se evidenciada pela intensificação do biopoder na sua captura. Assim, a crítica realizada por Negri e Hardt consiste em ir contra a "hipótese repressiva do poder, mas reconhece totalmente a sua produtividade" (BAZZICALUPO, 2017, p.110). O grande anúncio proporcionado pela biopolítica afirmativa é a possibilidade de utilizarmos a biopolítica, a resistência criadora, contra o biopoder que homogeneiza os indivíduos e a população para um controle imperial. Nesse sentido, Negri e Hardt afirmam que

> o império não só administra um território com sua população, mas também cria o próprio mundo que habita. Não se limita a regular as interações humanas, mas procura dominar diretamente a natureza humana. O objeto de seu governo é a vida social como, um todo, e assim o império se apresenta como forma paradigmática de biopoder (2001, p.15)

O cenário exposto evidencia o que Gilles Deleuze denominou de "sociedade de controle". Nessa sociedade, que surge ao final da modernidade, os aparelhos disciplinares e de normalização atuam de modo cada vez mais intensos estando inteiramente fixados em nossas práticas diárias e comuns. Assim, cada vez mais os dispositivos de controle se tornam democráticos e são utilizados em larga escala nos corpos e nas consciências dos cidadãos.

> Os comportamentos de integração social e de exclusão próprios do mando são, assim, cada vez mais interiorizados nos próprios súditos. O poder agora é exercido mediante máquinas que organizam diretamente o cérebro (em sistemas de comunicação, redes de informação etc.) e os corpos (em sistemas de bem-estar, atividades monitoradas etc.) como objetivo de um estado de alienação independente do sentido da vida e do desejo de criatividade. (BAZZICALUPO, 2017, p. 111)

Dentro dessa perspectiva de biopolítica afirmativa, Gilles Deleuze foi o primeiro que compreendeu a existência de uma incapacidade das teses de Negri e Hardt. Segundo Deleuze, mesmo tendo ingressado numa discussão do plano ontológico imanentista da

vida – plano que para Deleuze é essencial ser analisado e assim o fará em sua filosofia -, as teses construídas pelos dois pensadores não são possíveis de produzir uma criatividade potente, produzindo resultados que são apenas efêmeros e caóticos. A partir de interpretações inovadoras do pensamento de Spinoza, Deleuze surge como o pensador que ofereceu uma nova interpretação a biopolítica afirmativa com, segundo Bazzicalupo, uma perspectiva conceitual mais adequada à vida como imanência, tornando-se uma referência para toda essa corrente.

> Deleuze recupera nessa fonte [Spinoza] uma substância que vive em todos os seus "modos", uma substância viva na qual o efeito é imanente à causa, à norma, que não se dobra para fora nem paira acima dela, mas se manifesta como absoluta afirmatividade de um nomos imanente, mais ontológico e pragmático. (2017, p. 112)

Na perspectiva deleuziana, o desafio da política consiste em produzir uma absoluta relação de imanência entre *bíos* e *nomos*, pois somente dessa forma podemos nos aproximar de um possível enfrentamento eficaz ao problema da biopolítica. Uma passagem de seu último texto, *Imanência: uma vida*, nos proporciona a dimensão da reflexão e da tarefa deleuziana.

> A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal e, no entanto, singular que depreende um puro acontecimento liberado dos acidentes da vida interior e exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade do que acontece. "*Homo tantum*" do qual todos se compadecem e que alcança uma espécie de beatitude. É uma hecceidade, que não é mais de individuação, mas de singularização: vida de pura imanência, neutra, além do bem e do mal, pois somente o sujeito que a encarnava no meio das coisas a fazia boa ou má. A vida de tal individualidade se apaga em proveito da vida singular imanente a um homem que não tem mais nome, apesar de não se confundir com nenhum outro. [...] Uma vida está em toda parte, em todos os momentos que tal ou tal sujeito vivo atravessa e que tais objetos vividos medem: vida imanente levando os acontecimentos ou singularidades que não fazem mais que se atualizar nos sujeitos e nos objetos. Esta vida indefinida ela mesma não tem momentos, por mais próximos que eles sejam uns dos outros, mas somente entre tempos, entre momentos. Ela não sobrevém nem sucede, mas apresenta a imensidão do tempo vazio onde se vê o acontecimento ainda por vir e já ocorrido, no absoluto de uma consciência imediata (DELEUZE, 2016, p. 179 – 180)

Essa imanência proporciona para Deleuze uma resposta, ou pelo menos um caminho, de como enfrentar o biopoder. Ela possui a capacidade de subtrair e transformar o biopoder libertando, abrindo e reconfigurando novas possibilidades para a vida e para o viver. Como veremos ao longo do nosso estudo, pensar formas de enfrentamento e resistência aos dispositivos do biopoder será essencial para construção de uma comunidade que vem.

Por mais que não possamos encontrar um significado unívoco para biopolítica, podemos traçar um recorte dos principais autores que se dedicaram ao tema e que hoje servem de espinha dorsal para as reflexões que visam entender como se dá a relação entre vida e política ao longo da nossa história. Para organização do texto, seguimos uma ordem cronológica do desenvolvimento do conceito a partir de um breve desenvolvimento histórico para depois adentrarmos em pensadores como, Michel Foucault, Hannah Arendt e Giorgio Agamben. Evidentemente, como já foi possível observar, esses pensadores não esgotam a discussão acerca da biopolítica, porém acreditamos que são percursos essenciais a partir do qual teremos mais subsídios para entendermos a profundidade e as possibilidades de desdobramento do conceito de biopolítica e suas implicações para as sociedades contemporâneas.

Destacamos, para esse momento, pelo menos três grandes concepções de interpretação de biopolítica expostas por Esposito em seu livro *Bíos: biopolítica e filosofia* que consideramos ser um bom panorama para refletirmos acerca das transformações das concepções de biopolítica[14]. Os enfoques abordados serão: Organicista (1920 a 1930); Antropológico (ou neo-humanística 1960); e Naturalista (1970).

Enfoque organicista:

A concepção organicista possui a prevalência de textos e ensaios na língua alemã com visões e leituras voltadas para uma concepção vitalista do Estado. Entre os autores que se destacaram por suas publicações, chamamos atenção para os nomes de Karl Binding e sua obra intitulada *Zum Werden und Leben der Staaten* de 1920 e Rudolph Kjellen com a obra já mencionada *Staten som livsfrom*. Para compreendermos como se

[14] Nosso intuito com o texto é apenas de indicar a existência histórica dessas concepções de pensamento e desenvolvimento da biopolítica, o que acaba não nos permitindo uma análise detalhada desses movimentos. Para aqueles que desejam um maior aprofundamento da discussão indico o artigo do professor Daniel Toscano Lopes intitulado de *Cartografias de algunas 'recepciones' actuales en biopolítica*.. Nele, Lopes realiza um panorama geral dessas concepções e ainda oferece ao leitor uma lista extensa de autores que são herdeiros diretos das concepções de biopolítica apresentadas. Além disso, o artigo apresenta concepções muito atuais de apropriação do termo biopolítica como as de ROSE, N., The politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century, Princeton: Princeton University Press, 2007, que defende a ideia de que as biopolíticas contemporâneas estão se tornando políticas moleculares e de KOTTOW, M., Salud pública y biopolítica, En Nuevos Folios de Bioética, No 2, Agosto. Universidad de Chile, Facultad de medicina, 2010, que é um dos pioneiros a pensar e desenvolver o tema da biopolítica tecnocientífica.

dá o enfoque organicista, Esposito nos lembra de uma passagem que Kjellen escreveu em seu livro *System der Politik* que nos diz:

> [...] essa tensão característica da vida mesma [...] me impulsionou a denominar essa disciplina, em analogia com a ciência da vida, a biologia, biopolítica; isso se compreende melhor, considerando que a palavra grega "*bíos*" designa não só a vida natural, física, mas talvez, e em medida igualmente significativa, a vida cultural. Essa denominação visa também exprimir a dependência, mais do que a sociedade manifesta sobre as leis da vida; essa dependência, mais do que qualquer outra coisa, promove o próprio Estado ao papel de árbitro ou pelo menos de mediador. (KJELLEN, 1920, p. 93-94 apud ESPOSITO, 2017, p.23-24)

Nesse panorama, o Estado é representado como algo vivo capaz de instintos e pulsões naturais, diferentemente das concepções tradicionais de Estado que surgem com a produção de um pacto de escolha livre entre os indivíduos. Para Kjellén, a concepção vitalista da sociedade manifesta uma dependência sobre as leis biológicas que regulam a vida. Essa dependência promove ou outorga ao Estado o papel de árbitro ou mediador. Existe algo, uma espécie de substrato natural, um princípio substancial, uma referência resistente a qualquer abstração ou construção de caráter institucional que produz a autoridade do Estado em comandar essas vidas a partir das leis da física e da biologia.

O enfoque organicista nos surge quase como uma impossibilidade de uma verdadeira superação do Estado natural para o Estado político. Como ressalta Esposito, não se trata de escolher um ou outro, o Estado político não significa a negação do Estado natural, mas sim uma continuação em outro nível. Nesse sentido, a biopolítica com enfoque organicista possui como uma das suas tarefas "reconhecer os riscos orgânicos que ameaçam o corpo político e, [...] individuar e preparar os mecanismos de defesa para fazer-lhes frente, radicados também no terreno biológico" (ESPOSITO, 2017, p. 26).

Essa forma de entender e gerir o corpo social pode ser tão nefasta ao ponto de, como nos relata Agamben, no *Homo sacer: pode soberano e vida nua I*, em 1920 ser possível a publicação de um texto denominado de *Die Freigabe der Vernichtung ledensunwerter Lebens* (A autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida) de autoria de Felix Meiner, Karl Binding e Alfred Hoche, respectivamente um dos mais célebres editores alemães, um estimado especialista em direito penal e um professor de medicina que se ocupava de questões éticas relativas à sua profissão.

A argumentação da obra dos alemães então citada buscava explicar a impunibilidade do suicídio – sustentada a partir da ideia da soberania do homem vivente

em relação a sua própria existência – e a necessidade de autorizar "o aniquilamento da vida indigna de ser vivida". Vejamos como Agamben caracteriza o livro:

> o livro nos interessa aqui por duas razões. A primeira é que para explicar a impunibilidade do suicídio, Binding é induzido a concebê-lo como expressão de uma soberania do homem vivente sobre a própria existência. Visto que o suicídio – ele argumenta – não se deixa compreender nem como um delito (por exemplo como uma violação de uma obrigação qualquer em relação a si mesmo) e visto que, por outro lado, não pode nem ao menos ser considerado como um ato juridicamente indiferente, "não resta ao direito outra possibilidade senão a de considerar o homem vivente como soberano sobre a própria existência. [...] Desta particular soberania do homem sobre a sua própria existência, Binding deriva, porém – e é a segunda e mais urgente razão do nosso interesse – a necessidade de autorizar "o aniquilamento da vida indigna de ser vivida". O fato de que com esta inquietante expressão ele designe simplesmente o problema da legitimidade da eutanásia não deve fazer subestimar a novidade e a importância decisiva do conceito que deste modo a sua aparição na cena jurídica europeia: a vida que não merece ser vivida (ou viver, segundo o possível significado literal da expressão alemã *lebensunwerten Leben*), juntamente com seu implícito e mais familiar correlato: A vida digna de ser vivida (ou de viver). A estrutura biopolítica fundamental da modernidade – a decisão sobre o valor (ou sobre o desvalor) da vida como tal – encontra, então, a sua primeira articulação jurídica em um bem-intencionado pamphlet a favor da eutanásia (AGAMBEN,2010, p. 132 – 133)

Caminhemos para nosso segundo enfoque, que também foi nomeado por Esposito como a segunda fase da biopolítica.

Enfoque antropológico:

O segundo momento de interesse acerca da biopolítica é de prevalência da língua francesa e datada no início dos anos 60. Nesse momento encontramos um quadro político profundamente marcado e transformado pela derrota nazista que, por sua vez, provocou uma mudança no quadro de percepções organicista da biopolítica. No enfoque antropológico,

> a biopolítica foi definida como ciência das condutas, dos estados e das coletividades humanas, tendo-se em conta as leis, os ambientes naturais e os dados ontológicos que regem a vida e determinam as atividades do homem, sem que essa definição comporte uma indicação sobre o estatuto específico do seu objeto ou um exame crítico minucioso dos seus efeitos. (ESPOSITO, 2017, p.29)

Nesse panorama, "a nova teoria biopolítica parece consciente da necessidade de uma reformulação semântica – mesmo à custa de enfraquecer a especificidade a favor de

uma versão neo-humanística mais domesticada." (ESPOSITO, 2017, p.27). Nesse momento, duas figuras se destacaram com pesquisas, elas foram Aaron Starobinski com a obra *La bio-politique. Essai d'interpretation de l'histoire de l'humanité et des civilizations* publicada em 1960 e Edgar Morin com sua obra *Introduction à une politique de l'homme* publicada em 1969.

Na visão de Starobinski, a biopolítica se apresentava como uma

> tentativa de explicar a história das civilizações tendo por bases as leis fundamentais da vida celular e biológica mais elementar. [é importante notar que essa concepção] não visa de modo algum conduzir uma análise a uma conclusão naturalista. Ao contrário, mesmo admitindo a importância, às vezes negativa, que têm as potências naturais da vida, o autor sustenta a possibilidade, e até a necessidade, de que a própria política incorpore elementos espirituais capazes de governar em função de valores metapolíticos" (ESPOSITO, 2017, p.27 e 28)

A tarefa de Starobinski consiste em tentar demonstrar que a biopolítica não nega de numa forma a existência de forças de autodestruição que habitam no homem e na civilização humana e que foram observadas durante a ascensão dos discursos organicistas, mas seu papel é lutar contra o pensamento que acredita que tais forças não podem ser enfrentadas pelas forças ideais como as da justiça, da caridade e da verdade.

Já Morin, em seu livro *Introduction à une politique de l'homme*, tratará de questões importantes para pensarmos a implicação antropológica e humanística do segundo momento de análise do conceito de biopolítica produzindo reflexões sobre temas como a ameaça nuclear, guerra mundial, problemas referentes à fome, à saúde e à mortalidade. Em seu livro, ressalta Esposito, Morin percebe que

> [...] os "campos" propriamente "biopolitícos da vida e da sobrevivência", vale dizer, os da "vida e da morte da humanidade (ameaças atômicas, guerra mundial), da fome, da saúde, da mortalidade", são incluídos num conjunto mais amplo de tipo "antropológico", que por sua vez remete ao projeto de uma "política multidimensional do homem". Também nesse caso, antes que insistir no nexo biologia-política, o autor situa seu ponto de observação na problemática confluência em que os motivos infrapolíticos da sobrevivência mínima se cruzam produtivamente com os suprapolíticos, isto é, filosóficos, relativos ao sentido da vida mesma. O resultado, mais do que uma biopolítica no sentido estreito da expressão, é uma sorte de "ontopolítica" a que se atribui a tarefa de livrar o gênero humano de sua atual tendência economicista e produtivista: "assim, todas as vias do viver e todos os caminhos da política começam a se encontrar e a se compenetrar e anunciam uma ontopolítica, que diz respeito sempre mais íntima e globalmente ao ser do homem. (2017, p.28-29).

Em Morin, encontramos uma reflexão que tenta livrar o gênero humano de sua atual tendência economicista e produtivista numa espécie de ontopolítica. Trata-se de uma

investigação acerca do ser do homem. Giro parecido ao de Agamben quando realiza saltos entre discussões que envolvem um problema do âmbito da *práxis* política para o âmbito ontológico e metafísico. Essa perspectiva visa encontrar soluções para o enfrentamento do problema da biopolítica a partir de um olhar para o ser numa tentativa de produzir uma nova relação dos homens com a forma que exercem e sofrem a influência do poder. Revela uma tentativa de pensar a vida além das relações de poder já existentes para a construção de uma nova forma de habitar e observar o mundo.

Enfoque naturalista:

O terceiro momento é marcado pelo aumento de estudos da relação entre os conhecimentos biológicos e políticos com destaque para a abertura de site para pesquisa sobre biologia e política pela *International Political Science Association*[15] datado, segundo Esposito, nos anos de 1975. Além disso, vários congressos internacionais foram realizados em cidades como Paris, Bellagio, Varsóvia, Chicago e Nova York. Em 1983, foi criada a *Association for Politics and Life Sciences*[16] com vários volumes de pesquisa sobre o assunto. Atualmente, tanto a *International Political Science Association* quanto a *Association for Politics and Life Sciences* continuam realizando pesquisas acerca da influência e dos impactos provocados pelas mudanças políticas, pelas mudanças na biologia e nas decisões e métodos utilizados pelos governos para as suas políticas públicas.

Esposito nos chama atenção para o fato de existir pelo menos duas grandes matrizes distintas entre a concepção naturalista. A primeira voltada para o evolucionismo darwinista, mais precisamente para o darwinismo social, e a segunda voltada para pensar a política como algo essencialmente biológico.

De modo geral, a perspectiva do darwinismo social tenta realizar uma adaptação das teorias de Charles Darwin que surgiam no início do século XIX[17]. Segundo os teóricos sociais que defendem essa ideia, poderíamos realizar uma adaptação da teoria da evolução

[15] O site da International Political Science Association ainda se encontra operante e pode ser visitado através do link: https://www.ipsa.org/ acesso em 20 jan. 2020.

[16] O site da Association for Politics and Life Sciences também se encontra operante e pode ser visitado através do link: https://www.aplsnet.org/index.html acesso em 20 jan. 2020.

[17] Segundo Bazzicalupo, "Darwin é o primeiro a tratar dos seres vivos no plano que não é mais o da individualidade, mas o das populações" (2017, p.59)

das espécies de Darwin em comparação com a evolução das sociedades. No contexto social, não teríamos mais a evolução das espécies, mas sim a evolução da raça humana. Segundo essa perspectiva, a evolução da raça humana teria início na África – considerado o berço da humanidade – com o homem negro e não civilizado e encontraria no homem branco civilizado, industrial, o ápice da evolução no momento.

O darwinismo social surge como um discurso que visava justificar o imperialismo europeu colocando-os no topo da pirâmide evolutiva e da civilização. Além disso, esse mesmo discurso outorgava para os autodenominados civilizados o papel de civilizar/educar os demais povos que por si só não seriam capazes de evoluir. Sob o argumento de que sua condição biológica era superior, estes arrogam para si o poder político e colonizador sobre os demais povos. Sob a perspectiva do darwinismo social, surgiram os discursos que visavam legitimar e justificar a eugenia, o racismo, o holocausto e diversos regimes totalitários[18].

Já na segunda perspectiva, encontramos a defesa de conduzir a política ao seu ambiente natural. Ela deve voltar para o ambiente de onde emergiu. Nessa concepção, seu local originário de observação é a partir das condições contingentes do corpo. Voltar ao ambiente natural significa voltar a observar as ações humanas a partir de suas possibilidades anatômicas, fisiológicas e biológicas. Desse modo, o momento naturalista da biopolítica visa explicar as relações históricas e as dinâmicas da sociedade a partir das exigências evolutivas biológicas de uma espécie. Com esse cenário, tal concepção também visa anular as explicações complexas da história dadas pelas ciências humanas. Aqui, todos os comportamentos e atitudes dos seres humanos são reduzidos aos instintos e as atividades instintivas.

> Desse modo, tanto o comportamento prevalentemente agressivo quanto a atitude cooperativa dos seres humanos são devidos a atividades instintivas do tipo animal. A própria guerra, enquanto inerente à nossa natureza ferina, adquire caráter inexorável. Todos os comportamentos políticos que se repetem com certa frequência na história – do controle do território à hierarquia social e ao domínio sobre as mulheres - se radicam profundamente numa camada pré-humana à qual continuamos vinculados e que se destina a aflorar regularmente. As sociedades democráticas, nesse quadro, não são em si impossíveis, mas são

[18] Bazzicalupo chama atenção para os desdobramentos das teorias neo darwinianas contemporaneamente em Richard Dawkins. "O modelo sociobiológico, a partir do próprio Dawkins, torna-se cada vez mais complexo, pois leva em consideração a coevolução dos genes e da cultura – a unidade replicante de ordem cultural chamada meme (de mimesis, imitação, para ressaltar a propriedade autorreplicativa que as ideias elementares condividiriam com os genes) – e valoriza o papel crucial das competências biopsíquicas. Nesses estudos não costuma ser empregado o termo 'biopolítica', mas a perspectiva é a naturalização do humano em virtude do papel que os indicadores fisiológicos e biológicos desempenham no comportamento social, no seu tratamento, na avaliação e potencialização das atitudes políticas." (2017, p. 28-29).

> parêntesis fadados a se fecharem logo ou, pelo menos, a deixarem que se filtre o fundo escuro do qual contraditoriamente surgem. Qualquer instituição ou opção subjetiva que não se conforme ou pelo menos se adapte a esse dado – é a conclusão implícita e até mesmo explicita desse raciocínio – está destinada ao fracasso. ” (ESPOSITO, 2017, p.31)

Essa concepção visa fechar todas as possibilidades de atividades humanas em um determinismo biológico que impede as liberdades políticas e de escolhas. As potencialidades dos homens ficam resguardadas às suas condições biológicas de espécie e seus ideais democráticos limitados a existência efêmeras, pois sua natureza não o permite perpetuá-los.

Esse momento possui uma forte proeminência de pensadores estadunidenses defendendo uma relação extremamente forte entre a natureza como parâmetro privilegiado de determinação política. Segundo Esposito, essa corrente será consideravelmente importante pois produzirá um “relevante deslocamento categorial em relação a linha mestra da filosofia política moderna” (2017, p.30). Esses três enfoques que trabalhamos brevemente foram essenciais para o desenvolvimento das discussões e das compreensões acerca da biopolítica influenciando até os dias atuais variados autores que transitam entre essas concepções reformulando e dando novos fôlegos ao tema. Porém, foi com Michel Foucault que o conceito ganhou notoriedade e amplitude nas discussões política contemporâneas. Entretanto, antes de iniciarmos as análises do conceito de biopolítica em Foucault, acreditamos ser interessante analisarmos uma outra figura marcante no pensamento de Agamben, Thomas Hobbes. A sua principal obra, *Leviatã,* chamou a atenção especial do filósofo italiano por conter elementos que são esclarecedores acerca do movimento jurídico-político-religioso ocidental. Em *Stasis la guerra civile come paradigma politico,* Agamben dedica um capítulo apenas para análise da imagem do frontispício da obra. Uma breve reprodução dessa análise nos será de importância singular.

2.2.1 O que o leviatã nos revela acerca da política ocidental?

Ao perceber a quantidade de referências escondidas na imagem do frontispício da primeira edição do *Leviatã,* Agamben propõe realizar uma espécie de iconologia filosófica da imagem “mais famosa da história da filosofia política” (2015e, p.33) por meio da qual seria possível encontrar elementos marcantes da política moderna escondidos nela. Reproduzimos a imagem na página seguinte, em tamanho ampliado,

para que possamos observar os principais pontos que chamaram a atenção do pensador italiano. Segue a imagem:

Figura 1. Imagem que ilustra o frontispício da edição original do livro de Hobbes denominado "Leviatã ou Matéria, palavra e poder de um governo eclesiástico e civil"[19]

[19] Imagem disponível em: <https://www.google.com/imgres?imgurl=https%3A%2F%2Fmosteirodoconhecimento.files.wordpress.com%2F2017%2F09%2Fa-figura-do-leviatc3a3.jpg%3Fw%3D640&imgrefurl=https%3A%2F%2Fmosteirodoconhecimento.wordpress.com%2

A intenção de Agamben ao analisar a imagem consiste em revelar "uma porta ou um umbral que deveria conduzir, ainda de modo velado, o núcleo problemático do livro" (2015e, p. 35). Assim como Carl Schmitt, Agamben concebe o livro de Hobbes como uma obra esotérica repleta de significados profundos e misteriosos que são capazes de servirem como paradigmas para compreensão do modo de fazer política ocidental. O italiano nos revela que não interessa tanto o problema do artista que criou a imagem[20].

> Mais interessante é a existência de uma cópia manuscrita em pergaminho, que Hobbes preparou para Carlos II, na qual a imagem do frontispício apresenta algumas diferenças não desprezíveis, o mais significativo dos quais é certamente que os homenzinhos que formam o corpo do Leviatã não olhem para a cabeça do soberano, como no livro, mas para o leitor, ou seja, o governante a quem o manuscrito era destinado. Não existe, neste sentido, um contraste real entre os dois frontispícios, porque em ambos os casos os súditos direcionam seus olhares para o soberano (em um caso na imagem; e, no outro, realmente presente). Na parte superior do emblema, onde a espada e báculo que o Leviatã segura em suas mãos, se ler uma citação em latim de Jó, 41, 24: *Non est potestas super terram quae comparetur ei* [Não há poder sobre a terra que possa comparar-se com ele]. Trata-se da última parte do livro, quando Deus, para silenciar cada reclamação por parte de Jó descreve os dois terríveis bestiais primordiais, Behemoth (na tradição Hebraica representado como um touro gigante) e o monstro marinho Leviathan. A descrição do Leviatã insiste em sua força terrível: "Tu podes pescar Leviathan com um anzol / e segurar a sua língua com uma corda? [...] em seu pescoço reside força / e diante dele o medo se espalha [...] seu coração é duro como pedra / duro como pedra inferior do moinho. / Quando ele se levanta, os fortes ficam apavorados / e por o desânimo permanecem perdidos. / A espada que o alcança ele não o penetra / nem lança, nem flecha, nem dardo: / estima o ferro como palha, bronze como madeira carcomida por vermes [...] faz o vórtice ferver como uma panela, / faz do mar uma panela de ungüento. / dentro se produz um rastro branco / e o abismo parece ter cabelos brancos. / Ninguém na terra pode se comparar a ele, / que é feito para não temer ninguém. / Ele vê tudo sublime, / ele é o rei de todos os filhos do orgulho" (em latim da vulgata, que Hobbes parece seguir: *Non est super terram potestas, quae comparetur ei, qui factus est ut nullum timeret. / Omne sublime videt, ipse est rex super universos filios superbiae*.[Não há poder sobre a terra que possa comparar-se a ele que não teme a nada. Vê tudo do alto, é o rei sobre todos os filhos da soberba.] (2015e, p. 38-41)

Das características que podem ser destacadas da imagem podemos perceber sobre a cabeça do gigante a existência de uma coroa, nomeando-o como soberano; em sua mão direita a existência de uma espada, simbolizando o poder exercido pela criatura; e em sua mão esquerda um báculo, simbolizando o poder da igreja. Além disso, e não

F2017%2F09%2F22%2Fa-figura-do-leviata%2F&tbnid=2Zxq7w0uxNZ7iM&vet=12ahUKEwirmPuM97LuAhUWELkGHVRPDLIQMygKegUIARCEAg..i&docid=ObOR7SMylSXhM&w=640&h=992&q=leviat%C3%A3%20hobbes&ved=2ahUKEwirmPuM97LuAhUWELkGHVRPDLIQMygKegUIARCEAg> acesso em 20 dez. 2020.

[20] Os registros históricos indicam que se trataria de Abraham Bosse, que construiu a imagem seguindo instruções dadas pelo próprio Thomas Hobbes.

menos importante, o corpo do gigante é composto por várias figuras humanas, representando o pacto hobbesiano no qual os indivíduos abdicam de parte de sua liberdade em busca da proteção da sua vida e de direitos que encontram sua possibilidade de efetividade por meio da figura do Estado.

Agamben destaca alguns pontos importantes desses simbolismos que compõem a figura imaginada por Hobbes. Em primeiro lugar, o filósofo chama atenção para a observação que foi realizada por Hans Barion que afirmava a existência, na obra de Hobbes, de uma figura inversamente simétrica "às representações medievais da igreja, nas quais a mão direita sustentava o báculo, e a esquerda, a espada" (AGAMBEN, 2015e, p. 42). Outro fator revelador se encontra na observação da posição do Leviatã, por trás das colinas que separam a cidade do mar. Segundo Agamben, "se supormos, como parece verossímil, que além da paisagem da colina se encontra o mar" (2015e, p. 43), haveria uma perfeita correspondência entre duas figuras da tradição bíblica, Behemoth (animal terrestre) e o Leviatã (animal marinho). O pensador italiano lembra que tal interpretação da imagem assemelha-se com a hipótese levantada por Schmitt ao afirmar que a existência da oposição Behemoth-Leviatã corresponde à oposição entre terra e mar. Entretanto, o mais decisivo, para Agamben, não é perceber essa oposição, mas sim compreender que é surpreendente o fato de o Leviatã não habitar na cidade, mas sim fora dela.

> Seu lugar é externo não apenas em relação às muralhas da cidade, mas também no que diz respeito ao seu território, em uma terra de ninguém ou no mar - em qualquer caso, não na cidade. O *Common-walth*, e o *body politic*, não coincide com o corpo físico da cidade. (AGAMBEN, 2015e, p. 45).

Além disso, outro fato da imagem chama atenção: a cidade desabitada. A provável explicação dada é que a população da cidade foi transferida para o corpo do Leviatã. Porém, essa interpretação implica como consequência o fato de que o povo e o soberano não possuem mais o seu lugar na *pólis*. Desse modo, o frontispício revela, para Agamben, a existência de problemas essenciais que precisam ser indagados: "por que o Leviatã não habita na cidade? E por que a cidade está desabitada?" (2015e, p. 45-46) Quais as consequências desse acontecimento para a compreensão da nossa estrutura política?

Segundo Agamben, o próprio Hobbes nos sugere uma resposta em sua obra *De Civie* ao distinguir entre povo (*populus*) e multidão (*multitudo*) como paradoxos. O povo é apresentado como uma unidade possuidora de uma vontade à qual é possível atribuir uma ação própria. Nesse sentido, o povo reina em toda a cidade, inclusive, ou até mesmo,

na monarquia, pois ele deseja através da vontade de apenas um homem. Entretanto, a multidão não deve ser confundida com o povo. O pensador italiano nos traz os comentários de Pufendorf numa tentativa de produzir maior inteligibilidade ao problema.

> O povo é, na verdade, uma unidade [*unum quid*], que possui uma só vontade à qual se pode atribuir uma ação unitária, coisa que não se pode dizer sobre a multitude dos súditos. Ainda que a seguinte frase [*populus in omni civitate regnat*] acabe sendo uma afecção vazia. Na verdade, "povo" significa o bem de toda a cidade, o bem da multidão dos súditos. No primeiro sentido, a frase resulta tautológica: "o povo, que dizer, a cidade, reina em toda cidade"; no segundo, falsa: "o povo, quer dizer, os cidadãos que não são o rei, reinam em toda cidade". No lugar de que segue ("o povo reina [...] inclusive na monarquia, porque o povo deseja através da vontade de um só homem") seria mais claro dizer:"em uma cidade monárquica, se considera que a cidade havia desejado o que o monarca desejava.". O paradoxo "o rei é o povo" [*Illud paradoxum: rex est populus*] não deve ser entendido de outro modo. (Pufendorf, pp. 651-52). Na perspectiva de um jurista tal como Pufendorf, o paradoxo se resolve, isto é, interpretando-o como uma *fictio iuris* [ficção jurídica]. Em Hobbes é conservada toda a sua crueza: o soberano é verdadeiramente o povo, porque é constituído - si bem por um artifício ótico - pelos corpos dos súditos. (AGAMBEN, 2015e, p. 51-52)

Ainda no *De Civie*, no livro VII, Agamben afirma que Hobbes continua esclarecendo que, "[...] no instante mesmo em que o povo elege o soberano, o primeiro se desagrega em uma multidão confusa" (2015e, p. 52). Nesse caminho, Agamben cita Hobbes afirmando:

> Isso não acontece apenas em um monarquia, na qual assim que o rei foi eleito, "o povo não é mais uma única pessoa, mas uma multidão dissoluta [*populus non amplius est persona una, sentado dissoluto multitudo*], porque era uma pessoa apenas em virtude do poder soberano [*summi imperii*], que agora é transferido para o rei" (Hobbes 2, 7, 11); mas também em uma democracia ou em uma aristocracia, em que "assim que a assembleia foi constituída, no mesmo instante as pessoas se dissolvem [*ea electa, populus simul dissolvitur*]". (2015e, p. 52)

Não é possível compreender o paradoxo sem uma reflexão em volta da multidão dissoluta, que, segundo o filósofo italiano, obriga a repensar o sistema político de Hobbes. "O corpo político é um conceito impossível que vive apenas na tensão entre a multidão e o *populus-rex*: sempre está já em ato de dissolver-se na constituição do soberano; este, por outra parte, é unicamente uma *artificial person*." (2015e, p.53).

Agamben defende que o conceito de corpo é importante para o pensamento de Hobbes, podendo inclusive a sua filosofia ser lida como uma espécie de meditação acerca do corpo. Porém, destaca o italiano, Hobbes comete um erro, em sua obra *The Elements*

of Laws, Natural and Politic, ao conceber que o povo seja um corpo distinto daquele que tem a soberania. Desse modo, Agamben afirma que:

> no Leviatã, Hobbes não evoca explicitamente o paradoxo de *De Civi*e, mas uma leitura atenta do capítulo XVIII, *On the rights of sovereigns by institution*, [os direitos do soberano por instituição] permite precisar o estatuto paradoxal da multidão. Aqui Hobbes escreve que os membros de uma multidão que com um pacto se obrigam a conferir o poder soberano a uma pessoa "não pode, sem a sua permissão, realizar legalmente um novo pacto de obediência a nenhum outro em qualquer questão. Do mesmo modo, os súditos de um monarca não podem, sem seu consentimento, liberar-se da monarquia e retornar a confusão da multidão desunida [*and return to the confusion of a disunited multitude*]; nem transferir a sua pessoa, representando outro homem ou assembléia. (2015e, p.53-54)

A aparente contradição existente no *De Civie* com o *Leviatã* pode ser desfeita se distinguimos "a multidão desunida [*disunited multitude*], que precede ao pacto, e a multidão dissoluta [dissoluta multitudo] que é posterior ao pacto" (2015e, p.54). Desse modo, Agamben afirma que:

> a constituição do paradoxo *populus-rex* é um processo que vai de uma multidão e retorna a uma multidão: porém a multidão dissoluta, na qual o posso se dissolve, não pode coincidir com a disunited multitude e pretender nomear um novo soberano. O círculo multidão disunida-povo/rei-multidão dissoluta é despedaçado em um ponto e a tentativa de voltar ao estado inicial coincide com a guerra civil." (2015e, p.54)

Na perspectiva de Hobbes, "a multidão não possui um significado político, ela é o que deve desaparecer para que o Estado possa ser" (AGAMBEN, 2015e, p.55). Nesse sentido, o povo se constitui por uma unidade desunida que se dissolve de novo em uma multidão dissoluta preexistente ao povo/rei. Agamben cria um pequeno mapa conceitual para ilustrar essa relação mostrando como esses conceitos estão entrelaçados de modo cíclicos.

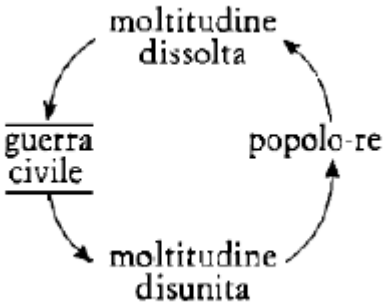

Figura 2. Imagem retirada do livro *Stasis la guerra civile come paradigma político*, p. 54

O fato importante de ser observado nessa relação é que o povo desaparece da cidade e é transferido para o corpo do soberano, revelando a contradição de que "[...] o povo reina em toda cidade, porém sem poder habitá-la" (AGAMBEN, 2015e, p.55). A conclusão alcançada pelo italiano consiste em apontar que a multidão possui o elemento impolítico "[...] sobre cuja exclusão sustenta a cidade; e ainda, na cidade há unicamente multidão, porque o povo está sempre se fundido no soberano" (2015e, p. 55).

Além dos cidadãos, e de sua relação de multidão, outro personagem é de fundamental importância para nossas análises, a saber: "as figuras que estão de pé junto aos guardas frente à catedral portando a característica máscara com bico dos médicos da peste" (AGAMBEN, 2015e, p. 55-56). Segundo Agamben, Horst Bredekamp e Francesca Falk haviam sido os primeiros a observar a existência de tais figuras. Entretanto, Falk foi mais além interpretando um significado essencialmente biopolítico que os médicos adquiriram durante a peste. Citando Falk, Agamben afirma acerca dos médicos que

> [a] sua presença no emblema recorda ' a seleção e a exclusão e a proximidade na imagem entre a epidemia, a saúde, e a soberania' (Falk, p.73). A multidão irrepresentável, similar a massa dos contaminados [*appestati*], é representada apenas pelos guardas que vigiam a sua obediência e os médicos que a cuidam. Habitam a cidade, porém apenas como objetos dos deveres e dos cuidados daqueles que exercem a soberania. (2015e, p. 56)

Agamben ainda destaca que os capítulos XIII do *De Civie* e o XXX do *Leviatã* revelam que

> [...] todos os deveres daqueles que governam estão compreendidos nesta única máxima: "a saúde do povo é a lei suprema [*salus populi suprema lex*]",sente a necessidade de precisar que "por povo não se entende aqui uma pessoa civil, nem a mesma cidade que governa, mas a multidão dos cidadãos que são governados [*multitudo civium qui reguntur*]" e que por "saúde" se deve compreender não apenas "a simples conservação da vida como tal, mas também de uma vida possivelmente feliz" (Hobbes 2, 13, 2-4). *O emblema do frontispício, ilustra perfeitamente o status paradoxal da multidão hobbesiana, e também uma esfera que anuncia o giro biopolítico que o poder soberano estava próximo de realizar*." (2015e, grifo nosso, p.56-57).

Entretanto, Agamben afirma ser possível encontrar uma outra razão para existência dos médicos no frontispício:

> [...] em sua tradução da Tucídides [trata-se da História da guerra do peloponeso], Hobbes havia encontrado uma passagem na qual a peste de Atenas se definia como a origem da anomia (Hobbes traduz *licentiousness*) e da *metabolé* (que Hobbes verte como *revolution*): "*e a grande licentiousness [anomia], que também em outros tipos foi usado na cidade, começou*

> *primeiramente com essa doença. Aquilo que o homem antes poderia disfarçar, e não reconhecer como feito por volúpia, ele ousou fazer agora livremente; vendo diante de seus olhos uma rápida revolução, dos ricos morrendo, e os homens que não valem nada, herdando seu patrimônio*" (Hobbes 4, cap.52). (AGAMBEN, 2015e, p. 57)

De tal fato surge a ideia de que a multidão dissoluta pode se similar à massa dos infectados pela peste. Portanto, precisa ser *cuidada* e *governada*. Desse modo, afirma o italiano,

> que a condição do súditos do Leviatã seja similar, de algum modo, a dos doentes está implícito em uma passagem do capítulo 38, onde, comentando Isaías, 33, 24, Hobbes escreve que, no Reino de Deus, a condição dos habitantes é não estar doente (*a condição de salvo, o habitante não deve dizer: estou doente*. Hobbes 1), quase que, por contraste, a vida da multidão no reino profano também é necessariamente exposta a peste e a dissolução. (2015e, p.57-58)

Embora o vocabulário filosófico-político possa se referir ao termo povo "[...] como um corpo politicamente qualificado também pode se referir a uma realidade diametralmente oposta, do povo como uma multidão politicamente não qualificada." (AGAMBEN, 2015e, p. 58). Existe uma cisão interna dividindo o povo e a multidão que impede a existência integralmente presente de um todo. Segundo Agamben,

> o povo é o absolutamente presente que, enquanto tal, não pode ser presente e pode, portanto, apenas ser representado. Se, pelo termo grego para povo, démos, chamamos "ademia" a ausência de um povo, agora o Estado hobbesiano, como todo Estado, vive em uma condição perene de ademia (2015e. p, 59)

Em uma das notas da obra *Stasis*, Agamben assevera que Hobbes "[...] já conhecia com claridade a distinção entre a população e o povo" (2015e, p. 60), que será um dos marcos utilizados por Foucault para o início da biopolítica moderna. Além disso, as análises que podem ser retiradas tanto do frontispício quanto da obra *Leviatã* e *De Civie* revelam a existência de um dispositivo similar ao do *estado de exceção*, a guerra civil. A condição do cidadão apresentada por Hobbes - na sua confusão entre povo e multidão - e a possibilidade sempre inerente da guerra civil - abrindo um espaço de anomia - são paradigmas essenciais para pensarmos o desenvolvimento da biopolítica como prática de governo no pensamento de Agamben. Entretanto, Hobbes é apenas uma das peças desse quebra-cabeça que ajuda a compreender os movimentos da política ocidental no pensamento do filósofo italiano. Michel Foucault será outra parte de fundamental importância para que mais adiante possamos adentrar nas teses de Agamben

com mais propriedade e elementos para discuti-las. Caminhemos agora para aquela que talvez seja a maior matriz de estudo acerca da biopolítica, e das concepções e definições de biopoder.

2.2.2. Do fazer morrer e deixar viver para o fazer viver e deixar morrer: as mudanças na dinâmica do poder

> 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. 201).

O novo fôlego especial dado ao conceito de biopolítica deve-se à figura de Michel Foucault e aos seus estudos acerca da dinâmica de poder nas sociedades contemporâneas, em especial a publicação dos seus textos póstumos, como por exemplo os cursos dados no *Collège de France* durante os anos de 1976 e 1979[21].

Assim como os enfoques biopolíticos apresentados no tópico anterior, as investigações realizadas por Foucault influenciaram diversos autores contemporâneos e têm dado lugar ao surgimento de diversas correntes interpretativas do termo biopolítica.

Os últimos anos da publicação de *Segurança território e população* foram essenciais para o ponta pé inicial e para o novo fôlego. Porém, ainda não é nesse momento que o conceito foucaultiano surge para o grande público.

O desenvolvimento inicial do conceito de biopolítica foi apresentado ao grande público em uma palestra ministrada por Foucault no Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, intitulada *O nascimento da medicina social*[22]. Nessa visita realizada ao Brasil, o pensador francês ainda nos oferece uma outra reflexão igualmente importante em outra palestra no mesmo instituto intitulada de *O nascimento*

---

[21] Trata-se dos cursos *Em defesa da sociedade*, realizado em 1975-1976; *Segurança, território e população*, em 1977-1978; e *O nascimento da biopolítica*, em 1978-1979.

[22] Em tal palestra, o nascimento da chamada medicina social surge como uma importante técnica de controle biopolítico dos indivíduos e da população. Ela opera a organização de um saber médico estatal capaz de controlar as políticas médicas das populações. "com a organização de um saber médico estatal, a normalização da profissão médica, a subordinação dos médicos a uma administração central e, finalmente, a integração de vários médicos em uma organização médica estatal, tem-se uma série de fenômenos inteiramente novos que caracterizam o que pode ser chamada a medicina do Estado. Essa medicina de Estado [...] não tem, de modo algum, por objeto a formação de uma força de trabalho adaptada às necessidades das indústrias que se desenvolviam nesse momento. Não é o corpo que trabalha, o corpo do proletário que é assumido por essa administração estatal da saúde, mas o próprio corpo dos indivíduos enquanto constituem globalmente o Estado." (FOUCAULT, 2014, p. 150-151)

do hospital. Embora nas duas palestras não surja o termo biopolítica de modo explícito, Foucault encontra-se a trabalhar as causas e os efeitos do biopoder e da disciplina sobre os indivíduos e a população no nível dos dispositivos de controles criados pela medicina social.

Dois anos depois, agora utilizando o termo biopolítica, com a publicação de *História da sexualidade, a vontade de saber*, volume I, Foucault se utiliza do conceito para pensar que o sexo e a sexualidade não eram, como pensavam antes, dados naturais dos corpos reprimidos pela moral cristã e pelo capitalismo, mas que foram construídos ao longo do tempo por micropoderes disciplinares. Soma-se a esses textos citados a publicação de *O nascimento da biopolítica* em 1979 e temos o panorama geral a partir do qual Foucault será lido e interpretado pelos seus contemporâneos.

O professor André Duarte, em seu artigo intitulado *De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica*, nos chama a atenção para as dificuldades, e de um certo adiantamento (por parte do filósofo francês), para o desenvolvimento dos estudos tal como apresentados por Foucault.

> [...] o conceito de biopolítica tardou quase duas décadas até ser realmente compreendido, considerado, absorvido e desenvolvido por outros pensadores. Certos pensamentos vão tão profundamente à raiz dos dilemas de sua época que tardam em ser compreendidos e assimilados por seus contemporâneos. Além disso, as novidades teóricas introduzidas por Foucault em seu projeto de uma genealogia dos micro-poderes disciplinares já eram, à época, mais do que suficientes para ocupar a atenção de seus leitores dos anos 70 e 80. Afinal, se a tese foucaultiana de que o poder não apenas reprime, mas, sobretudo, produz realidades, já era suficientemente inovadora e radical, como não se surpreender ainda mais com a tese de que o sexo e a sexualidade, tal como acreditávamos conhecê-los, não eram simplesmente dados naturais reprimidos pela moral cristã e pelo capitalismo, mas haviam sido forjados por um complexo de dispositivos e micro-poderes disciplinares historicamente datáveis? A mensagem foucaultiana era clara, mas indigesta: o discurso da liberação sexual promovido pela sexologia acabava "depreciando e esquadrinhando os movimentos de revolta e liberação". O caráter polêmico dessas teses fez com que as atenções se desviassem do último capítulo do volume I da História da Sexualidade, justamente aquele em que Foucault formulara o conceito de biopolítica, e que era considerado por ele como o mais importante de seu livro. (DUARTE, 2008, p. 1-2)

Soma-se a isso o fato de que Foucault não chegou a desenvolver suficientemente o tema, pois em seus volumes seguintes da *Vontade de Saber* (volumes 2 e 3) o pensador francês volta às origens greco-romanas para uma "verdadeira inflexão com seu projeto de uma história genealógica da sexualidade (DUARTE, 2008, p. 2).

> Acrescente-se, ainda, que à época não se tinha fácil acesso às numerosas entrevistas, hoje publicadas nos volumes que constituem os *Dits et Écrits*, e aqueles que não tiveram o privilégio de escutar suas preleções no *Collège de*

> *France* tampouco tinham outros elementos à disposição para entender que o tema da biopolítica possuía uma importância capital no pensamento foucaultiano. Compreendem-se, portanto, alguns dos motivos pelos quais, há vinte anos atrás, quase ninguém prestou a devida atenção ao conceito de biopolítica. (DUARTE, 2008, p. 2)

Contudo, quando Foucault voltava a realizar suas reflexões acerca da vida e da biopolítica, é acometido pela morte. Foi somente a partir da década de 90 que começaram a surgir desenvolvimentos novos e originais em torno do conceito de biopolítica a partir das análises deixadas pelo filósofo francês. Essas linhas de interpretações que surgiram nem sempre eram concordantes. Os desenvolvimentos dessas interpretações só foram possíveis, segundo Duarte, devido alguns avanços teóricos que possuímos ao longo desse período. Dentre esses avanços podemos destacar que,

> [...] em primeiro lugar, para reconhecê-lo [o conceito de biopolítica] era fundamental 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. Ademais, era preciso municiar-se de coragem visionária e de independência de pensamento a fim de 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, o fenômeno da biopolítica só poderia ser entendido enquanto forma globalmente disseminada de exercício cotidiano de um poder estatal que investe na multiplicação da vida por meio da aniquilação da própria vida a partir do advento recente da política transnacional globalizada e liquefeita, segundo a terminologia de Bauman. (DUARTE, 2008, p. 3)

Além dos pontos apresentados por Duarte, acreditamos que a compreensão do sentido do conceito de biopolítica em Foucault necessita do entendimento de algumas teses que são fundamentais e apresentadas em seu livro *A microfísica do poder*. Primeiramente, Foucault apresenta o poder como algo plural que não possui identidade única, nem é uma posse que o indivíduo consiga tomar para si como pensavam as tradicionais formas de análise do poder. Ele se exerce em práticas e é sempre relacional, existe nas mais simples e nas mais complexas relações humanas. Nesse cenário pensado pelo francês, o poder passa a ser visto e interpretado a partir de uma atuação horizontal e em redes que se espalha por todos os níveis da sociedade e não deve ser confundido ou identificado apenas como um poder vertical, como aquele exercido de um soberano para seu súdito, como comumente são ilustrados nos pactos de formação do Estado moderno. Tal entendimento dessas relações visa colocar em questão a concepção tradicional de poder que tende a identificá-lo com as figuras do Estado e do Soberano, numa relação

vertical na qual o poder é exercido de cima para baixo, tal como observamos na figura do soberano e do pacto ilustrados nos livros de Thomas Hobbes.

> [...] e eu creio que, justamente, 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 deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer. (FOUCAULT, 2000, p. 202)

O que Foucault havia descoberto com as suas análises não era, o que poderia postular alguns leitores apressados, o fato da impotência do poder soberano, mas sim uma infinidade de ramificações de poderes cujo sua eficácia era muito maior que a apresentada pelo poder soberano do Antigo Regime. Tais poderes, "em vez de negar e reprimir, atuavam discretamente na produção de realidades e efeitos desejados por meio dos processos disciplinares e normatizadores" (DUARTE, 2008, p.4). De modo geral, essa é a função dos dispositivos no pensamento de Foucault, produzir subjetividades a partir dos processos disciplinares e normatizadores que podem atingir tanto os sujeitos, enquanto indivíduos singulares, quanto às populações.

Essa transição na dinâmica do poder passa a ser interpretada por Foucault como um movimento de transformação em 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, grifo nosso, p.149). É no marco dessa transição de poder que surge a biopolítica para Foucault, o poder de causar a vida, principalmente pelo seu gerenciamento, e devolver a morte, com a face da tanatopolítica. Assim, a biopolítica passa a ser o principal instrumento de investimento dos Estados modernos e contemporâneos. Momento em que a política passa a ser vista e entendida como biopolítica, momento em que a atuação do biopoder administra as práticas dos dispositivos de controles. A relação entre vida e morte, em *fazer morrer e deixar viver* ou *fazer viver e deixar morrer*, sempre foi uma marca característica da biopolítica e, consequentemente, revela a outra face da mesma moeda, a tanatopolítica. Pensar a política, contemporaneamente, significa pensar nessa lógica que nos foi apresentada por Foucault, ao longo dos seus estudos acerca do biopoder, e ampliada pelos seus mais variados intérpretes.

A lógica tradicional do poder, grande marca das atuações políticas do período medieval que consistia em fazer morrer e deixar viver – e na grande maioria das vezes

através de enormes encenações em que sujeitos eram mortos em guilhotina ou esquartejados em praça pública –, visava antes de tudo mostrar o poder do soberano como aquele que possui o *pater poder,* o poder soberano de vida e de morte que o pai possui sobre a família. Entretanto, para Foucault o poder, em sua nova dinâmica, não pode e nem deve ser confundido com violência legalizada ou com a violência que escapa à lei, "pois, segundo suas análises, as relações de poder não se constituem na base das relações legais, no nível do direito e dos contratos, mas sim no plano das disciplinas e de seus efeitos de normalização e moralização" (DUARTE, 2008, p.4)

> [...] a teoria do direito, no fundo, só conhecia o indivíduo e a sociedade: o indivíduo contratante e o corpo social que fora constituído pelo contrato voluntário ou implícito dos indivíduos. As disciplinas lidavam praticamente com o indivíduo e com seu corpo. Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como o definem os juristas); não é tampouco com o indivíduo-corpo. É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de "população". A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder. (FOUCAULT, 2000, p. 206)

Agora, com a inversão da lógica, os sujeitos não morrem mais guilhotinados em praça pública, mas sim em hospitais precários em busca de uma assistência básica. Hoje, não encontramos mais esquartejamentos como uma forma de punição à desobediência ao poder soberano, mas sim sujeitos encarcerados e abandonados em prisões que, em hipótese alguma, conseguem realizar o processo de ressocialização e minimizam suas potencialidades enquanto homens. Atualmente, não encontramos a punição direcionada a apenas ao indivíduo, mas sim à população ou ao grupo considerado perigoso à manutenção do normal. Por esse motivo, Foucault assevera que é "[...] da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder" (2000, p. 206). Além desses pontos, destacam-se também as questões de raça, de identidade de gênero, de condição social que passam a ocupar a preocupação dos governos e passam a ser geridos pelos vários dispositivos que visam disciplinar e normalizar as condutas consideradas ultrajantes para determinadas sociedades.

O *fazer viver* e *deixar morrer* explicitados por Foucault revelam que constantemente as democracias promovem uma superposição do âmbito da política, do direito, e da economia sob a vida ao produzirem cada vez mais em larga escala o que Giorgio Agamben denominou de *vida nua*. Nesse sentido, a biopolítica se apresenta como

uma tecnologia de governo que implantou mecanismos que possuem função de gerenciamento da vida das populações tornando-a um objeto a ser inserido nos cálculos e estratégias governamentais.

> Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio, que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a "população" enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de "fazer viver". A soberania fazia morrer e deixava viver. Eis o poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer. (FOUCAULT, 2000, p. 207)

Foucault ainda nos chama atenção para outro fato essencial provocado pelo surgimento da biopolítica moderna, o racismo de Estado.

> O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder. Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo. (2000, p. 214)

O racismo irá representar uma tentativa de fragmentação no contínuo biológico da espécie humana. A busca de distinção por raças e as qualificações entre superiores e inferiores será uma maneira de realizar essa cisão e atribuir uma axiologia à vida. Nesse sentido, o conceito de biopolítica permite a realização de uma análise profunda acerca dos regimes totalitários do novecentos, em especial o nazismo, que segregam os indivíduos, por meio de sua condição biológica, ou de nacionalidade, a partir dos dispositivos e da estrutura ideológica desses regimes.

Por esse motivo, Agamben pode afirmar que atualmente as políticas de vida ameaçam sempre virar políticas de morte. A tanatopolítica segue lado a lado com a biopolítica, lado negativo e lado positivo atuando juntos, constantemente criando e desenvolvendo técnicas e conhecimentos que maximizem as expectativas de vida e também técnicas de controle, que produzem um saber acerca da vida dos sujeitos, possibilitando a criação de políticas de morte por meio de uma axiologia da vida que merece ser vivida[23].

[23] Tal aspecto das técnicas de controle será observado em nosso quinto capítulo no qual Agamben tece diversas críticas acerca das medidas médico-sanitárias e políticas do distanciamento social e do lockdown. De grosso modo, Agamben preocupa-se com a aquisição de dados e práticas realizadas pelos dispositivos estatais acerca do confinamento e do cerceamento da liberdade de suas populações. Para o italiano, a pandemia pode servir como um ótimo laboratório para esses dispositivos de controle adquirirem práticas capazes, num futuro não muito distante, de um controle cada vez mais incisivo e integral dos corpos dos indivíduos e das populações.

Pelos motivos elencados, os estudos de Michel Foucault acerca da dinâmica do poder nas sociedades contemporâneas e, em especial, a publicação de seus textos póstumos serviram de fonte bibliográfica inevitável para aqueles que se dedicaram a pensar o fenômeno do poder na contemporaneidade. Evidenciando a biopolítica como uma tecnologia de poder que penetra todas as camadas da sociedade, Foucault abriu espaços para discussões que antes não eram possíveis devido à rigidez das análises tradicionais que identificavam o poder apenas nas relações entre Estado e direito. Talvez a grande contribuição de Foucault aos seus contemporâneos, se é que de fato podemos reduzir a uma, consiste em deixar para posteridade que um estudo acerca do poder não pode ser reduzido às relações Estado e direito no nível da teoria política, mas deve centrar-se nas relações dos micropoderes no nível dos mecanismos, das técnicas e das tecnologias de poder.

2.2.3 Entre Hannah Arendt e Michel Foucault

Como referimos antes, investigações realizadas por Michel Foucault influenciaram diversos autores contemporâneos e têm dado lugar ao surgimento de diversas correntes interpretativas do termo biopolítica. Giorgio Agamben é um dos que podemos considerar como herdeiros das análises realizadas pelo filósofo francês. Entretanto, os distanciamentos realizados por Agamben tanto de Foucault quanto de Arendt foram essenciais para entendermos a situação de nossa época, como o local no qual a exceção virou regra e permitiu que o paradigma do *homo sacer* fosse revelado como uma das principais marcas da nossa história e do nosso tempo.

Os dois grandes interlocutores de Agamben na produção de seu conceito e da sua investigação biopolítica são, sem sombra de dúvidas, Hannah Arendt e Michel Foucault e, em especial, as suas respectivas obras: *A condição humana*, *Origens do totalitarismo, Vontade de saber* e os cursos do *Collége de France* de 1976 a 1979. Para Agamben, Arendt e Foucault foram uns dos poucos pensadores que melhor compreenderam as transformações que ocorreram na modernidade[24].

Para Arendt a grande marca da modernidade – além da vitória do *animal laborans,* que assinala a base do desenraizamento, da massificação, da violência, e da

[24] Também poderíamos citar nessa lista as figuras de Carl Schmitt e Walter Benjamin que serão objeto de análise do nosso próximo capítulo.

descartabilidade que paira sob os sujeitos contemporâneos – foi a observância da continuidade do governo da família (*oîkos*) para o governo da cidade (*pólis*) ou, como vimos anteriormente, a ascensão da *zoé* na esfera da *pólis,* onde deveria habitar a *bíos*. Perceber essa distinção entre os espaços da *oikos* e da *pólis* – assim como suas respectivas características – permite trazer luz ao processo de politização da vida na modernidade, revelando que a indistinção entre o espaço público e privado produz um nível de exploração do homem nunca antes observado e que pode ser ilustrado pela figura do *animal laborans*. Desse modo, a política se tornou o espaço de administração das necessidades vitais da sociedade. É nesse sentido que Arendt afirma, em *A condição humana,* que

> a passagem da sociedade - a ascensão da administração caseira, de suas atividades, seus problemas e recursos organizacionais - do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas diluiu a antiga divisão entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos e a sua importância para a vida do indivíduo e do cidadão, ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis. (2007, p. 47)

Assim, a filósofa compreende que o advento do social marca de modo incisivo a captura dos assuntos econômicos no universo da esfera pública e a confusão entre os espaços públicos e privados. Arendt ainda ressalta que

> um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que antes era exclusiva do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um dos seus membros um certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a "normalizar" os seus membros, a fazê-los "comportarem-se", a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada. (2007, p. 50)

Ademais, como foi desenvolvido em *A biopolítica em Giorgio Agamben: Estado de exceção, poder soberano, vida nua e campo,* podemos compreender a partir das leituras de Arendt que

> [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. (SOUZA, 2017, p.25)

Agamben, lendo os textos de Arendt, também percebeu que a indiscernibilidade entre essas esferas provocaram danos irreparáveis à história da humanidade. A produção de figuras como a do *homo sacer* e do *animal laborans* revelam que os homens foram reduzidos à simples função de suporte descartável dentro de um sistema que visa à maximização, cada vez maior, do controle da subjetividade e das vidas que ocupam o Estado. O advento do social significa, para Arendt, a captura dos homens e de suas atividades como meros meios e funções para a realização do progresso econômico dos interesses privados dos Estados. Nesse cenário, a vida política estaria baseada no fato de que a nossa condição de ser gregário serviria unicamente para garantirmos a realização de tarefas básicas com o único fim de garantir a reprodução da esfera social e todas as suas mazelas.

É importante lembrarmos que, para Arendt, o totalitarismo não foi algo que surgiu de fora, sua origem se deu dentro da modernidade ocidental que aparentemente defendia valores e narrativas que visavam o progresso e à emancipação universal de todos. "A diferença fundamental entre as ditaduras modernas e as tiranias do passado está no uso do terror não como meio de extermínio e amedrontamento dos oponentes, mas como instrumento corriqueiro para governar as massas perfeitamente obedientes." (ARENDT, 2012, p. 29). Um governo, como foi o da Alemanha nazista, só demonstra que algo muito estranho estava acontecendo nesse momento. Arendt usa a expressão "*choque de realidade*" para descrever o crescimento do fenômeno nazista.

A expressão utilizada por ela ainda é tão atual que parece-me ser uma das melhores para descrever a ascensão dos governos totalitários dentro dos regimes democráticos contemporâneos. Ainda mais no atual cenário político mundial que presenciamos com o fortalecimento de discursos extremistas, nacionalistas, negacionistas, religiosos e morais de modo a impor as condutas que para os dominantes seriam essenciais para soluções e evitar que novas crises se instalem no sistema.

Exemplos temos aos montes, e eles variam desde do aspecto político com o crescimento paulatino do cerceamento do pluralismo e da liberdade em nome das ideologias conservadoras, aos aspectos econômicos de avanço do liberalismo e neoliberalismo para a solução de uma infindável guerra contra as crises econômicas. Ainda assim, quando as medidas tomadas pelos ideais conservadores não dão certo, significa que as atitudes tomadas não produziram o cerceamento necessário, ou seja, se a economia não se desenvolveu foi pelo fato de não termos transformado suficientemente nossas relações ao nível neoliberal esperado. Desse modo, para Arendt, a ascensão da *zoé*

na esfera da *pólis* transformou a vida política dos homens produzindo "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" (ARENDT, 2012, p.603).

Embora Arendt e Agamben cheguem a conclusões políticas diferentes, essencialmente na relação existente entre política e direito, existem algumas críticas que aproximam a filosofia dos dois pensadores. A saber, a crítica à democracia de massa, a crítica ao formalismo da concepção liberal do direito, o esvaziamento do espaço público, a vitória do *animal laborans* e, talvez o ponto no qual exista maior aproximação, o predomínio da violência como forma de controle e o surgimento dos regimes totalitários e dos campos de concentração como o ponto focal da máxima expressão do poder da biopolítica.

Do mesmo modo ocorre com Foucault. Agamben percebe que as análises sobre as dinâmicas do poder são de enorme importância e, de fato, revelam, satisfatoriamente, como se dão as relações de poder na era contemporânea. Agamben segue junto a Foucault em concordar que a era moderna é por excelência biopolítica. Dessa forma, a modernidade surge como o local no qual foi realizada a politização da vida e a possibilidade de sua entrada nos cálculos e estratégias criados pelo Estado ao longo dos séculos, encontrando seu desenvolvimento na transformação dos corpos em objetos dóceis e manipuláveis aos interesses do soberano.

Porém, contrariando Foucault, Agamben revela que a modernidade não é o único momento de expressão dessa forma de controle que, por sua vez, é tão antiga quanto a política ocidental e que podemos localizar seu primeiro paradigma ou germe na figura do *homo sacer* do antigo direito romano. Em uma das críticas realizadas por Agamben em seu livro *Homo sacer poder soberano e vida nua* endereçadas a Arendt e Foucault podemos ler:

> [...] que a pesquisa de Arendt tenha permanecido praticamente sem seguimento e que Foucault tenha podido abrir suas escavações sobre biopolítica sem nenhuma referência a ela, é testemunho das dificuldades e resistências que o pensamento deveria superar nesse âmbito. E justamente a essas dificuldades devem-se provavelmente tanto o fato de que, em *the human condition*, a autora curiosamente não estabeleça nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente haviam dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica), quando a circunstância, também singular, de que Foucault jamais tenha deslocado suas investigações para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos. (2010, p. 12-13)

Para Agamben, existe uma relação muito próxima entre as democracias contemporâneas, como se encontram estabelecidas nos dias atuais e ao longo da sua história, com os regimes totalitários. Nesse sentido, para Agamben, Arendt deveria ter realizado uma ligação mais direta entre *A condição humana* e *Origens do totalitarismo* e Foucault necessitaria, para entender a biopolítica em sua completude, estender suas análises aos campos de concentração nazistas[25]. Além disso, Agamben ainda afirma:

> a tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiguíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; 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 irredutível indistinção. (2010 p. 16)

O motivo de Agamben interpretar as democracias contemporâneas como verdadeiros campos virtuais, como veremos nos próximos capítulos, encontra-se diretamente ligado ao fato das democracias realizarem um uso desmedido dos aparatos e dispositivos de exceção como forma de controle governamental dos corpos e das subjetividades do indivíduo e das populações.

Embora Arendt reconheça uma crise nas democracias atuais, causadas em grande medida pelo advento do social, ela percebe e acredita que existem diferenças sólidas com relação aos grandes regimes totalitários do século passado[26]. O que resta como solução, em Arendt e Foucault, é a tentativa de subverter a biopolítica por dentro, pois trata-se de um embate de forças. Porém, para realização da saída do cenário atual, torna-se necessário que o homem possa escapar da despolitização causada pelo surgimento dessa nova esfera e que tenha a capacidade de realizar o *cuidado de si*

[25] Tal análise foi realizada por Foucault, - pode ser encontrada na aula de 17 de março de 1976 - porém só nos chegou postumamente, em 1997, com a publicação de *Em defesa da sociedade*. No momento da publicação original de *Homo sacer: poder soberano e vida nua I*, em 1995, os textos foucaultianos ainda não eram de conhecimento do grande público, incluindo o próprio Agamben.

[26] De fato, acreditamos que uma interpretação mais literal de Agamben pode acabar por generalizar democracia e totalitarismo. O pensador italiano em algumas passagens acaba por destacar o lado mais obscuro que pode surgir, a partir dos usos dos instrumentos de controle estatais e o compara com a realidade normal dos Estados totalitários. Porém, isso se deve ao fato de Agamben acreditar que as democracias funcionam apenas como máscaras de um Estado que visa buscar o bem-estar social da população quando na verdade estão controlando de modo incisivo os seus membros por meio de dispositivos de controle e subjetivação que visam expropria-los o máximo possível.

deixando sempre aberto o espaço da *potência do pensamento* numa luta contra a alienação constante proposta pelos dispositivos biopolíticos.

2.3. A biopolítica como co-originaria a política ocidental: política ou biopolítica?

A questão colocada no presente tópico não é nova. Com o alargamento das discussões acerca do tema do biopoder e da tentativa de explicar a história da política como sendo também a história da biopolítica, surgiram questões sobre sua potência hermenêutica para explicar as atuações políticas do passado e do presente.

O leitor atento deve ter percebido que situamos nossa investigação, e desenvolvimento do nosso trabalho, em autores marcadamente contemporâneos, pois, o surgimento do conceito de biopolítica, tal como conhecemos hoje, é um advento marcadamente moderno. Porém, faz-se necessário realizamos uma interrogação que também foi levantada por Esposito em seu livro *Bíos: Biopolítica e Filosofia*, a qual acreditamos necessário aprofundar, pois suas respostas tendem a produzir conclusões diferentes acerca da política: "A biopolítica precede, segue ou coincide temporalmente com a modernidade?" (2017, p. 13). A resposta a tal pergunta pode ter implicações decisivas para compreensão da dinâmica política e, consequentemente, para pensar os modos de vida e de comunidades a serem almejados.

Já de início, Esposito parece se opor em partes à ideia de Foucault acerca da localização da gênese biopolítica na modernidade ou que seja um acontecimento exclusivamente moderno. Para o italiano,

> [...] somente se vinculada conceitualmente à dinâmica imunitária de proteção negativa da vida a biopolítica revela sua específica gênese moderna. Não porque uma de suas raízes não seja reconhecível também em épocas precedentes, mas porque só a modernidade faz da autoconservação individual o pressuposto de todas as outras categorias políticas, da soberania à liberdade. Naturalmente, o próprio fato de que a política moderna tome corpo através da mediação de categorias ainda reconduzíveis à esfera da ordem, entendida como transcendental da relação entre poder e sujeitos, significa que a política do *bíos* não é ainda afirmada de maneira absoluta. Para que isso ocorra – para que a vida seja traduzível imediatamente em política ou para que a política assuma uma caraterização intrinsecamente biológica – é preciso esperar o giro autoritário dos anos 1930, em particular na sua versão nazista. Então, não somente o negativo, quer dizer, a incumbência da morte, será funcionalizado para o estabelecimento da ordem, como ainda ocorria na etapa moderna, mas será reproduzido numa quantidade crescente segundo uma dialética

> tanatológica destinada a condicionar a potencialização da vida à efetivação sempre mais estendida da morte. (ESPOSITO, 2017, p14)

Logo, localizar a gênese da biopolítica, ou do biopoder, na modernidade seria considerar que na lógica clássica tradicional de poder não existiria biopolítica, fato que podemos contestar ao observar as relações existentes entre o poder soberano e seus súditos que analisamos anteriormente. Segundo Agamben, assim como Foucault, a compreensão do modelo biopolítico envolve que as duas análises de poder não podem, e nem devem, ser observadas de modo separadas. Embora a nova dinâmica apresentada nos estudos realizados por Foucault sirva para explicar com maior facilidade como ocorrem as relações de poder contemporaneamente, ela não é a única que pode ser observada. Nesse sentido, Agamben visa defender a tese que a biopolítica é tão antiga quanto a exceção soberana, local no qual o poder soberano captura a vida dos súditos colocando-a em uma zona de anomia. Para o pensador italiano, a implicação da *vida nua* na esfera política, aquela vida produzida pela exceção soberana, constitui o núcleo originário da biopolítica. Em outras palavras, "pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana". (AGAMBEN, 2010, p. 14).

Por esse motivo, localizar a biopolítica apenas na modernidade pode ser considerado um equívoco a partir do pensamento político de Agamben, pois poderemos encontrar, ao longo de toda história, indivíduos em que sua condição de ser vivente pode ser assemelhada à condição de *vida nua*. De fato, contemporaneamente nós temos um alargamento da politização e da *exceptio* da vida. Porém, todas as sociedades, em todos os tempos, já escolheram as suas figuras sacras, os seus *homines sacri*. A grande diferença é que na era moderna a *vida nua* não se encontra mais confinada a um lugar particular da sociedade. Hoje, ela habita o corpo de cada indivíduo que compõe o corpo social e político dos Estados.

Ao longo dos séculos, os corpos sempre foram tratados como objetos e submetidos às regras da economia e do poder. Isso revela, para Agamben, que os rios da biopolítica sempre estiveram presentes, mesmo em tempo imemoriais, e que desse modo não podemos restringir sua origem, como desejava Foucault, à modernidade. É nesse sentido, como afirmamos anteriormente, que o pensador italiano tende a aproximar as democracias contemporâneas aos Estados totalitários por acreditar que as mesmas

práticas utilizadas nos governos autoritários são utilizadas atualmente camufladas sob a forma de democracia:

> a contiguidade entre democracia de massa e Estados totalitários não tem, contudo [...], a forma de uma improvisa reviravolta: antes de emergir impetuosamente a luz do nosso século (século XX), o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do homo sacer, corre de modo subterrâneo, mas contínuo. É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita, porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejaria liberta-se. (AGAMBEN, 2010, p.118)

É importante ressaltar que o fato de Agamben localizar a gênese da biopolítica ao nascimento da exceção soberana – através do paradigma do *homo sacer* – não visa diminuir a importância das descobertas de Foucault e muito menos de diminuir os impactos dos Estados totalitários do novecentos e dos campos de concentração. Muito pelo contrário, com essa tese, Agamben busca reforçar que a estrutura da política ocidental sempre possuiu como ponto de partida a politização da vida como algo elementar. O que é pretendido trazer à tona é o fato de que nossa política não conhece outro modo de atuação a não ser o que passa pela captura da *zoé* e o enfraquecimento da *bíos*. Nesse sentido, nossa política sempre foi biopolítica. Sempre teve como fundamento uma cisão nas formas de vida.

Entretanto, a utilização do termo biopolítica para tentar explicar a realidade política contemporânea vem causando alguns incômodos em pensadores, como Heller e Fehèr, que acreditam existir um uso inflacionário do termo, pois, segundo suas perspectivas a biopolítica é antes de tudo uma resposta radical ao fracasso das promessas e as crises das metanarrativas emancipatórias da modernidade, ou seja, uma resposta à modernidade que fracassou na implementação de seus ideais. Além disso, soma-se aos fatos citados o consequente enfraquecimento dos sujeitos, a produção dos campos e a difusão das atividades realizadas pelos regimes totalitários como a grande marca do tempo moderno causados pela decadência das metanarrativas emancipatórias. Aqui, a biopolítica surgiria apenas na modernidade e como uma forma de resposta ao fracasso moderno, não sendo possível reduzir a política à biopolítica[27].

[27] Para um aprofundamento inicial das críticas realizadas as metanarrativas de emancipação e consequentemente o posicionamento de Heller e Fehèr indicamos o texto: LYOTARD, François. O pós-moderno explicado às crianças. Trad. Tereza Coelho, 2ª ed., Lisboa, Publicações dom quixote, 1993.

Jacques Rancière também é outro pensador que nos chama a atenção para utilização do conceito de biopolítica e de biopoder para interpretação da política e do nosso tempo. A crítica realizada por Rancière consiste em afirmar que a grande questão da política não se encontra, como pensam Foucault e Agamben, nos efeitos causados pelo poder sobre os corpos dos indivíduos ou da população, ou, como postulará Arendt, a confusão entre as esferas da *bíos* e da *zoé*. Em entrevista realizada a revista *Urdimento*, Rancière afirma diretamente que

> o corpo referido pela "biopolítica" de Foucault é um corpo objeto de poder, um corpo situado na partilha policial dos corpos e agregações dos corpos. A biopolítica foi introduzida por Foucault como diferença específica nas práticas do poder e nos efeitos de poder, na maneira como o poder opera nos efeitos de individualização dos corpos e na socialização das populações. Ora, essa questão não é aquela da política. A questão da política começa onde o que está em questão é o status do sujeito apto de se ocupar com a comunidade. (RANCIÈRE, 2010, p. 76-77)

Nesse sentido, Rancière acredita que a utilização do termo biopolítica para compreender a atuação e o funcionamento da política significa produzir uma redução da compreensão da política. A verdadeira questão política, que é "o sujeito apto de se ocupar com a comunidade", é substituída por uma questão acerca da relação entre corpo e poder que minimiza a reflexão acerca do que realmente é e do que pode a política.

Reduzir a política à biopolítica significa reduzir o político às relações e às dinâmicas do poder. Pellejero, em um artigo intitulado *Aquém da biopolítica: a parte (sem parte) de Jacques Rancière* nos traz um importante apontamento com relação a passagem que citamos anteriormente. Para Rancière,

> [...] a reflexão política não gira em torno de modos de vida, como poderiam ser a vida nua e a vida qualificada, a vida do *animal laborans* e a do *homo politicus* etc., mais em torno de duas formas de partilha do sensível, que, aquém das apostas do biopoder e das tentativas de articular uma alternativa biopolítica, Rancière denomina de política e polícia (indo de encontro ao nosso modo habitual de compreender a política, isto é, chamando de polícia o que habitualmente pensamos sob a categoria do político). (PELLEJERO, 2013, p. 38)

Para Rancière, as análises realizadas acerca da biopolítica revelam apenas uma pequena parte de um conjunto maior, ou seja, revela apenas o caráter de polícia. Porém, Agamben, Foucault e Arendt não são os únicos criticados. As análises de Rancière voltam a Aristóteles e a Platão para afirmar a existência de um ciclo vicioso ao estabelecer a fundação da política "na essência de um modo de vida, na ideia de *bios politikos*" (RANCIÈRE, 2010, p.76). Esse vício, por sua vez, influenciou de modo determinante a

forma de conceber a política pelos pensadores contemporâneos, como podemos observar nos tópicos anteriores deste capítulo. Seguindo Pellejero, Rancière observa que

> o pensamento filosófico incorre num círculo vicioso, não oferecendo a descrição falsa de um fenômeno verdadeiro, mas oferecendo a descrição verdadeira de um epifenômeno. Desconhecendo uma oposição fundamental, não entre dois modos de vida, mas entre duas partilhas do sensível, entre duas estruturações do mundo (a policial e a política), o pensamento biopolítico passa por alto que a política (e a sua impugnação da administração policial do comum) existe apenas como suplemento de qualquer forma de bios, de qualquer forma de subjetividade constituída, de qualquer esfera de existência identificável. (2013, p. 37 – 38)

Desse modo, segue o filósofo francês, "a política não é para mim a expressão de uma subjetividade viva originária, oposta a um outro modo originário de subjetividade – ou a um modo derivado, desviado, de alienação". (2010, p. 76). Nesse sentido,

> a "prova de humanidade", o poder comunal dos seres dotados de logos, longe de fundar a politicidade é, de fato, a atitude de permanente litígio que separa político e polícia. Mas tal litígio não é ele mesmo a oposição entre dois modos de vida. Política e polícia não são dois modos de vida, mas duas partilhas do sensível, duas maneiras de dividir um espaço sensível, de ver e de não ver os objetos comuns, de ouvir ou de não ouvir os sujeitos que os designam ou argumentam em seu favor. A polícia é a partilha do sensível que relaciona a construção do comum de uma comunidade com a construção das propriedades – as semelhanças e diferenças – caracterizando os corpos e os modos de sua agregação. Ela estrutura o espaço perceptível em termos de lugares, funções, aptidões etc, excluindo todo suplemento. A política não é, - nada mais – do que o conjunto de atos que constroem uma "propriedade" suplementar, uma propriedade biológica e antropologicamente desaparecida, do que a igualdade dos seres falantes. Ela existe como suplemento a todo bios. O que resta oposto, são as duas estruturações do mundo comum: uma que só conhece o bios (desde a transmissão de sangue até a regulação dos fluxos das populações) e outra que conhece os artifícios da igualdade, suas novas formas de representação do "mundo dado" do comum, efetuadas pelos sujeitos políticos. E estes não legitimam uma outra vida, mas configuram um mundo comum diferente. (RANCIÈRE, 2010, p.76)

Para Rancière, a política não pode nem deve ser reduzida à reflexão dos modos de vida como Agamben realiza em torno da *vida nua*, por meio da figura do *homo sacer*, ou Arendt realiza em torno do *animal laborans*, mas sim em torno de duas formas de partilhas do sensível[28], a saber, a política e a polícia.

[28] Segundo Edélcio Mostaço, tradutor da entrevista dada por Rancierè à revista *Urdimento*, em uma das suas notas explica que: A questão da partilha do sensível foi tratada pelo autor em vários escritos, especialmente em *O desentendimento* e *A partilha do sensível*. Para configurá-la, ele tomou a *Política*, de Aristóteles e a *República*, de Platão, onde o *bios politikos* (o animal político, a população) é dividido segundo a capacidade ou não de operar a palavra, o *logos*. Assim, escravos e artesãos não dispõem de tempo para tanto, estando, assim, fora dos lugares reservados àqueles que falam. Em seu livro *Políticas da escrita*, assim Rancière a caracteriza: "partilha significa duas coisas: a participação em um conjunto comum e,

Segundo Pellejero, Rancierè deduzirá, polemicamente, em suas investigações que "a problemática do biopoder se encontra sobredeterminada pela análise do exercício do poder, essa distância que a separa da política não pode ser desfeita sem reconfigurar os termos do problema sem deslocar a perspectiva da aproximação." (2013, p.40). Nesse sentido, Rancierè visa defender que a investigação nos moldes biopolíticos só tendem a nos levar à esfera da polícia sem nunca tocarmos de forma própria a política.

> A polícia é assim, antes de mais nada, uma ordem dos corpos que define as divisões entre os modos do fazer, os modos de ser e os modos do dizer, que faz que tais corpos sejam designados por seu nome para tal lugar e tal tarefa; é uma ordem do visível e do dizível que faz com que essa atividade seja visível e outra não o seja, que essa palavra seja entendida como discurso e outra como ruído. É, por exemplo, uma lei de polícia que faz tradicionalmente do lugar de trabalho um espaço privado não regido pelos modos do ver e dizer próprios do que se chama o espaço público, onde o *ter parte* do trabalhador é estritamente definido pela remuneração de seu trabalho. A polícia não é tanto uma 'disciplinarização' dos corpos quanto uma regra de seu aparecer, uma configuração das *ocupações* e das propriedades dos espaços em que essas ocupações são distribuídas (RANCIÈRE, 2010, p. 43).

Enquanto que a atividade política é

> a que desloca um corpo do lugar que lhe era designado ou muda a destinação de um lugar; ela faz ver o que não cabia ser visto, faz ouvir um discurso ali onde só tinha lugar o barulho, faz ouvir como discurso o que só era ouvido como barulho (RANCIÈRE, 2018, p. 42).

Logo, uma análise que se limitasse a considerar a polícia e não a política, nos termos posto por Rancière, trataria apenas dos efeitos do poder na vida dos sujeitos e das populações e não trataria propriamente da política. Com isso, o pensador francês tenta resguardar um espaço de fuga. Negar a *vida nua* e o estado de exceção como aquilo que configura a política ocidental significa, para Rancière, fugir de perspectivas niilistas – fato do qual Agamben é acusado por alguns de seus intérpretes – ou reducionistas que tendem a enxergar o mundo através de uma relação entre soberano e vidas descartáveis. Dessa forma, interpretar a biopolítica como algo co-originário a política ocidental significa, para Rancière e os demais pensadores que acusam Agamben de niilismo político, abrir mão de qualquer forma de política emancipatória e condená-la às mudanças na relação de poder.

---

inversamente, a separação, a distribuição em quinhões. Uma partilha do sensível é, portanto, o modo como se determina no sensível a relação entre um conjunto comum partilhado e a divisão de partes exclusivas" (2010, p. 76).

Por interpretar a biopolítica como co-originária à política ocidental, Agamben é acusado de atualizar o niilismo heideggeriano produzindo um conceito de biopolítica que não permite escapatória.

> Qualquer tipo de clamor por direitos ou qualquer luta que impõe direitos é, portanto, presa, desde o início, na mera polaridade da vida nua e do estado de exceção. Tal polaridade aparece como uma espécie de destino ontológico: cada um de nós estaria na situação de refugiado em um campo. Qualquer diferença desenvolve-se fracamente entre a democracia e o totalitarismo, e qualquer prática política já se revela envolvida na armadilha biopolítica. (RANCIÈRE, 2019, p. 426)

Rancière concordaria com Agamben na afirmação de que certamente vivemos em "[...] ordens policiais oligárquicas, regidas por princípios de desigualdade, e, em grande medida, essas ordens encontram-se perpassadas pelos dispositivos do biopoder" (PELLEJERO, 2013, p.43). Porém, não vivemos em campos e eles não podem ser considerados como o *nomos* da modernidade[29], ao contrário do defendido pelo italiano.

Assim como Pellejero, acreditamos que a leitura que Rancière realiza acerca do termo biopolítica é certamente contestável, porém as suas interpretações possuem um valor significativo uma vez que tenta chamar a nossa atenção para a existência de uma possível redução da política para a questão do exercício do poder. Entretanto, os exemplos práticos que se espalham pelo planeta parecem, cada vez mais, confirmar as teses de Agamben na qual a vida natural (*zoé*) surge como fundamento oculto da soberania. Basta observarmos as figuras dos apátridas, dos refugiados, dos habitantes das grandes periferias, dos homosexuais, dos transsexuais, dos trabalhadores em condições de vulnerabilidade devido à lógica tenaz da acumulação de capital, etc., para compreender que a forma de vida em que tais indivíduos existem reforçam a ideia da cisão e da individualização da vida numa *vida nua*, numa vida que pode ser retirada impunemente.

Contudo, o que nos interessa até o momento é perceber que a perspectiva agambeniana de localizar a gênese da biopolítica nas gênese da política ocidental visa afirmar que a nossa racionalidade política e de governo não conhece outra prática que não seja biopolítica, ou seja, nossas relações sempre estiveram ligadas a relação corpo e poder. A história da política sempre foi uma história de captura da vida em que determinados momentos históricos sua intensidade de captura foi mais incisiva do que em outros. Por

[29] Como veremos nos próximos capítulos, a crítica de Rancière visa atacar o diagnóstico realizado por Agamben. Ela se encontra associada a uma tentativa de recuperar o conceito de política e de democracia que, segundo o filósofo francês, foi deturpado pela concepção de biopolítica e biopoder numa nova busca pela emancipação universal.

esse motivo, uma reflexão que indague esse processo de captura e suas consequências – que por muito já são observáveis em nosso mundo – torna-se essencial para compreender o cenário político contemporâneo.

2.4 Biopolítica e tanatopolítica: as duas faces da mesma moeda

> [...] somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interrogue tematicamente a relação vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática. (AGAMBEN, 2010, p.12)

Acolhendo as sugestões dadas por Foucault e, essencialmente, Walter Benjamin, ao final do seu ensaio de 1920, *Crítica a violência: crítica do poder*, Agamben inicia sua investigação acerca da política e dos seus processos de captura da vida. É importante observarmos que, embora Agamben afirme que deseja realizar algumas extensões das reflexões foucaultianas, ele opera uma verdadeira correção nos rumos da investigação biopolítica. A implicação da captura da vida pelo poder soberano é para o filósofo italiano o verdadeiro, e talvez o único significado da biopolítica. Tal fato fica evidenciado já nas primeiras páginas do seu primeiro livro do projeto *Homo Sacer* ao afirmar: "pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano" (AGAMBEN, 2010, p. 14).

As análises realizadas tendo o biopoder, a partir desse novo rumo, permitiu ao pensador italiano a construção de uma biopolítica na qual a sua caraterística mais marcante é expressa pela tanatopolítica (política de morte). Por esse motivo, os campos de concentração e de extermínio, as grandes periferias, os abandonados à morte e não o aumento da taxa de natalidade e da expectativa de vida, são as principais construções da biopolítica. Tal concepção, à primeira vista, acaba distanciando Agamben das concepções que buscam encontrar na biopolítica afirmativa, ou positiva, alguma forma ou possibilidade de resistência contra os dispositivos de poder. De todo modo, como veremos a seguir, pode ser apressado colocar Agamben como um pensador que não vislumbra modos de luta contra o biopoder e que reduzem suas reflexões ao pessimismo exacerbado[30]. Como veremos, Agamben representa um ponto importante de mudança na

[30] Acerca do pessimismo de suas análises deixemos o próprio Agamben responder. "Não sou pessimista, muito pelo contrário. Aliás, o otimismo e o pessimismo não são categorias filosóficas. Não se pode julgar um pensamento ou uma teoria com base em seu otimismo ou pessimismo. Às vezes, meu amigo Guy Debord citava uma passagem de Marx que diz: "A situação catastrófica das sociedades em que vivo me

compreensão do fenômeno da biopolítica ao identificá-la à forma de racionalidade dos governos e da peculiar similitude entre as democracias contemporâneas e os regimes totalitários.

Como podemos observar no tópico anterior, *A biopolítica como co-originária a política ocidental*, para Agamben, "o simples viver, objeto do biopoder, é o fundamento da política desde a sua origem, e o é enquanto vida nua, capturada pelo poder político na modalidade específica da exceção" (BAZZICALUPO, 2017, p. 97). Logo, a biopolítica se apresenta no pensamento político do italiano como uma forma de poder que revela uma relação íntima entre o poder soberano e a vida dos seus súditos. Quanto mais incidente é esse poder em relação a vida maior será a dominação e o controle do corpo social. Uma das formas mais evidentes pela qual esse poder é exercido de forma enfática nas democracias contemporâneas é por meio da crise.

2.4.1 Crise permanente: o campo como *nomos* do espaço político em que vivemos

Segundo Agamben, o conceito de crise sempre foi e continua sendo utilizado pelas democracias contemporâneas para legitimar as medidas de dominação típicas dos Estados autoritários. Ela se revela como uma importante, e mais utilizada, justificativa para intervenções cada vez mais invasivas dos Estados na vida dos indivíduos e das populações. Em uma entrevista realizada em 2013 e publicada originalmente no jornal eletrônico *Frankfurter Allgemeine* intitulada *Die endlse Krise ist ein Maachtinstrument* (*A crise sem fim é um instrumento de poder*), Agamben nos afirma que "a concepção atual de crise [...] se refere a um estado duradouro. Assim, essa incerteza é estendida ao futuro, ao infinito. " Além disso, é possível afirmar que "a crise atual se tornou um instrumento de dominação. Ela serve para legitimar decisões políticas e econômicas que de fato desapropriam cidadãos e os desproveem de qualquer possibilidade de decisão." (AGAMBEN, 2013)

É em nome da crise que as medidas excepcionais surgem, e quanto mais se tornam normais as crises mais normais se tornam também as medidas excepcionais. Em

enche de otimismo [...] Procuro, sim, delinear um paradigma, com o objetivo de compreender a política em nossos dias. Não quero dizer, portanto, que vivemos num campo de extermínio – muitos dizem: "Agamben diz que vivemos num campo de concentração". Não. Mas se tomarmos o campo de concentração como paradigma para compreender o poder hoje, isso pode ser útil. ". Trecho da entrevista disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/. Acesso em 15 Jul. 2020.

outra entrevista, dessa vez em 2014, intitulada de *A democracia é um conceito ambíguo* o pensador italiano nos afirma que:

> os novos governos ou pelo menos os governos contemporâneos não querem governar enfrentando as causas [da crise], mas unicamente as consequências. Significativo porque isso é totalmente diferente da concepção tradicional que temos do poder – na perspectiva da concepção que Foucault tem de Estado soberano (AGAMBEN, 2014)

Nesse sentido, afirma Agamben, os governos criam, ou deixam ser produzidas, zonas de desordem internas e externas para que possam gerir e justificar as suas ações. As medidas excepcionais surgem então com a prerrogativa de gerar proteções contra essas desordens por meio da suspensão temporária do ordenamento. Porém, essa suspensão, que deveria ser transitória e efêmera, adquire forma normal de governo. É justamente nesse ponto que as reflexões do pensador italiano adquirem maior força para pensarmos os significados e as implicações de um mundo biopolítico legitimado a partir de crises infindáveis que se utilizam de medidas excepcionais para solucionar os problemas sempre insolúveis das democracias contemporâneas. Segundo Agamben, "solucionar" os problemas, do modo como fazem os atuais governos, é mais simples e mais rentável para a máquina biopolítica, além de produzir cidadãos dóceis que estarão sempre prontos para aceitarem a lógica do sistema. Portanto, qualquer crise que possa existir, por menor que seja, os corpos dóceis já estarão dispostos a aceitarem as medidas excepcionais sem realizar nenhuma resistência, pois os dispositivos de controle já trabalharam para isso.

Rubens Casara, em seu livro intitulado *Estado pós-democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis,* nos lembra que o termo crise possui origem na palavra grega *krísis*:

> a palavra "crise" (do grego *krísis*) era um termo médico que retratava o momento decisivo em que o doente, em razão da evolução da enfermidade, melhorava ou morria. Há na crise tanto *eros* quanto *tânatos*, pulsão de vida e pulsão de morte, a esperança de continuidade e o medo ligado ao desconhecido. A crise apresenta-se como uma situação ou momento difícil que pode modificar, extinguir ou mesmo regenerar um processo histórico, físico, espiritual ou político. Ou seja, é uma excepcionalidade que repercute no desenvolvimento ou na continuidade de algo. (2018, p. 9-10)

É no mínimo interessante observarmos que um dos principais instrumentos de atuação biopolítica seja justamente um termo médico, ou seja, a "evolução da enfermidade". Outro fato notório é a observância da existência de uma pulsão de vida e uma pulsão de morte, assim como na biopolítica afirmativa e na biopolítica de caráter tanatológico. Porém, o que nos importa é perceber que a crise não se refere a um simples

instante disfuncional de um sistema que funcionava harmonicamente. Essas disfunções são comuns e inerentes às lutas de classes que habitam o interior do próprio sistema. O que Agamben e Casara chamam atenção é para o fato de que "os elementos disfuncionais são normais aos sistemas sociais. A crise, portanto, é algo mais grave, com potencial de destruição dos processos e do sistema de reprodução social. " (CASARA, 2018, p. 11). A crise deveria ser algo excepcional, pois ela põe em questão todo o sistema. Nesse sentido, são no mínimo dúvidos os argumentos que tentam defender e justificar a todo custo a utilização, que já são inúmeras, dos dispositivos de exceção nas democracias modernas, democracia que possuem uma história bem recente e são fundadas a partir da revolução burguesa com claros tons liberais. Por outro lado, a crise também revela que supostamente existe algo que deseja ser salvo, como por exemplo os interesses econômicos dos grupos dominantes, permitindo que o inimigo seja extirpado, ou transformado em algo benéfico para o sistema. Por esse motivo, é possível afirmar que

> pode-se, então, pensar a utilização do termo crise como um recurso retórico, como um elemento discursivo capaz de esconder as características estruturantes do atual modelo de Estado. Se não convém afirmar o desaparecimento do Estado Democrático de Direito, falar em crise serve para ocultar uma mudança paradigmática. (CASARA, 2018, p. 12-13)

Tal cenário revela que a democracia há algum tempo já não é mais o que pensávamos que ela fosse. Se a crise é permanente, se ela não pode passar, não estamos falando de crise, mas sim de uma nova realidade. Desse modo, Agamben pode afirmar que, contemporaneamente,

> a democracia é uma ideia incerta, porque significa, em primeiro lugar, a constituição de um corpo político, mas significa também e simplesmente a tecnologia da administração – o que temos hoje em dia. Atualmente, a democracia é uma técnica do poder – uma entre outras. (AGAMBEN, 2014)

Para Agamben, é primordial que possamos observar as democracias contemporâneas como técnica de administração da vida, e não apenas como a constituição da vontade de um corpo político. A muito tempo a democracia deixou de ser, se é que foi em algum momento, a vontade de um corpo político que enseja a vontade do povo. A redução da democracia ao Estado Democrático de Direito – e com isso a redução do Estado ao Direito – revela que cada vez mais não vivemos em uma sociedade política, pois constantemente temos nosso status reduzidos a figuras jurídicas como a do cidadão, do eleitor, do trabalhador, etc. A vida surge, nesse contexto, como a possibilidade de ser individualizada em suas formas, e não como forma-de-vida.

Por esse motivo, a ascensão do Estado moderno configura, para Agamben, um momento de confusão entre Estado e Direito. Embora exista, formalmente, uma tentativa de equilibrar as forças com a divisão dos poderes dentro do Estado – executivo, legislativo e judiciário –, o que é observado na prática é o comando da esfera jurídico-política acerca das estruturas que compõem e ordenam o funcionamento do Estado. O direito assume a forma de soberano e dita as regras do jogo. Logo, aquele capaz de controlar as instâncias do direito encontra-se acima do Estado atuando com um poder de mando capaz de controlar violentamente todas as esferas da sociedade por meio da captura excludente da vida dos seus cidadãos. Segundo Agamben (2014), "estamos frente a um imanente declínio da cultura judiciária [...]. Sem a possibilidade de voltarmos para trás, para os princípios do sistema judiciário, vemos a lei tornando-se um instrumento nas mãos dos governos."

O panorama apresentado por Agamben visa revelar que as estruturas, os dispositivos, as normas e os discursos que deram origens aos regimes totalitários e aos campos de concentração e extermínio continuam disponíveis e atuam na forma disfarçada de democracia. Segundo o italiano, o campo revela o *nomos* do espaço biopolítico em que vivemos. Indagar a sua estrutura jurídico-política, como matriz oculta da política, surge como tarefa essencial.

Desse modo, Agamben sustenta que os campos não surgem do direito ordinário, nem da transformação e do desenvolvimento do direito carcerário, nem do direito penal, mas sim do estado de exceção. Eles surgem de institutos jurídicos que visavam a proteger a população em momentos de crise. Os nazistas usavam a expressão *schutzhaft*, custódia protetora. Era sobre a prerrogativa da *schutzhaft* que se podia matar sem cometer algum crime. A exceção, estabelecida sob a prerrogativa da custódia protetora, revela um paradoxo latente que será marca dos governos contemporâneos, a necessidade da suspensão da lei – que teoricamente vigora funcionando na proteção dos homens – para proteger os homens.

A novidade trazida pela modernidade tardia consiste no fato de que "esse instituto [*schutzhaft*] se libera do estado de exceção sobre o qual se fundava e lhe é permitido vigorar na situação normal." (AGAMBEN, 2015c, p. 42). O campo é o espaço que se abre quando a exceção se torna regra. Por meio dele, o estado de exceção ganha uma ordem espacial como foi observado em Auschwitz, em Dachau e em tantos outros campos espalhados pelo globo.

O campo surge assim, como um pedaço de território colocado fora do ordenamento jurídico normal, porém ele não é simplesmente um espaço exterior ao normal. Nele, a lei se aplica desaplicando-se. Ele representa uma captura de relação exclusão-inclusiva na qual o poder soberano pode ser realizado de maneira radical. Nos campos, é revelado o domínio totalitário no qual tudo é possível. "Por isso, o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que política se torna biopolítica e o homo sacer se confunde virtualmente com o cidadão." (AGAMBEN, 2015c, p 44) As leituras realizadas por Agamben nos fazem perceber que o espaço aberto pelo campo reduz seus habitantes "integralmente a vida nua, [assim] o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que já existiu, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida biológica sem nenhuma mediação" (2015c, p 44).

Por esse motivo, o campo representa o paradigma do espaço político no ponto em que na modernidade esse espaço surge como espaço biopolítico por excelência. A essência do campo reside na materialização do estado de exceção. Nesse sentido, afirma Agamben, nos encontramos virtualmente na presença de um campo quando as estruturas da exceção estiverem postas. A exceção revela, desse modo, a impossibilidade do funcionamento do sistema sem transformar o Estado e sua atuação numa máquina letal de captura e aniquilamento da vida.

> O estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, torna-se agora uma nova e estável ordem espacial, na qual reside aquela vida nua que, em medida crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento. *O deslocamento crescente entre nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo e o que chamamos de "campo" é esse resto*. A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora a uma localização sem ordenamento (o campo como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas num espaço determinado, mas contém no seu interior uma *localização deslocada* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma pode ser virtualmente capturada. O campo como localização deslocadora é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, a qual devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses. Ele é o quarto, inseparável elemento que foi acrescentado, quebrando a velha trindade Estado-nação(nascimento)-território. (AGAMBEN, 2015c, p 46)

Para Agamben, o Estado não deve ser centrado ou basear-se numa unidade abstrata e violenta como é o direito. A história já nos mostrou que esse modelo não produziu bons efeitos. Um novo Estado deve buscar uma unidade concreta que pode encontrar influências na tradição, no estilo de vida, ou na religião, de modo que não seja possível a individualização da vida em uma única forma, em uma *vida nua*.

Para o pensador italiano, a regra do poder não é a lei, mas a exceção, a anomia. Nesse contexto, o exercício do poder é sempre um exercício de violência contra o indivíduo ou o corpo social. Por esse motivo, a explanação da biopolítica de Agamben acaba revelando mais a face tanatológica – da política de morte, de um poder soberano violento sobre a vida – do que propriamente uma biopolítica afirmativa ou positiva como puderam postular, Foucault, Negri, Hardt e Deleuze. De todo modo, isso não significa que não possa existir alguma forma de resistência contra a biopolítica. Entretanto, faz-se necessário a compreensão de suas estruturas e dos dispositivos que permitem a captura da vida.

2.4.2 Dispositivos: Oikonomia/Dispositio

Já de início podemos afirmar que Agamben é contra as concepções que tendem a defender a ideia de um sujeito uno, pois, como veremos, o sujeito é construído a partir do corpo a corpo com os dispositivos. Nesse sentido, a defesa de um sujeito uno culminaria com a concordância da necessidade dos dispositivos em produzir um sujeito específico com características predeterminadas. No cenário da construção do sujeito, a linguagem desempenha um papel fundamental, sendo considerada pelo italiano, talvez, o dispositivo mais antigo de todos. Desse modo, Agamben também se posiciona contrariamente a todos aqueles que tendem a identificar a relação que nós temos com a linguagem como uma relação dada. Para o italiano, todas essas visões, incluindo a visão de compreensão linear da história, estão relacionadas com a alienação, a acumulação e a violência que é inerente ao nosso sistema. Partindo da compreensão de que existem máscaras que tentam ocultar os verdadeiros objetivos do controle da vida, as investigações de Agamben procuram interrogar quais estruturas estão por trás desse controle.

Em seu ensaio *O que um dispositivo?*, Agamben opera uma pequena genealogia teológica iniciada por uma investigação acerca do termo dispositivo em Michel Foucault. O italiano compreende que o conceito de dispositivo possui um papel especial nas análises de Foucault, essencialmente na metade dos anos sessenta no qual se discute acerca da governabilidade, e pode ser um importante conceito para compreendermos nosso cenário político atual.

Nesse sentido, é considerado crucial entendermos o que são os dispositivos e como agem nos mecanismos e nos jogos de poder para que possamos compreender o funcionamento biopolítico tanto em seu sentido tanatológico quanto em seu sentido positivo.

> Os dispositivos são precisamente o que na estratégia foucaultiana toma lugar dos universais: não simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia do poder, e nem mesmo uma maioria obtida por abstração: antes [...] 'a rede (le réseau) que se estabelece entre estes elementos'" (AGAMBEN, 2009b, p. 33)

Para Foucault, o dispositivo possui uma natureza essencialmente estratégica capaz de manipular as relações de forças em certas direções. Por esse motivo, o pensador francês tende a classificar como dispositivos a rede que se estabelece entre as instituições, os discursos, as proposições filosóficas, os enunciados científicos, etc., que visam fazer frente a uma urgência, ou uma crise, e a obter um efeito eficaz. Porém, Agamben alarga os limites da discussão do que é um dispositivo e de seus significados para a cultura ocidental ao identificar a gênese desse termo na palavra *oikonomia* – que, em grego, como já vimos antes, designa administração do *oîkos*, da casa.

Em sua genealogia teológica, Agamben descobre que a igreja se apropriou do termo *oikonomia* numa tentativa de introduzir o dogma trinitário e a ideia de um governo divino e providencial na fé cristã.

> Tratava-se, com precisão, de um problema extremamente delicado e vital, talvez, da questão decisiva na história da teologia cristã: a Trindade. Quando, no decorrer do segundo século, começou-se a discutir sobre uma Trindade de figuras divinas, o Pai, o Filho e o Espirito, houve, como era de se esperar, no interior da Igreja uma fortíssima resistência por parte dos seus mentores que pensavam com temor que, deste modo, se arriscava a reintroduzir o politeísmo e o paganismo na fé cristã. Para convencer estes obstinados adversários (que depois foram definidos "monarquianos", isto é, partidários do governo de um só), teólogos como Tertuliano, Hipólito, Irineu e muitos outros não encontraram melhor maneira do que se servirem do termo *oikonomia*. O argumento desta era mais ou menos o seguinte: "Deus, quanto ao seu ser e à sua substância, é, certamente uno; mas quanto à sua *oikonomia*, isto é, ao modo em que administra a sua casa, a sua vida e o mundo que criou, é, ao contrário, tríplice. Como um bom pai pode confiar ao filho o desenvolvimento de certas funções e de certas tarefas, sem por isso perder o seu poder e a sua unidade, assim Deus confia a Cristo a 'economia', a administração e o governo da história dos homens". O termo *oikonomia* foi assim se especializando para significar de modo particular a encarnação do Filho e a economia da redenção e da salvação (por isso, em algumas seitas gnósticas, Cristo acaba por se chamar "o homem da economia", *ho anthrópos tés oikonomia*). Os teólogos se habituaram pouco a pouco a distinguir entre um "discurso – ou logos – da teologia" e um "*logos* da economia", e a *oikonomia* torna-se assim o dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã. Mas, como frequentemente acontece, a fratura que os teólogos procuraram deste modo

> evitar e remover em Deus sob o plano do ser reaparece na forma de uma cesura que separa em Deus ser e ação, ontologia e práxis. A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental. (AGAMBEN, 2009b, p.36-37)

O que Agamben visa nos mostrar é que a noção de *dispositio* – tradução latina, realizada pelos padres da idade média, do termo *oikonomia* – assumiu toda uma esfera semântica da *oikonomia* teológica. Nesse sentido, os dispositivos essenciais para compreendermos o funcionamento da política contemporânea estão conectados com a nossa herança teológica (por isso, como veremos nos capítulos seguintes, as análises acerca de conceitos teológicos possuem uma posição privilegiada no pensamento do filósofo italiano). Por tanto, afirma Agamben, "o termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser." (2009b, p. 38) Ou seja, há uma ligação íntima entre dispositivo e governo. Um pouco mais adiante, no mesmo texto, ele complementa:

> [...] chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escrita, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares, e – porque não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar. (2009b, p. 40-41).

As investigações e as análises realizadas por Agamben ampliam o conceito de dispositivo. Leva-o além de sua aparição moderna para explicar o presente demonstrando que sua origem e seu enraizamento em nossa história é tão antiga quanto a tentativa de introduzir o dogma da trindade na igreja. Além disso, para Agamben, existem dois grandes grupos ou classes, os dos seres vivos e dos dispositivos – sendo o segundo atuante, incessantemente, na captura dos primeiros. O primeiro grupo, na terminologia teológica, corresponderia à ontologia das criaturas e o segundo grupo, à *oikonomia* dos dispositivos. Entre essas duas classes – os seres vivos e os dispositivos – surge um terceiro, os sujeitos. "Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre viventes e os dispositivos." (AGAMBEN, 2009b, p. 41). Nesse sentido, os sujeitos são uma criação, um produto realizado a partir da aplicação dos dispositivos no corpo social.

A fase extrema de desenvolvimento do capitalismo em que vivemos representa a enorme acumulação e proliferação desses dispositivos e da produção de sujeitos. Logo, faz-se necessário levantar a questão: "como enfrentar tais dispositivos?" Para Agamben, não podemos destruí-los e seríamos ingênuos se buscássemos tentativas de usá-los de modo correto.

> O fato é que, segundo toda evidência, os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por acaso, mas têm a sua raiz no mesmo processo de "hominização" que tornou "humanos" os animais que classificamos sob a rubrica homo sapiens. O evento que produziu o humano constitui, com efeito, para o vivente algo como uma cisão que reproduz de algum modo a cisão que a *oikonomia* havia introduzido em Deus entre ser e ação. (2009b, p.43)

Agamben chama a atenção para o fato de que a potência desses dispositivos não permite uma estratégia simples. Devemos encontrar uma estratégia de corpo a corpo com os dispositivos que permita restituí-los a um *uso possível do comum*, essa estratégia é a *profanação*. Profanar significa restituir ao uso e à propriedade dos homens aquilo que pertencia a outra esfera. Assim, o filósofo italiano afirma: " profano, podia sim escrever o grande jurista Trebazio, diz-se em sentido próprio, daquilo que de sagrado ou religioso que era, é restituído ao uso e à propriedade dos homens" (2009b, p. 45)

Nesse sentido, é possível definir a religião como aquilo que possui a capacidade de subtrair "as coisas, lugares, animais, ou pessoas do uso comum e as transfere a esfera separada. Não só não há religião sem separação, mas toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso." (AGAMBEN, 2009b, p. 45). Por isso, a profanação é um caminho encontrado pelo filósofo italiano como possibilidade de resistência à biopolítica. A profanação é aquilo que permitiria a impossibilidade do surgimento do *homo sacer* (que, como veremos nos capítulos seguintes, a religião e o direito subtraiu o estatuto de pessoa e o abandonou) e do campo (lugar de extermínio de uma vida subtraída em sua *vida nua*).

Entretanto, para o filósofo italiano, os dispositivos modernos apresentam uma diferença em relação aos dispositivos tradicionais. Tal diferença torna problemática sua profanação.

> Foucault assim mostrou como numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam através de uma série de práticas de discursos, de saberes e de exercícios à criação de corpos dóceis, mas livres que assumem a sua identidade e a sua 'liberdade' de sujeitos no próprio processo do seu assujeitamento. (2009b, p. 46)

Por outro lado, os dispositivos hodiernos não agem mais na tentativa de produzir tanto uma subjetivação, mas sim de uma dessubjetivação.

> Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todos processos de dessubjetivação, e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, somente por meio da própria negação; mas o que acontece agora é que o processo de subjetivação e o processo de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral. (2009b, p. 47)

Nesse novo processo, os homens são reduzidos a dados e estatísticas, não adquirem uma nova subjetividade, apenas são tratados como índices. Para o filósofo italiano as sociedades contemporâneas se encontram atravessadas por um processo de dessubjetivação que não produz nenhuma subjetivação real, mas um vazio alienante que transforma os sujeitos em espectros. Segundo ele, esse é um dos problemas centrais das sociedades contemporâneas. As dicotomias entre amigo e inimigo, direita e esquerda tem bem pouco a oferecer no atual contexto político.

As análises dos dispositivos, em especial o da exceção, nos permite perceber que estamos "diante do corpo social mais dócil e frágil jamais construído na história da humanidade." (2009b, p. 49). Permite-nos perceber que

> a figura do Estado Democrático de Direito, que se caracterizava pela existência de limites rígidos ao exercício do poder (e o principal desses limites era constituído pelos direitos e garantias fundamentais), *não dá mais conta de explicar e nomear o Estado que se apresenta*. Hoje, poder-se-ia falar em um Estado pós-democrático, um Estado que, do ponto de vista econômico, retoma com força as propostas do neoliberalismo, ao passo que, do ponto de vista político, se apresenta como um mero instrumento de manutenção da ordem, controle das populações indesejadas e ampliação das condições de acumulação do capital e geração de lucros. (CASARA, grifo nosso, 2018, p. 17)

Para Agamben, é a partir da profanação dos dispositivos que se abre o espaço para o surgimento do ingovernável, para um novo ponto de início, de uma nova política que não reconheça nem torne legitima a relação entre poder soberano e vida que possa ser individualizada em *vida nua*. A crítica realizada consiste em afirmar que a comunidade que vem não pode ser fundada por um local de nascimento, uma língua ou por uma cor. Esta comunidade se abre no tempo presente. A comunidade que vem não se refere a um projeto futuro, ela surge no *kairós*, no tempo messiânico que nos é sempre contemporâneo. Por isso, é significativo que em seu ensaio *O que é contemporâneo?*, Agamben lembre que Nietzsche situa a contemporaneidade, em relação ao presente, numa

forma de desconexão e de dissociação. Sendo, portanto, verdadeiramente contemporâneo aquele que não pertence ao seu tempo.

> [...] aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatural; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. (AGAMBEN, 2009a, p. 58-59)

Ser contemporâneo não significa viver deslocado do seu tempo, vivendo numa espécie de nostalgia a algum tempo áureo, pois qualquer homem sábio pode odiar o seu tempo e mesmo assim compreender que ele lhe pertence de forma irrevogável. Porém, aqueles que, ao contrário, se identificam plenamente com a sua época, "que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela" (AGAMBEN, 2009a, p.59), são capturados pelos dispositivos e não conseguem perceber a alienação provocada pelo processo de captura da vida nas suas mais íntimas relações. Desse modo, compreender a contemporaneidade significa ser marcado por uma relação singular com o próprio tempo que habitamos, é uma relação de aproximação e distanciamento, ou seja, "é uma relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo" (AGAMBEN, 2009a, p. 59).

Contemporâneo é então aquele que mantém o seu olhar fixo no tempo e é capaz de observar as obscuridades dele. É nesse sentido, que Agamben pode afirmar:

> o contemporâneo é aquele que percebe o escuro do seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpelá-lo, algo que, mais do que toda luz, dirige-se direta e singularmente a ele. Contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo. (AGAMBEN, 2009a, p. 64)

Contudo, não devemos compreender essa obscuridade como uma ausência de luz, ou como simplesmente ser capaz de observar o escuro numa atitude de passividade ou inércia. "[...] implica uma atividade e uma habilidade particular que, no nosso caso, equivalem a neutralizar as luzes que provêm da época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes" (AGAMBEN, 2009a, p. 63). Ser verdadeiramente contemporâneo implica não se tornar cego pelos holofotes do século que prende a atenção dos sujeitos apenas numa parte específica da história. Significa, antes de tudo, "ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro de uma época, mas também de perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós." (AGAMBEN, 2009a, p. 65). Assim, são realmente raros aqueles que são contemporâneos. É nesse caminho que o filósofo italiano propõe que:

> [...] o presente que a contemporaneidade percebe tem as vértebras quebradas. O nosso tempo, o presente, não é, de fato, apenas o mais distante: não pode em nenhum caso nos alcançar. O seu dorso está fraturado, e nós nos mantemos exatamente no ponto da fratura. Por isso somos, apesar de tudo, contemporâneos a esse tempo. compreendam bem que o compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico, algo que urge dentro deste e que o transforma. (AGAMBEN, 2009a, p. 65)

Ser contemporâneo também implica uma relação especial com o passado, pois a contemporaneidade se instaura no presente, assinalando uma relação íntima com o arcaico, "[...] e somente quem percebe no mais moderno e recente os índices e as assinaturas do arcaico pode dele ser contemporâneo" (2009a, p. 69). Não nos esquecemos que o arcaico deriva de *arché*, ou seja, da origem, do comando. Também não esqueçamos que a origem não deve ser interpretada como algo que se encontra apenas situado num passado cronológico. Como afirma o italiano: "ela [a origem] é contemporânea ao seu devir histórico e não cessa de operar neste, como o embrião continua a agir nos tecidos orgânicos maduros e a criança na vida psíquica do adulto." (2009a, p. 69). Para Agamben, a distância e a proximidade, que atuam ao mesmo tempo, é aquilo que define a contemporaneidade e seu fundamento é encontrado na sua proximidade com a origem que, em suas palavras, "em nenhum ponto pulsa com mais força do que no presente" (2009a, p. 69).

Sem sombra de dúvidas existe, para Agamben, uma relação intrínseca entre o arcaico e o moderno no qual as formas mais arcaicas permitem trazer à tona aspectos que permitem a compreensão do presente. Por isso o italiano pôde escrever: "[...] a chave do moderno está escondida no imemorial e no pré-histórico" (2009a, p. 70). Por esse motivo, a arqueologia, como vimos anteriormente, é uma forma de pesquisa tão marcante e importante para o filósofo. Ela permite compreender o mundo a partir de uma relação não binária abrindo espaço para o não-vivido.

> É nesse sentido que se pode dizer que a via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regride, no entanto, a um passado remoto, mas a tudo aquilo que no presente não podemos em nenhum caso viver e, restando não vivido, é incessantemente relançado para a origem, sem jamais poder alcançá-la. Já que o presente não é outra coisa senão a parte do não-vivido em todo vivido, e aquilo que impede o acesso ao presente é precisamente a massa daquilo que, por alguma razão (o seu caráter traumático, a sua extrema proximidade), neste não conseguimos viver. A atenção dirigida a esse não-vivido, é a vida do contemporâneo. E ser contemporâneo significa, nesse sentido, voltar a um presente em que jamais estivemos. (2009a, p. 70)

Assim, aqueles que se dedicam a pensar a sua época de maneira contemporânea o "puderam fazer apenas com a condição de cindi-la em mais tempos, de introduzir no tempo uma essencial desomogeneidade." (2009a, p.71). Dessa forma, Paulo, como veremos nos próximos capítulos, se torna uma figura tão especial para Agamben. O gesto paulino de anuncio do tempo messianico como o tempo do agora (*kairos*) e a sua relação com o tempo no seu sentido de *chronos* revela uma nova dimensão que possui a "capacidade singular de colocar em relação consigo mesmo todo o instante do passado" (2009a, p. 71). Logo,

> [se], como vimos, é o contemporâneo que fraturou as vértebras de seu tempo (ou, ainda, quem percebeu a falha ou o ponto de quebra), ele faz dessa fratura o lugar de um compromisso e de um encontro entre os tempos e as gerações. Nada mais exemplar, nesse sentido, que o gesto de Paulo, no ponto em que experimenta e anuncia aos seus irmãos aquela contemporaneidade por excelência que é o tempo messianico, o ser contemporâneo do messias, que ele chama precisamente de "tempo-de-agora". (2009a, p. 71)

Ser contemporâneo não significa apenas ser capaz de perceber o escuro do presente, exige uma divisão e uma interpolação do tempo, ou seja, exige a capacidade de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, exige uma necessidade de ler de modo inédito a história e possuir a capacidade de responder às trevas do agora (Cf. AGAMBEN, 2009a). Porém, para que possamos ter uma postura contemporânea aos nossos problemas e profanar os dispositivos biopolíticos que capturam a vida e a torna gerenciável, é fundamental que possamos compreender como funciona o seu principal dispositivo, *a exceção*.

Para Agamben, a grande questão que devemos fazer quando observamos o cenário biopolítico descrito ao longo do capítulo não deve ser de como foi possível a existência de crimes tão sórdidos contra a humanidade ou de como foi possível a existência da captura das vidas. A pergunta mais atenta deve *interrogar os procedimentos jurídicos e os dispositivos políticos que permitiram e foram capazes de produzir a situação dos campos, da vida nua e de sua expansão pelo mundo.*

Precisamos interrogar como esses instrumentos permitiram o "tudo é possível" nos campos, nas favelas, nos locais dos refugiados, nos aeroportos, nos presídios, como esses instrumentos esvaziaram a potência do pensamento alienando e permitindo a aceitação do cerceamento da liberdade, como foi, com algumas ressalvas, o caso da pandemia de Covid-19. Precisamos interrogar como foi possível, ao longo da história,

termos trocado de maneira tão dócil o pensamento meditativo pelo uso quase que exclusivo do pensamento que calcula.

Para dar início a essa caminhada, em nosso próximo capítulo mapeamos uma das principais discussões acerca da relação entre Estado, direito e exceção realizadas por duas grandes figuras singulares no pensamento de Giorgio Agamben, trata-se de Carl Schmitt e Walter Benjamin. Tal reconstrução deve possuir a capacidade de expor as principais teses de Schmitt e Benjamin para observarmos posteriormente como Agamben pode ser interpretado como herdeiro, fazendo a discussão avançar, e revelando aspectos essenciais sobre a sua estrutura e consequências acerca da adoção, cada vez numa escala maior, do principal dispositivo biopolítico do ocidente.

3. Por uma teoria da soberania e da exceção: entre a Filosofia, o Direito e a Teologia

> 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 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, grifo nosso, 1996, p. 94)

> A história filosófica enquanto ciência da origem é a forma que, dos extremos mais remotos, dos aparentes excessos da evolução, faz emergir a configuração da ideia como totalidade marcada pela possibilidade de uma coexistência daqueles opostos. *A representação de uma ideia não pode em caso algum dar-se por conseguida antes de ter percorrido virtualmente todo o círculo de todos os extremos nela possível*.
>
> (BENJAMIN, grifo nosso, 2016, p.35)

O nosso direito e nossa política são fruto do acúmulo de um patrimônio cultural e histórico de enorme importância para compreendermos as estruturas que sustentam o Estado e as nossas relações em comunidade. Ao longo dos séculos tentamos de várias formas legitimar à existência do Estado e consequentemente legitimar o poder que atua de modo a governar a vida dos súditos - ou dos cidadãos - com o objetivo de protegê-los e gerar o que chamamos contemporaneamente de bem-estar social. Passamos por tentativas de legitimação da soberania religiosas (baseado no direito divino), naturalistas (baseada no direito natural) e laicas (baseada no direito moderno positivo). Observar esse processo de mudanças nos ajuda a compreender quais traços permanecem na caracterização do conceito de soberania e de que modo esse conceito se apresenta intrinsecamente relacionado com o de exceção.

Figuras importantes como Jean Bodin, Thomas Hobbes, Carl Schmitt e Walter Benjamin, apenas para citar alguns, dedicaram-se a traçar reflexões em um panorama conceitual que visa explicar a necessidade da compreensão do conceito de soberania – e seus conceitos correlatos – para entendermos como se dá a legitimação do poder. Tais autores representam marcos importantes para compreensão do que acontece com a política, o direito, o Estado e com o modo como essas esferas interferem em nossa vida e em nosso modo de viver.

Se observarmos atentamente, compreenderemos que boa parte das teorias acerca da soberania partem de uma justificativa antropológica. De acordo com uma suposta propensão natural do homem para o bem ou para o mal, teóricos da política e da soberania criam um conjunto de características que devem configurar a forma do comportamento dos homens e consequentemente quais poderes devem possuir o soberano para comandá-los.

> Para o racionalismo do Iluminismo, o homem era grosseiro e tolo por natureza, mas passível de instrução. Assim justificava-se seu ideal de um "despotismo legal" com propósitos pedagógicos; a humanidade inculta é educada por um *legislateur* (um legislador, que de acordo com o *Contrato social* de Rousseau está em condições de *"changer la nature de l' homme"*, ou seja, mudar a natureza do homem). Ou então a natureza rebelde é reprimida pelo "tirano" de Fichte, e o Estado se transforma, como diz o próprio Fichte com uma brutalidade simplória, numa simples "empresa de formação". O socialismo marxista considera a questão da natureza do homem secundária supérflua, porque ele acredita que pode modificá-lo por meio das condições econômicas sociais. Diante disso, para os anarquistas conscientes ateus, o homem é decididamente bom, e todo mal é consequência do pensamento teológico e de suas derivações, que incluem todas as idéias de *autoridade*, *Estado* e *autoridade civil*. (SCHMITT, 1996, p. 123-124)

Possuir um plano de fundo – na maioria das vezes uma natureza grosseira do homem – no qual seja possível ancorar-se para justificar o "despotismo legal", como foi no caso do Iluminismo e de tantos outros marcos históricos, serviu para justificar a atuação do soberano sob a prerrogativa de que seus súditos necessitam de comando devido a sua incapacidade de organização e manutenção da sua própria vida diante do estado de natureza.

Donoso-Cortés[31], por sua vez, percebeu que a discussão acerca da natureza humana se tratava, antes de tudo, de uma discussão religiosa e política de enorme importância e que repercutia na forma como seria estabelecido o poder do soberano. Joseph de Maistre[32] seguiu o caminho apontado por Donoso-Cortés. Tais autores são importantes para Schmitt por discutirem um momento de tensão entre a consequente diminuição do poder religioso, de quedas de monarquias, a lenta ascensão de um poder laico para administração do Estado e a construção do novo conceito de soberania.

---

[31] Juan Donoso-Cortés (1809 – 1853), político e jurista espanhol. Seu pensamento era fortemente influenciado pelo catolicismo a partir do qual fundamentava suas teses jurídicas e políticas.

[32] Joseph de Maistre (1756 - 1821), filósofo, advogado e diplomata francês. Assim como Donoso, seu pensamento foi marcado por uma defesa da monarquia. Lutava pela defesa e interferência das autoridades religiosas, inclusive em matérias políticas. Ambos pensadores influenciaram as reflexões de Carl Schmitt que dedica o quarto capítulo da sua *Teologia política* para discutir acerca da caracterização do soberano nesses autores.

Segundo Schmitt,

> De Maistre também se assustou com a maldade dos homens, e suas afirmações sobre a natureza deles têm a força que emana de uma moral sem ilusões e das experiências psicológicas solitárias. Bonald também não se ilude sobre os maus instintos fundamentais dos homens e reconhece a incorrigível "vontade do poder" tão bem quanto qualquer psicologia moderna. Mas isso tudo desaparece diante dos ímpetos de Donoso. O seu desprezo pelos homens não tem limites: razão cega, a vontade débil, os elãs ridículos das paixões carnais parecem-lhe tão deploráveis, que todas as palavras de todas as línguas humanas não são suficientes para expressar toda a baixeza daquelas criaturas. Se Deus não tivesse se tornado humano, o réptil pisado pelos meus pés seria menos desprezível que o homem. [...] A estupidez das massas é para ele tão espantosa quanto a vaidade tola de seus dirigentes. Sua consciência do pecado é universal, mas terrível do que a de um puritano. (SCHMITT, 1996, p. 124-125)

Para Donoso-Cortés, a história nos mostra como os homens são maus e por isso uma análise atenta da história tende a deixar claro como é completamente descabido pensarmos na afirmação que o "homem é bom" e não necessita de um Estado forte capaz de guiá-lo em suas ações.

> [...] de acordo com a sua filosofia da história, a vitória do mal é óbvia e natural e só um milagre de Deus conseguirá afastá-la. As imagens nas quais se objetiva a sua impressão da história dos homens estão plenas de crueldade e terror; a humanidade cambaleia cega em um labirinto, cujas entrada, saída, e estrutura não são conhecidas por ninguém; é isso a que chamamos de História (Obras v, p.192). A humanidade é um navio que pertence à deriva com uma tripulação revoltada, ordinária, recrutada à força, que berra e dança, até que a ira de Deus jogue essa corja rebelde ao mar, para que o silêncio volte a reinar (iv, 102). Mas a imagem típica é outra: a batalha sangrenta decisiva que se trava atualmente entre o catolicismo e o socialismo ateus. (DONOSO-CORTÉS *apud* SCHMITT, 1996, p. 125)

Praticamente todas essas tentativas de traçar uma configuração da natureza humana para pensar a política visavam legitimar quais características deveriam ser dadas ao soberano e ao seu poder. Se temos a humanidade caracterizada por ser má ou pecaminosa por natureza, logo se faz necessário um soberano que possa comandá-la com punhos de ferro. Disso surge a necessidade de o soberano possuir um poder ilimitado para que, mesmo contra a vontade dos indivíduos, possa decidir o que será "bom" para o Estado. A igreja, e consequentemente o pensamento religioso, possui uma influência significativa nas construções e formulações do conceito de soberania.

Por um longo tempo as ações realizadas pelo soberano na terra eram uma representação da vontade de Deus, existindo uma ligação próxima entre o soberano na terra (o monarca) e o soberano no céu (Deus). Nesse sentido, Carl Schmitt representou um importante marco para a observação de como o Estado moderno operou e ainda opera

a partir de conceitos teológicos secularizados que foram trazidos da Igreja para moderna doutrina do Estado. Além disso, Schmitt nos apresenta uma definição de soberania que tende a clarificar conceitos como ditadura e exceção. Partindo da perspectiva do realismo político moderno, o jurista alemão é um claro exemplo de alguém que observa o seu tempo e busca encontrar soluções práticas para os casos extremos que via.

Herdeiro da tradição política moderna do realismo, a qual temos como grande fundador Maquiavel, o pensador alemão visa construir suas teorias a partir do mundo que observa empiricamente. Schmitt tenta buscar os critérios que sejam capazes de identificar o âmbito político e diferenciá-lo dos demais fenômenos da sociedade.

> Como 'homem do seu tempo', de um tempo em que a irresolução política, a intolerância e a guerra apareciam como verdadeiros ícones históricos, Carl Schmitt situa-se como um autor que pensa o fenômeno político a partir de uma ótica realista, procurando entender o político nos termos colocados pelo comportamento concreto dos indivíduos. (ALMEIDA FILHO, 2014, p 28)

Por esse motivo, podemos afirmar que os fatores que explicam o pensamento de Schmitt estão diretamente atrelados a instabilidade política da Europa durante os seus anos de juventude e a decadência do Estado liberal (Cf. ALMEIDA FILHO, 2014). Compreender o pensamento de Schmitt significa acompanhar as configurações desse momento histórico.

Para o jurista alemão, em sua obra *O conceito do político,* a política é uma relação de oposição (amigo-inimigo) e por esse motivo o soberano precisa ter o poder último da decisão para neutralizar a ameaça que o inimigo perpetra. Logo, o soberano passa a ser caracterizado como aquele que possui a capacidade de *decidir,* como aquele que possui a capacidade de ordenar e impor o que necessita ser feito. Devido a essa definição, Schmitt é considerado por muitos autores como o pensador mais autoritário e criativo do século XX (Cf. ALMEIDA FILHO, 2014).

As análises do jurista alemão partem da realidade e do pessimismo antropológico para construção do pensamento político. Suas reflexões reduzem o comportamento dos indivíduos, em última instância, a uma competição radical que só encontra seu fim no aniquilamento do outro, do antagônico. Nesse sentido, a linha que sustenta as suas reflexões tende a conduzir o pensamento ao conflito político permanente no qual a força dos grupos mais fortes comandará.

> O conflito permanente ocorreria em virtude da constante possibilidade de determinado grupo reunir as condições necessárias para instaurar o antagonismo político e reorganizar a comunidade política. Essa possibilidade

> transformar-se-ia em tendência pelo fato de o antagonismo amigo/inimigo terminar sempre em uma condição de sujeição política, contra a qual, mais cedo ou mais tarde, os povos costumam se levantar. (ALMEIDA FILHO, 2014, p. 32)

Já Walter Benjamin, outro pensador essencial em nossas construções para este capítulo, possuía um posicionamento antagônico ao de Schmitt apesar das várias aproximações que serão apresentadas. O pensamento de autor visa uma nova compreensão da história humana, diferente das formas tradicionais modernas. Nesse sentido, "os escritos sobre a arte e literatura podem ser compreendidos somente em relação a essa visão de conjunto que os ilumina a partir de dentro. Sua reflexão constitui um todo no qual arte, história, cultura, política, literatura e teologia são inseparáveis." (LÖWY, 2005, p. 14). Tal pensamento dificilmente pode ser classificado dentro dos diferentes parâmetros das filosofias da história. Como afirma Michael Löwy, "Benjamin escapa dessas classificações [...] Ele é, em todas as acepções da palavra 'inclassificável'" (2005, p. 14).

No discurso benjaminiano é perceptível uma desconstrução da ideia de progresso apresentada pela modernidade e representadas nas metanarrativas de emancipação do Estado, do direito e das religiões que almejam a salvação e a evolução do homem, tal como defende Schmitt. Nesse sentido, a filosofia da história de Benjamin constitui uma forma heterodoxa às metanarrativas de emancipação típicas da modernidade encontrando suas bases e inspirações em fontes messiânicas, que tomam um posicionamento diferente da teologia schmittiana, e em alguns momentos da teologia marxistas (considerada por boa parte de seus comentadores uma grande influenciadora do pensamento benjaminiano).

De modo geral, a filosofia da história benjaminiana encontra seu apoio em três grandes fontes bem distintas para compreensão da política e do mundo, a saber: romantismo alemão, messianismo judaico e marxismo. Segundo Löwy, "não se trata de uma combinação ou 'síntese' eclética dessas três perspectivas (aparentemente) incompatíveis, mas da invenção, a partir destas, de uma nova concepção, profundamente original." (2005, p. 17).

No romantismo encontramos como centro os valores cultivados pela civilização moderna, essencialmente os valores capitalistas que produzem na sociedade

> a quantificação e a mecanização da vida, a reificação das relações sociais, a dissolução da comunidade e o desencantamento do mundo. Seu olhar nostálgico do passado não significa que ela seja necessariamente retrógrada:

> reação e revolução são aspectos possíveis da visão romântica do mundo. Para o Romantismo revolucionário, o objetivo não é uma volta ao passado, mas um desvio por este, rumo a um futuro utópico (LÖWY, 2005, p. 18-19)

O que chama atenção de Benjamin no romantismo é o seu conjunto de ideias estéticas, teológicas e historiográficas que se apresentam como uma importante chave hermenêutica para compreensão do mundo. "Aliás, essas três esferas encontram-se tão estreitamente ligadas em Benjamin, que é difícil dissociá-las sem quebrar o que constitui a singularidade de seu pensamento" (LÖWY, 2005, p. 19). Benjamin percebe que "o messianismo está no "[...] cerne da concepção romântica do tempo e da história" (LÖWY, 2005, p.19). Segundo Löwy, ele insiste na ideia de que a essência histórica do romantismo "deve ser buscada no messianismo romântico" (2005, p. 21). Löwy ainda nos afirma que:

> Benjamin opõe a concepção qualitativa do tempo infinito (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*), "que decorre do messianismo romântico" e de acordo com a qual a vida da humanidade é um processo de realização e não simplesmente de devir, ao tempo infinitamente vazio (*leere Unendlichkeit der Zeit*), característico da ideologia moderna do progresso. (2005, p.21)

O marxismo, essencialmente por meio da obra de Lukács *História e consciência de classes*, permitiu a Benjamin esclarecer, por meio de uma nova visão, sua crítica ao progresso histórico.

> [...] o materialismo histórico não vai substituir suas intuições "antiprogressistas", de inspiração romântica e messiânica: vai se articular com elas, assumindo assim uma qualidade crítica que o distingue radicalmente do marxismo "oficial" dominante na época. Por sua posição crítica em relação à ideologia do progresso, Benjamin ocupa de fato uma posição singular e única no pensamento marxista e na esquerda europeia entre as duas guerras. Essa articulação aparece pela primeira vez no livro "Rua de mão única", escrito entre 1923 e 1926, no qual que se encontra, com o título "Alarme de incêndio", essa premonição histórica das ameaças do progresso: se a derrubada da burguesia pelo proletariado "não for realizada antes de um momento quase calculável da evolução técnica e científica (indicado pela inflação e pela guerra química), tudo está perdido. É preciso cortar o estopim que queima antes que a faísca atinja a dinamite". (LÖWY, 2005, p. 22-23)

Provavelmente o maior ponto de afastamento do chamado "marxismo vulgar" consiste no fato de que para Benjamin a revolução não seria o resultado natural ou inevitável do progresso do sistema capitalista, ou na língua de Marx, das contradições entre as forças produtivas e as relações de produção, mas sim, um freio no processo de evolução histórica que nos conduz à catástrofe (Cf. LÖWY, 2005). Nesse sentido, Löwy afirma que

> é por perceber esse perigo catastrófico que ele evoca (no artigo sobre o Surrealismo em 1929) o pessimismo - um pessimismo revolucionário que não

> tem nada a ver com a resignação fatalista e, menos ainda, com o *Kulturpessimismus* alemão, conservador, reacionário e pré-fascista de Carl Schmitt, Oswald Spengler ou Moeller van der Bruck; o pessimismo está aqui a serviço da emancipação das classes oprimidas. (2005, p. 23)

A preocupação central de Benjamin é justamente com as ameaças que o chamado progresso técnico, científico e econômico provocados pelo capitalismo, e os crescentes usos do estado de exceção põem sobre a humanidade, pois é em nome do progresso e da necessidade que as ações mais nefastas foram tomadas ao longo dos séculos. O pessimismo proposto por Benjamin nada tem a ver com um sentimento contemplativo, mas sim com "um pensamento ativo 'organizado', prático, voltado inteiramente para o objetivo de impedir, por todos os meios possíveis, o advento do pior." (LÖWY, 2005, p. 24).

Nesse sentido, "o objetivo de Benjamin é aprofundar e radicalizar a oposição entre o marxismo e as filosofias burguesas da história, aguçar seu potencial revolucionário e elevar seu conteúdo crítico." (LÖWY, 2005, p. 30). Benjamin busca por meio do materialismo histórico aniquilar a ideia de progresso. Esse processo se dá realizando oposições aos hábitos do pensamento burguês.

> [...] em um certo sentido, toda sua obra pode ser considerada como uma espécie de "aviso de incêndio" dirigido a seus contemporâneos, um sino que repica e busca chamar a atenção sobre os perigos iminentes que os ameaçam, sobre as novas catástrofes que se perfilam no horizonte (LÖWY, 2005, p.32)

Desse modo, as análises de Benjamin acerca do estado de exceção, a sua crítica a história e sua perspectiva messiânica contribuem para uma leitura dos acontecimentos da modernidade e da contemporaneidade, produzindo um aprofundamento nas reflexões acerca da racionalidade que conduz o homem rumo à catástrofe ou a salvação.

Ao longo deste capítulo observaremos como o pensamento do jurista alemão Carl Schmitt, sob a influência de autores medievais, modernos e do próprio Walter Benjamin, construiu um conceito de soberania e de estado de exceção que visa dar conta das relações jurídico-políticas existentes em nosso tempo, como uma tentativa de defesa do direito e do Estado como elementos fundamentais para manutenção da ordem e do progresso da humanidade. Além disso, apresentaremos a compreensão de Benjamin acerca do soberano (com ênfase na sua predileção pelo Barroco e da sua impossibilidade de decisão) e do estatuto do poder (que se apresenta como uma violência instauradora e mantenedora do direito) como resposta ao pensamento de Schmitt. Tal cenário de debate

foi extremamente profícuo e influenciou não apenas Giorgio Agamben, mas toda uma tradição que se debruça acerca do estudo sobre a relação entre direito e Estado.

3.1 Carl Schmitt: entre o soberano e a exceção

As formas mais antigas e tradicionais tendem a apresentar o conceito de soberania como o poder máximo, absoluto, independente juridicamente e não derivado exercido por um rei, príncipe ou monarca (Cf. BODIN, 1993). O soberano é sempre caracterizado pela literatura como aquele que se encontra para além da ordem normativa e como possuidor de um poder capaz de produzir uma nova organização jurídico-política. Considerado por muitos como o primeiro teórico da soberania, Jean Bodin afirmava a não existência de um conceito elaborado acerca da soberania por nenhum jurista ou filósofo, embora tal tema fosse considerado essencial para compreensão acerca dos aprofundamentos dos estudos sobre o Estado[33].

Embora Bodin reivindique ser o primeiro teórico da soberania, a história nos mostra que tal noção não foi elaborada por apenas um autor ou uma geração de autores, nem pode ser restringida a aspectos específicos de algum autor ou gerações. "Na verdade, ela foi sendo construída nos enfrentamentos políticos e nas disputas legais entre o papado, o império e alguns monarcas pela supremacia de um determinado território, no decorrer do período medieval" (BARROS, 2011, p. 9).

No entanto, Bodin foi responsável por organizar o pensamento político e jurídico da doutrina da soberania e ancorar as reflexões sobre o poder soberano no campo jurídico. A sua grande contribuição consistiu em reunir e articular ideias que para muitos pareciam distantes e esparsas, em seus antecessores, sintetizando-as para a configuração de um conceito que será utilizado por praticamente todos aqueles que pensaram o Estado moderno.

A teoria da soberania desenvolvida por Bodin se opunha às da antiga tradição republicana de autores como Marco Túlio Cícero e dos humanistas italianos de sua época, que encontraram como principal figura o pensamento de Nicolau Maquiavel. Segundo Bodin, o pensamento defendido pela tradição republicana e pelos humanistas italianos estava baseado em uma forma de governo mista que deve ser exercida por todas as partes

[33] Segundo Bodin "[...] é preciso formar a definição de soberania, pois não há nem jurisconsulto, nem filósofo político que definiu, [embora] esse seja o ponto principal, e o mais necessário para ser ouvido no tratado da República". (BODIN, 1993, p.74)

que compõem a sociedade política. Porém, tal forma de governo não permitiria a produção de uma unidade de comando considerada essencial para um bom governo.

Bodin afirmava que aquilo que determina a existência de uma comunidade política é a existência de uma autoridade única capaz de comandar os vários grupos que nela habita. Nessa comunidade, a relação existente entre o soberano e seus súditos é configurada como uma relação de *mando, obediência* e *comando*. O jurista francês encontra e tenta justificar seu pensamento a partir da estrutura da família na qual a relação de mando e obediência revelam a natureza da autoridade máxima e permanente. Nessa estrutura, a relação de *mando* encontraria ancoragem na relação existente entre o marido e a esposa; a relação de *obediência* na relação entre pai e filho; e a relação de *comando* na relação entre senhor e escravo que encontrava a sua defesa nos mais diversos ordenamentos jurídicos existentes na época no planeta (Cf. BODIN, 1993). Segundo Bodin, essa razão de ser encontra-se fundamentada na própria natureza das coisas e do mundo, respeitando a vontade estabelecida por Deus.

Essas estruturas familiares provavam que as relações de mando, obediência e comando são inerentes a toda a humanidade, logo deveriam servir de exemplo para organização do Estado. Revelava, também, a necessidade de único chefe – assim como na família –, pois vários chefes poderiam causar uma desordem pelo fato de não sabermos a quem obedecer. Além disso, a existência de várias pessoas no comando produziriam a perda da unidade que é tão indispensável para a manutenção da ordem.

Embora possa existir semelhanças entre o *pater* poder exercido sobre a família e o poder do soberano exercido sobre seus súditos, o jurista francês chama atenção para o fato de que eles não são idênticos. O poder do chefe de família é restrito ao espaço da casa, aplica-se aos membros da família e as suas posses. Trata-se de um poder privado, não público. É apenas um modelo para o poder soberano, assim como a obediência dos membros da casa é um modelo para os súditos. A organização do poder na casa poderia servir de reflexo para a organização do poder no Estado revelando uma ordem intrinsecamente natural das coisas no mundo.

Nesse sentido, Bodin afirma que o soberano é aquele que possui o comando supremo, aquele que possui a capacidade de decidir em última instância, pois não existe alguém que seja superior e possa lhe dar ordens. A soberania, por sua vez, é entendida

como poder perpétuo e absoluto de uma República *(res publica)*[34]. Ou seja, a soberania não é algo privado que pertence a um determinado indivíduo, não é um poder do rei ou do nobre, mas sim um poder que pertence a coisa pública. Por esse motivo,

> [...] o ditador não era soberano. Essas máximas, portanto, apresentadas como os fundamentos da soberania, concluiremos que nem o primeiro ditador romano, nem a Harmosta da Lacedemônia, nem a Esymnète de Salonika, nem a romano chamado Archus em Malta, nem o antigo Balie de Florença, que estava mesmo no comando, nem os Regentes dos Reinos, nem outro Comissário, ou Magistrado, que teve poder absoluto em um determinado momento, para dispor da República, não tinha o soberania, [embora] os primeiros ditadores tivessem todo o poder [...] (BODIN, 1993, p. 75)

Essa distinção entre soberano e ditador será de fundamental importância para as ciências jurídica e política. Ocupa lugar de destaque no pensamento de autores importantes da modernidade como Samuel Pufendorf, Hugo Grócios, Thomas Hobbes, o próprio Jean Bodin e mais tarde Carl Schmitt, pois possui impactos significativos acerca das medidas que podem ser adotadas ou não, possibilidades de destituição ou não, daquele que se encontra no comando do estado de exceção.

Outro traço que merece destaque na citação de Bodin é o fato de conceber a soberania não como um poder privado exercido por alguma autoridade, mas sim como algo público. A soberania pertence à *res publica* e não a quem ocupa o cargo de chefe de Estado no momento. Por esse motivo, um ditador ou quem quer que seja que ocupe o governo de forma transitória não pode ser considerado um soberano, mas apenas o portador de um poder por um tempo limitado – em outras palavras, um comissário. Nesse sentido, o exercício do poder de um ditador comissário não pode ser entendido nem confundido com o soberano, – apesar do ditador exercer um poder soberano. Como nos esclarece Barros,

> para Bodin, aquele que assume um poder, mesmo que seja absoluto, por certo tempo, não pode ser considerado soberano, pois não o exerce na condição de possuidor, mas de simples depositário, tendo somente uma posse precária. Tal era a situação dos Arcontes atenienses, dos Ditadores romanos, dos Regentes e de todos que exerceram ou exercem o poder em nome de outrem. Assim, só pode ser considerado soberano o detentor de um poder que não sofra restrições no curso do tempo; caso contrário, é apenas um oficial, um regente ou um lugar-tenente. (BARROS, 2011, p. 51-52)

[34] A República, por sua vez, é compreendida como a reunião em governo de várias famílias pelo poder soberano. Bodin afirma que a " [...] República é o direito governamental de várias famílias, e do que é comum para elas, com o poder soberano." (1993, p. 44)

Para Bodin, apenas a república pode ser soberana. Todos os demais chefes de Estado que passarem ou passarão no exercício do poder são considerados apenas depositários temporários de tal poder. Porém, na medida em que alguém exerce o poder soberano, algumas características da soberania lhe são inerentes. O jurista caracteriza aquele que recebe o poder soberano como um "ser incondicional, desvinculado de qualquer obrigação; ser independente, não sujeito ou subordinado a outro poder; e ser supremo, não submetido ou numa posição de igualdade em relação a outros poderes." (BARROS, 2011, p. 51). Soberano seria, então, aquele que é incapaz de receber ordens por se encontrar em uma posição de poder tão elevada da qual não é possível a existência de nenhuma instância superior.

A concepção de soberano defendida pelo jurista francês encontra suas bases no Direito Ulpiano no qual o príncipe, rei ou monarca encontram-se acima de todas as leis humanas. Por esse motivo, o soberano é caracterizado como aquele que possui o poder absoluto de criar, corrigir e anular leis de acordo com a sua própria vontade. Assim como as leis da natureza encontram justificativa e fundamento na livre vontade divina, a lei civil retira seu fundamento e autoridade na livre vontade do soberano. Para ser soberano é necessário o poder absoluto, supremo, independe e incondicional de criar as leis e de não as receber de quem quer que seja. O poder soberano é aquele que está acima das leis. Aquele que legisla sobre sua própria vontade[35].

Desse modo, o que o jurista francês identifica no poder soberano é o poder de *legislar* – de *decidir* – sem a permissão ou a necessidade de alguém para autorizar tal ato e o fato de se encontrar acima das leis que ele mesmo produziu. Nesse cenário, "o poder de legislar é apresentado como o primeiro e mais importante direito da soberania, porque todos os demais direitos são derivados desse poder de dar a lei a todos e não recebê-la de ninguém" (BARROS, 2011, p. 53).

Para Carl Schmitt, conhecido como o pensador do decisionismo, um dos fatores relevantes para o sucesso da teoria da soberania em Jean Bodin consiste na inclusão da decisão no conceito de soberania e sua aplicação nos casos concretos. A partir dessa inclusão foi possível que o jurista francês realizasse observações práticas com um olhar

[35] Embora Bodin possa classificar o soberano como aquele que possui o poder absoluto, isso não significa que seus poderes não conhecem limites. O fato de ser absoluto não deve ser compreendido como ser completamente ilimitado, no sentido de que existem as leis divinas, as leis naturais e as leis fundamentais da República como superiores ao seu poder. (Cf. BODIN, 1993.)

mais crítico possibilitando uma aproximação mais verdadeira da principal característica do soberano. Por esse motivo, afirma Schmitt,

> o decisivo nas declarações de Bodin é que ele reduz a explicação das relações entre o príncipe as corporações a um simples "é isso ou aquilo" por meio de sua remessa ao caso de emergência. Esse é, na verdade, *o fato mais marcante de sua definição que considera a soberania uma unidade indivisível e decidi definitivamente a questão do poder do Estado. Seu trabalho científico e o fator do seu sucesso são, portanto, o resultado dessa inclusão da decisão no conceito de soberania.* Hoje quase não existe uma explicação para o conceito da soberania no qual não apareça essa citação de Bodin. (SCHMITT, grifo nosso, 1996, p. 89)

Porém, Bodin é acusado pelo alemão de cair em generalidades. A definição de soberania sintetizada e apresentada pelo jurista francês – soberania como poder absoluto e perpétuo[36] – é considerada demasiada aberta e provocadora de uma quantidade generosa de significados. Segundo o jurista alemão, essa generalidade é proposital. Seu objetivo é produzir um tipo de distinção entre o conceito de soberania e o conceito de Estado para assim poder salvar o caráter estatal do Estado sem a necessidade de conferir a soberania, porém,

> uma definição como essa pode ser aplicada aos mais diversos complexos políticos-sociológicos e servir aos mais diversos interesses políticos. Ela não é uma expressão adequada de uma realidade, mas uma fórmula, uma marca, um sinal. Ela possui uma quantidade infinita de significados e, por isso, na prática, conforme a situação, pode ser excepcionalmente útil ou totalmente sem valor: usa o superlativo "poder máximo" como sinal de uma grandeza real, apesar de não se poder imaginar tal superlativo, nem extrair um fator único de uma realidade regida pela lei da causalidade. Na realidade política não existe um poder máximo ou maior, invulnerável, que funcione com a segurança de uma lei natural. (SCHMITT, 1996, p. 96)

Segundo Schmitt, essa abertura na teoria de Bodin pode ser uma tentativa de agradar tanto a igreja quantos aos reis em um momento de conflito entre ambos[37]. Porém, para além dos objetivos de Bodin com uma definição aberta, seria essencial pensarmos um modo que visasse "[...] encontrar uma definição que integre esse conceito básico na jurisprudência, não como predicados tautológico genéricos, mas por meio da

---

[36] La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République (BODIN, 1993, p.74). [A soberania é o poder absoluto e perpétuo de uma República]

[37] O professor Alberto Ribeiro Barros defende que apesar da tradição apontar Bodin como um defensor do "direito divino", ele foi um importante marco na transição da soberania para o povo, apesar de seu exercício ainda pertencer a um monarca. Nesse sentido, o jurista francês teria atuado como um apaziguador tentando encontrar um equilíbrio entre os interesses da igreja e dos reis e resolver os impasses das guerras civis e religiosas que eclodiram na França durante esse período, século XVI. (Cf. BARROS, 2001)

especificação do juridicamente essencial." (SCHMITT, 1996, p. 96). A preocupação de Schmitt consiste em encontrar uma forma de ancorar o conceito da soberania na jurisprudência de modo que seja possível a produção de uma definição jurídico-normativa. Entretanto, a dificuldade da tarefa de Schmitt revela o tamanho do problema que consiste em analisar. Como ele mesmo prefere dizer, "conceitos limites ou extremos" como é o caso dos conceitos de soberania e de exceção.

Os avanços proporcionados por Bodin são reconhecidos por Schmitt, porém é necessário um avanço ainda maior na caracterização da soberania. A grande dificuldade consiste em encontrar essa caracterização mais precisa. O jurista alemão visa enfrentar tal dificuldade ao estabelecer o soberano como aquele que possui a capacidade de suspender a lei.

> [...] o poder suspender a lei vigente – em geral ou em casos isolados – é a característica verdadeira da soberania, da qual Bodin pretende derivar todos os outros poderes (declaração de guerra, conclusão de paz, nomeação de funcionários, última instância, direito de indulto etc.). (SCHMITT, 1996, p. 90).

Seguindo Bodin, Schmitt pôde afirmar, logo no início do primeiro capítulo da *Teologia política* que o "soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção" (1996, p. 87) e continua,

> essa definição pode ser atribuída ao conceito de soberania como um conceito-limite em si mesmo. *O conceito-limite não é um conceito confuso, como na feia terminologia da literatura popular, mas um conceito da esfera extrema; isso quer dizer que a sua definição não se encaixa num caso normal, mas sim num caso limite.* [...] A decisão sobre a exceção é, portanto, uma decisão no sentido eminente. Pois uma norma genérica, como se apresenta a norma jurídica válida, não pode nunca assimilar uma exceção absoluta e, portanto, nunca justificar totalmente a decisão tomada em um verdadeiro caso de exceção. (SCHMITT, grifo nosso, 1996, p. 87)

Desse modo, Schmitt não apenas reproduz e leva adiante a característica da decisão do soberano já apresentada por Bodin, como também eleva a decisão a característica máxima do soberano. A capacidade de decisão deve ser interpretada como aquilo que dará o fundamento originário do jurídico. Não é à toa que todo o pensamento jurídico-político de Schmitt será interpretado como uma teoria na qual o fundamento último do direito é sempre uma decisão política do soberano. A exceção surge, no pensamento do jurista alemão, como aquilo capaz de revelar a decisão autêntica, aquela que não precisa do direito para criar o direito, desvelando a compreensão do caráter originariamente violento do direito que será pauta das críticas de Walter Benjamin. Em

tal cenário, Schmitt chama atenção ao conceito de estado de exceção – *Ausnahmestatus* – e o classifica como um conceito-limite junto ao conceito de soberania os quais devemos nos ocupar para compreender sua real extensão.

No pensamento schmittiano, o Estado de exceção torna-se então o conceito mais adequado para definição jurídica da soberania, existindo uma razão sistemática lógico-jurídica que permite trazer à tona tal compreensão.

> Em geral, não se briga por causa de um conceito, pelo menos não na história da soberania. Briga-se por causa de sua aplicação concreta, e isso significa brigar para saber quem toma as decisões em caso de conflito, para saber no que se constitui o interesse público ou estatal, a segurança e a ordem públicas, *le salut public* etc. O caso excepcional, aquele caso não circunscrito na ordem jurídica vigente, pode ser no máximo definido como um caso de emergência extrema, de perigo a existência do Estado ou algo assim, mas não pode ser circunscrito numa tipificação jurídica. (SCHMITT, 1996, p. 88)

Desejar a existência da circunscrição da exceção numa tipificação jurídica significa uma tentativa de limitar um poder que não pode ser limitado. A exceção surge justamente da necessidade urgente da restauração da ordem e da lei que por algum motivo não conseguiu se manter. Colocar a exceção no mesmo patamar das leis ordinárias e não do conceito-limite seria impossível, pois a exceção é a condição de possibilidade de volta à normalidade do Estado através da suspensão do direito. O preço a ser pago por tal instrumento é a existência de um dispositivo que permite ao seu portador habitar, *ao mesmo tempo*, em duas esferas antagônicas, a da lei e da não lei.

Em *A ditadura* são trabalhados os aspectos filosóficos, jurídicos e históricos que podem nos ajudar a chegar a um conceito mais fiel do que Schmitt entende por ditadura (exceção), assim como compreender o motivo do jurista alemão defender a necessidade da existência do disposto de exceção para condução do Estado Democrático de Direito. Embora, à primeira vista, o conceito possa se referir a um governo autoritário, centralizador e de supressão de direitos, a ditadura significa no pensamento do jurista algo além de um regime de governo autoritário. Ela é uma forma de exceção que possui como principal objetivo ser um instrumento de transição de um estado de anormalidade (de necessidade urgente, no qual é necessário a tomada de decisões rápidas visando evitar um prejuízo maior ao Estado, suas instituições e os cidadãos) para um estado de normalidade e estabilidade das esferas essenciais para o funcionamento do Estado.

Como sabemos, o pensador alemão nunca escondeu a sua predileção por Estados que possuem o poder centralizado, pois, assim como Bodin, acreditava que tal estrutura permitiria uma decisão mais rápida evitando protelações que acabavam por prejudicar a

resolução dos problemas. Além disso, Schmitt observa a ditadura como um instrumento técnico utilizado como meio para obtenção de determinado fim. Ela deve ser utilizada de modo a trazer de volta à normalidade e a estabilidade da lei. Nesse sentido, a ditadura deve ser um processo transitório que deve observar um resultado a ser alcançado e que, por sua vez, deve corresponder a uma representação normativa e defender interesses Constitucionais. Caso isso não ocorra, torna-se apenas um governo despótico qualquer que em quase nada difere dos regimes absolutistas e tirânicos.

Embora a ditadura deva encontrar uma correspondência normativa, sua justificativa ou seu fundamento, não podem ser encontrados no ordenamento jurídico, pois seria no mínimo contraditório esperar de uma Constituição que ela estabeleça a sua suspensão ou seu próprio fim. A questão da ditadura, ou da exceção, é justificada a partir do seu conteúdo, ou seja, da real ameaça ou necessidade para manutenção do funcionamento do Estado. O seu conteúdo encontra-se relacionado com o sentido do seu *uso*, com aquilo que nossas concepções metafísicas desejam defender. Ela ignora o direito que por alguma razão (guerras, doenças, desastres naturais) necessita ser suprimido para que mais tarde esse mesmo direito possa voltar a ter eficácia.

É por esse motivo que Schmitt escreve que a retirada da exceção do mundo depende mais de nossas condições metafísicas e do sentido que atribuímos às coisas no mundo, do que propriamente de uma questão jurídica ou normativa (Cf. SCHMITT, 1996). A utilização do estado de exceção depende daquilo que classificamos como essencial e que possui a capacidade de ser preservado em detrimento da ruptura de direitos individuais e direitos fundamentais. Entretanto, ao utilizá-la, o movimento iniciado pela exceção revela o paradoxo do direito que é capaz de suspender a si mesmo, ou seja, de atuar num vazio na tentativa da restauração da ordem. Por esse motivo, Schmitt afirma a dificuldade de tratar o conceito da exceção, pois ele surge como um conceito-limite que atravessa diferentes esferas e por isso não deve ser analisado de um único ponto de vista.

Segundo o jurista alemão, para as línguas modernas a "ditadura é uma suspensão da democracia sobre bases democráticas" (1968, 22). Essa é justamente uma das tarefas que ele deseja realizar a prova. A entrada da possibilidade do decreto de exceção nas Constituições democráticas permite, no pensamento schmittiano, a solução de problemas emergenciais sem produzir uma contradição interna no ordenamento jurídico vigente. Como afirma Agamben em seu livro *Estado de exceção*, essa foi uma das formas encontrada pelo Estado moderno de resguardar um resquício do absolutismo trazendo para o ordenamento jurídico a possibilidade da suspensão da lei para proteger a si mesma.

Nesse sentido, a exceção é o espaço aberto pelo direito que permite ao Estado produzir soluções para os problemas emergenciais restringindo a eficácia dos direitos constitucionais até o final da crise que foi estabelecida. Por esse motivo,

> a ditadura é um meio para alcançar um fim determinado*; como seu conteúdo só está determinado pelo interesse do resultado a alcançar e, portanto, depende sempre da situação das coisas, não se pode definir, em geral, como a suspensão da democracia*. Por outra parte, a argumentação comunista permite também conhecer que a ditadura do proletariado, que segundo sua ideia é uma transição, só deve implantar-se por exceção e sob coação das circunstâncias. (SCHMITT, grifo nosso, 1968, p. 23)

Do ponto de vista de Schmitt, não poderíamos sustentar que um regime de exceção, tal como a ditadura (instrumento que deve servir apenas como um meio de transição para alcançar uma representação normativa e defender interesses constitucionais) prevista pelas Constituições pelos nomes de estado de sítio, estado de necessidade, estado de emergência, estado de defesa ou mesmo estado de exceção, não pode ser caracterizado como um movimento de suspensão da democracia. Pelo contrário, tal utilização visa salvaguardar a ordem sem correr o risco do fim do Estado ou de sua transformação em algo não desejado.

Do ponto de vista jurídico-político, a ditadura pode representar uma supressão do Estado de Direito - não da democracia - suspendendo a eficácia, embora continuem válidos, os direitos de liberdades civis, políticos e de propriedade apoiando-se na própria lei. Schmitt avança em sua definição afirmando que:

> se a Constituição do Estado é democrática, pode chamar-se ditadura toda violação de princípios democráticos que tenha lugar por via da exceção, a todo exercício de dominação estatal que prescinde do assentimento da maioria dos governados. Se se estabelece, como ideal político de validez geral, semelhante exercício democrático da dominação, é ditadura todo Estado que não respeite estes princípios democráticos. Se se adota como norma o princípio liberal dos direitos humanos e de liberdades inalienáveis, então também parece como ditadura uma violação destes direitos. Ainda quando se apoia na vontade da maioria. A ditadura, assim, pode significar uma exceção tanto aos princípios democráticos quanto aos princípios liberais, sem que ambas exceções tenham que aparecer unidas. O que tem que valer como norma pode ser determinado positivamente mediante uma Constituição e também mediante um ideal político. Por isso, ao estado de sítio se chama ditadura, devido a suspensão de preceitos positivos da Constituição, em tanto que, desde um ponto de vista revolucionário, todo o ordenamento existente se qualifica de ditadura, por qual o conceito pode ser transferido do jurídico-político a ao simplesmente político. (1968, p. 24-25)

O que Schmitt pretende evidenciar é o fato de que do ponto de vista filosófico-jurídico a essência da ditadura consiste na possibilidade da separação entre as normas de direito e as normas de realização do direito.

Claramente tentando alargar o conceito de ditadura e concentrando-se numa definição formal, pode ser classificada como ditadura qualquer Estado que viole princípios ou normas que estão contidos em sua Constituição. Porém, sustenta o jurista alemão: "uma ditadura que não se faz dependente de um resultado a alcançar, correspondendo a uma representação normativa, porém concreta, que segundo isto não tem por fim fazer-se a si mesma supérflua, é um despotismo qualquer. " (SCHMITT, 1968, p.26). Tal definição deve ser observada com atenção para não correr o risco de interpretar uma ditadura como uma tirania no sistema de pensamento de Schmitt. Numa ditadura encontramos fins almejados e após a sua concretização voltamos ao estado de normalidade, já na tirania, o único objetivo é a perpetuação do poder de forma despótica sem a preocupação com a restauração dos princípios e das normas constitucionais.

Para alcançar o resultado concreto a ditadura se utiliza de intervenções "[...] no decurso causal do acontecer com meios cuja correção está em sua conveniência e que dependem exclusivamente das conexões fáticas desse decurso causal". (SCHMITT, 1968, p.26). Por esse motivo, o jurista alemão pode afirmar que "todo ordenamento jurídico é simplesmente uma ditadura" (1968, p.27), ou seja, todo ordenamento jurídico é um meio para o fim.

> O direito é um meio para um fim, para o existir da sociedade; *se o direito não se mostra em situação de salvar a sociedade, intervém a força e faz o que se oferece, então ela é o 'fato salvador do poder do Estado' e o ponto em que o direito desemboca na política e na história.* Dito de uma maneira mais precisa, seria o ponto onde o direito revela sua verdadeira natureza e onde, por motivos de conveniência, acabam as atenuações admitidas de seu caráter teológico puro." (SCHMITT, grifo nosso, 1968, p.27)

A força interventora do direito na exceção é expressa por meio do soberano ou do ditador e a eles ficam outorgados o poder de decisão. Há na literatura uma grande querela a respeito do fato da possibilidade de serem tratados como idênticos o soberano e o ditador. De um lado encontramos aqueles que defendem a perspectiva do ditador ser considerado soberano, e dentre eles destacamos a figura de Hugo Grócios defendendo que durante sua atuação, o ditador não pode ser retirado do poder até o final do tempo estipulado para sua duração. Para Grócios, o relevante não é a duração do tempo em que o ditador ocupou o poder – critério utilizado pela tese contrária – mas sim, seus efeitos e a força de suas decisões. Além disso, o poder do ditador, embora não seja igual ao do soberano, é equiparado em vários momentos. Por esses motivos, podemos dizer que não há nenhuma diferença substancial entre ditadura e soberania.

Para pensadores como Bodin, Hobbes e Pufendorf, as figuras de ditador e soberano não se equiparam. Eles não podem e nem devem ser confundidos como iguais pelo fato do ditador ocupar uma espécie de cargo público e desempenhar um papel temporário no qual adquire alguns poderes que são típicos do soberano, porém são apenas alguns poderes (por exemplo, um ditador apesar de se encontrar dotado de plenos poderes, não poderia produzir leis ou promover uma nova constituinte) que devem encontrar-se atrelados a solução da emergência estabelecida (Cf. SCHMITT, 1968). Além disso, para esses pensadores, o ditador possui a possibilidade de ser destituído do cargo por meio de uma assembleia popular, o que reforça que a soberania não pertence ao ditador, mas sim ao povo. Ao ditador de Grócios dá-se o nome de *ditador soberano* e ao ditador de Bodin, Hobbes e Pufendorf dá-se o nome de *ditador comissário*.

De modo geral, tanto o ditador comissário, que exerce sua função enquanto um cargo público transitório, quanto o ditador soberano, que se confunde com o soberano, são caracterizados por: 1) surgimento de uma situação de emergência e necessidade de resolução rápida; 2) necessidade de aprovação pelo Senado outorgando plenos poderes para contenção da ameaça; 3) obtenção e utilização de poder supremo, inclusive autoridade suprema de mando estabelecendo as vidas que devem sobreviver e as que devem morrer; 4) encontrar-se acima das leis podendo suprimir direitos e princípios constitucionais para diminuição da situação de risco causado pela ameaça.

Suas principais diferenças encontram-se delimitadas pelo fato do ditador comissário estar sobre a possibilidade de deliberação de uma assembleia popular que possui o poder para destituí-lo do cargo a qualquer momento, caso julgue necessário. A ele não cabe criar novas leis nem as modificar, não cabe e nem possui poderes para derrogar a Constituição ou promover uma nova organização dos poderes públicos. Já o ditador soberano não pode ser destituído do seu cargo possuindo poderes que estão além da restauração da ordem e da normalidade do edifício jurídico-político do Estado. Para ele existe a possibilidade de alteração de todo o sistema normativo do Estado, incluindo a criação de uma nova Constituição.

Ao analisar a história de Roma e seus autores clássicos, Schmitt afirma que:

> a ditadura é uma sábia invenção da República Romana, o ditador um magistrado romano extraordinário, que foi introduzido depois da expulsão dos reis, para que em tempos de perigo houvesse um império forte, que não estivesse obstaculizado, como o poder dos cônsules, pelo colegiado, pelo direito de veto dos tribunais da plebe e da apelação ao povo. O ditador era nomeado pelo cônsul a solicitação do Senado, tem a função de eliminar a situação de perigo que tem motivado o seu nomeamento, ou seja, fazer a guerra

> (*dictadura rei gerendae*) ou reprimir uma rebelião interna (*dictadura seditionis sedandae*); mais tarde também encomendaram pormenores especiais, como a celebração de uma assembleia popular (*comitiorum habendorum*) pregar um prego que por motivos religiosos tinha de ser pregado pelo *praetor maximus* (*clavi figendi*), a direção de uma investigação, a fixação de dias festivos, etc. (1968, p.33-34)

A estrutura romana reflete claramente a ditadura comissária, marcada pelo restabelecimento da ordem, com o objetivo de tentar salvaguardar e manter as estruturas já existentes. Nesse sentido, na perspectiva do jurista alemão, a ditadura comissária não é um ataque ao Estado, mas sim uma defesa à sua existência. Já na ditadura soberana a confusão existente entre o soberano e o ditador, abre-se a possibilidade da criação de um novo poder constituído e da construção de uma nova ordem jurídico-política que não necessariamente representa a vontade geral. Enquanto na primeira temos o poder do ditador limitado, pois este não é soberano, na segunda o poder não conhece limites. Mesmo o ditador comissário possuía um poder que "não estava ligado às leis e era uma espécie de rei, com poderes ilimitados sobre a vida e a morte" (SCHMITT, 1968, p. 34). Na ditadura, seja ela qual for, não pode existir prodigalidade, pois as deliberações resultam em perigos para o caso urgente que necessita de uma decisão rápida. Desse modo, o ditador deve ser aquele que atua, ele deve ser um "comissário da ação"[38] um "executivo, em contraposição à simples deliberação ao ditame judicial, a deliberar e a consultar." (SCHMITT, 1968, p.42). Para ele o que importa é a obtenção de um êxito concreto embora tal êxito possa custar a suspensão de direitos. O ditador não deve ter "nenhum interesse pelo direito, senão somente e pela conveniência do funcionamento estatal, pelo simples executivo que não necessita de nenhuma norma em sentido jurídico" (SCHMITT, 1968, p. 42-43), ou seja, age simplesmente de maneira executiva, visando apenas a ação e não se importando com as possíveis consequências jurídicas que possam surgir após a solução da emergência.

Para Schmitt, realizar uma investigação sobre a ditadura e consequentemente acerca das características do ditador são essenciais, pois ao longo da história a figura do soberano e do ditador tem se confundido. Entretanto, existe uma diferença fundamental entre essas duas figuras. Tal diferença é exposta na célebre frase "soberano é aquele que decide sobre a exceção". A capacidade de decisão última e a inexistência de alguém que possa superar o seu comando configura e separa o soberano do ditador daquele que realiza

[38] "O ditador seria um comissário da ação absoluto. Frente a ele é inoperante tanto do ponto de vista formal da mais moderna teoria positivista do Estado como a diferenciação formal de Bodin entre lei e ordenação." (SCHMITT, 1968, p. 71)

uma atividade por um tempo determinado mesmo possuindo plenos poderes. Somente a exceção surge como o instante capaz de revelar o soberano, pois é nela que podemos observar quem toma as decisões nos casos de conflitos extremos, revelando a inexistência de uma autoridade maior e desvelando quem possui o verdadeiro poder de comando e de criação do direito de forma *ex nihilo*.

Nesse sentido, a perspectiva de Schmitt defende que a essência da soberania estatal encontra seu *locus* no monopólio da decisão última. Logo, a soberania não deve ser interpretada somente a partir de um ponto de vista jurídico formalista que insiste em escalonar hierarquicamente normas positivas – como defendia as teses de Kelsen –, mas sim decorrente da decisão acerca do estado de exceção. Assim, Schmitt compreende o estado de exceção como um fenômeno da decisão que possui como principal objetivo a salvaguarda da ordem e dos direitos fundamentais. Tal exceção que não encontrasse esse objetivo não seria justificada. Nesse cenário é responsabilidade do soberano o monopólio da decisão determinando o início da situação emergencial, assim como as condições necessárias para o retorno à normalidade.

Para Schmitt, é somente na exceção que a soberania se apresenta de forma mais clara e a decisão encontra seu significado mais puro, estabelecendo que o soberano é aquele que decide.

3.1.1 Teoria do Decisionismo: uma crítica ao pensamento liberal

> A distinção entre Constituição e direito constitucional só é possível, porque a essência da Constituição não está contida em uma lei ou numa norma. No fundo de todos os regulamentos reside uma decisão política do titular do poder constituinte, ou seja, do Povo na Democracia e do Monarca na Monarquia autêntica. (SCHMITT, 1984, p. 47)

A teoria do decisionismo provavelmente encontrou seu maior destaque político no pensamento de Carl Schmitt, muito embora a decisão já tenha sido utilizada por outros pensadores, essencialmente pelos pensadores da contra-revolução (De Maistre, Bonald, Donoso-Cortés) que influenciaram em demasia o pensamento do jurista alemão. Tal ideia de decisão defendida por Schmitt não é única. Ela já existia na tradição medieval e remonta ao Império Romano que afirmava: "*Autorictas, non veritas facit legem*" (Autoridade, não verdade faz a lei). Esse é um dos grandes conflitos na teoria medieval e

na teoria moderna sobre a luta entre a autoridade e a norma, entre normatividade e decisionismo, e que Schmitt resgata.

O decisionismo é utilizado para revelar aquele considerado soberano, porém a teoria não apenas desvela o portador do poder da exceção como também revela que toda ordem jurídica normativa se encontra fundamentada em uma decisão política anterior ao ordenamento jurídico. Esse segundo ponto será um fator extremamente importante para dar legitimidade à ação do soberano e compreendermos a necessidade, segundo Schmitt, da existência do dispositivo de exceção no ordenamento jurídico. Nesse sentido, o sistema de pensamento schmittiano sustenta que o direito nasce como política, depende de uma decisão política para ser criado e logo depois aplicado.

Nesse cenário, a decisão surge como portadora dos princípios e ideias que são desejados nos textos normativos de cada sociedade. Assim, para Schmitt ela surge como aquilo capaz de criar e instaurar a ordem nos conflitos existentes, pois ela não se encontra no mesmo patamar das normas e não pode ser controlada totalmente pela ordem normativa. No estado de exceção a decisão é a única capaz de contornar a situação problema sem retirar a legitimidade do direito. Por esse motivo, toda ordem legal possui seu fundamento numa decisão e não em normas abstratas como pressupõe Kelsen ao defender uma ideia de norma fundamental capaz de dar sentido a todas as demais. A crítica de Schmitt endereçada a Kelsen, e aos demais liberais, consiste em afirmar que além de representarem uma casta discutidora que protelam a decisão ao máximo acobertam a verdadeira base do fundamento da sociedade, a decisão. É essa decisão que norteia a vontade política e o conjunto dos demais elementos da sociedade e não, necessariamente, o conjunto abstrato das normas.

Para a teoria do decisionismo o soberano é aquele capaz de decidir em uma situação de conflito, de existência de visões antagônicas, da disputa por poder. Ele decide não pelo fato de ser aquele que se encontra envolto de poder, dentro de um procedimento normativo e possuir competências para decidir, mas sim porque é aquele que na prática produz a decisão quando nenhum outro produz. Entretanto, tal decisão é vazia de conteúdo normativo. Esse conteúdo será consequência da decisão. Schmitt defende esse posicionamento por acreditar que

> uma classe que transfere toda atividade política ao discurso, na imprensa e no Parlamento, não evolui para além da fase das lutas sociais. Em todos os lugares pode-se reconhecer a insegurança interna e a insuficiência dessa burguesia liberal da realeza de julho. *Seu constitucionalismo liberal tenta paralisar o rei por meio do Parlamento, mas quer deixá-lo no trono, agindo assim com a*

> *mesma inconsequência do deísmo que quer excluir Deus do mundo, mas se agarra à sua existência* [...] A burguesia liberal quer um Deus, mas ele não deve tornar-se ativo; ela quer um monarca, mas ele deve ser frágil; ela exige liberdade igualdade e mesmo assim exige que o direito de voto seja restrito às classes dos proprietários para garantir a influência necessária da cultura e da propriedade sobre a legislação, como se cultura e propriedade lhes dessem o direito de oprimir as pessoas pobres e incultas. *A burguesia elimina aristocracia de sangue e de família mas admite o domínio vergonhoso da aristocracia do dinheiro, a forma mais tola e ordinária de aristocracia; ela não quer a soberania do rei, nem é do povo. Mas afinal, o que ela quer?* (SCHMITT, grifo nosso, 1996, p. 125-126)

Ainda aprofundando suas críticas sobre os liberais Schmitt dar voz a Lorenz von Stein[39],

> eles querem um monarca, uma força estatal pessoal, portanto uma vontade e uma ação independentes, porém transformaram o rei num mero órgão executivo e cada um de seus atos passa a depender da autorização do ministério, o que suprime novamente aquele momento pessoal. Eles querem um rei que esteja acima dos partidos, e que, portanto, deveria também estar acima da representação do povo; ao mesmo tempo determinam que o rei não pode fazer nada além de implementar a vontade dessa representação popular. Eles declararam a inviolabilidade da pessoa do rei, e mesmo assim fazem-no jurar sobre a Constituição, de modo a tornar uma violação constitucional possível, mas não recomendável. Nenhuma perspicácia humana", diz Stein, "É suficientemente perspicaz ao ponto de solucionar essas contradições conceitualmente". Num partido como o dos liberais, que justamente se vangloria de seu racionalismo, isso deve ser duplamente estranho. (SCHMITT, 1996, p. 126)

A crítica realizada por Schmitt ao liberalismo consiste justamente em afirmar que o liberalismo burguês não se decide nesta luta, mas tenta, ao invés disso, reproduzir uma discussão. Aqui a burguesia é classificada como uma "classe que discute". Desse modo, ela se torna uma classe direcionada a desviar-se da decisão e não a resolver a situação que se apresenta.

A deliberação em assembleia sempre foi vista com pouco gosto por Schmitt. Apesar de sua tradição anterior – essencialmente a figura de Rousseau – defender que as decisões frutos de assembleias tomadas a partir de deliberações entre os vários homens que a formavam, possuir maior força, ou maior superioridade ética e moral, Schmitt acreditava que tal atividade acabava por prejudicar e adiar a verdadeira decisão justa. As discussões nos parlamentos nunca seriam capazes de produzir uma solução entre as teses antagônicas dos debates, apenas produziria um terceiro e sua decisão estaria corrompida

[39]Trata-se de STEIN, Lorenz von. Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. Bd. 1, Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahre 1830. (Bücherei für Politik und Geschichte des Drei Masken Verlages). Drei Masken Verlag: München. Disponível em: < https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/59868> acesso em 07 Dez. 2020

pelas visões antagônicas uma vez que tenderia a agradar as várias partes envolvidas na deliberação e acabaria por não solucionar o problema, não agradar ninguém e recomeçar uma nova série de debates[40]. Por esse motivo, o pluripartidarismo representativo é um problema e, segundo o jurista alemão, não trata de interesses nacionais ou culturais, mas sim de interesses individuais.

Outra possível resposta nos dada a respeito das contradições liberais são as de Friedrich Julius Stahl. Schmitt destaca que Stahl afirmou que

> o ódio contra a realeza e a aristocracia impele o burguês liberal para a esquerda; o medo de perder sua propriedade ameaçada pela democracia e o socialismo radicais impele-o novamente para a direita, para o reinado poderoso, cujo exército poderá protegê-lo. Assim, ele oscila entre dois inimigos e quer ganhar ambos. A explicação de Stein é bem diferente. Ele responde apontando a 'vida', e identifica, justamente nas muitas contradições, a plenitude da vida. A 'inconciliável fusão dos elementos inimigos, uns nos outros', é o 'Verdadeiro caráter de tudo que vive'; tudo o que existe aloja seu contrário; 'a vida pulsante consiste na contínua interpretação das forças contrapostas; na prática, elas só se contrapõem realmente quando são cortadas da vida'. Então ele compara a interpretação mútua dos contrários com o processo da natureza orgânica e da vida pessoal e diz que o Estado também tem vida pessoal. Pertence à essência da vida criar sempre a partir de si mesma e, lentamente, novos contrastes em novas harmonias etc. (SCHMITT, 1996, p. 126-127)

A decisão é apresentada, portanto, como oposto da discussão. A visão que Schmitt possui do parlamento liberal é em demasia negativa e o condena por se perder em discussões intermináveis que apenas prejudicam os interesses nas soluções dos conflitos ou das situações limites existentes na nação. Ele acredita que o realismo político nos revela que a única forma de resolução dos problemas por parte dos liberais é a apresentação de compromissos dilatórios. Pelo fato de toda democracia parlamentar ser fundada a partir de ideias e garantias representativas de interesses individuais, numa situação limite não teremos o alcance do bem comum devido os interesses individuais

[40] Um exemplo que pode nos ajudar a compreender o pensamento de Schmitt pode ser a "lei anti-crime", ou "pacote anti-crime", (lei nº13.964, de 24 de dezembro de 2019) proposta por Sérgio Moro, que gozava, até então, de legitimidade por representar os valores e os ideias dos ditos cidadãos de bem (como veremos mais à frente o soberano descrito por Schmitt necessita de uma identificação com valores da nação para garantia de sua legitimidade). Poderíamos caracterizar a partir do pensamento do jurista alemão que no Brasil vivemos uma situação limite de alto índice de crimes e de corrupção na qual Moro propõe a legislação. Porém, temos o parlamento que inicia as várias discussões sobre a lei proposta. Schmitt nos perguntaria, o que sobrou da lei proposta? E ele mesmo responderia, algo que não agradou nem esquerda, nem direita, nem centro. Para uns ela se apresenta muito rígida e para outros muito relaxada. Por um lado, ela criou o juiz de garantias, mas ao mesmo tempo trouxe a ampliação da pena máxima. Schmitt perguntaria novamente, a situação limite foi resolvida? Não. O que ocorreu foi uma dilatação, uma protelação de resolução de uma situação limite que acabou por gerar novos problemas. Recentemente o Ministro Luiz Fux, suspendeu o juiz de garantias gerando novas discussões no Congresso Nacional. Acerca da suspensão ver: https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2020/01/23/suspensao-do-juiz-de-garantias-repercute-no-congresso. Acesso em 26 Jan. 2021.

provocarem uma espécie de fratura na unidade homogênea da nação. Logo, para o jurista alemão, na situação limite não haverá um único ponto possível de resolução.

O cerne da crítica schmittiana aos liberais consiste na tentativa ilusória de coalizão para tomar uma decisão ou elaborar uma lei, pois, se há uma tentativa de coalizão, Schmitt defenderá que não há possibilidade de produção de consenso para saída das situações limites. Se trouxermos a teoria do jurista para ordem mais prática – e acreditamos que esse seja realmente o seu desejo – algumas discussões polêmicas podem nos servir de ilustração. Tomemos o aborto como exemplo. Numa situação limite como essa não há possibilidade de meio termo. Apenas duas soluções: autorizar ou não autorizar. Uma situação limite é impossível de ser decidida por coalizão, por discussão. Por mais que possam ser criadas regras jurídicas que indiquem as situações em que o aborto possa ser realizado, como por exemplo em casos de estupro ou uma quantidade mínima de dias de gestação, tal atuação tenderia a causar mais discussão do que propriamente resolver o problema. Nesse sentido, a discussão sobre esses assuntos no parlamento adquire uma forma sem resolução e acaba por criar malabarismos jurídico-políticos que nunca chegam a real resolução.

A situação limite impede decisões de normalidade. O soberano que se mantinha oculto é revelado quando entra em atuação decretando o espaço vazio do Estado (*Ausnahmestatus*) e suspendendo a validade das normas, suprimindo direitos e garantias fundamentais sob o pré-requisito de solução da situação limite. A partir da sua atividade abre-se uma nova possibilidade de decisão que não existe no estado de normalidade. Schmitt a nomeia de decisão por *diktatur*[41], ou seja, o soberano passa a ditar as normas. Tal decisão produz uma nova estrutura, a ditadura.

> A lei, que é por essência uma ordem, tem por base uma decisão sobre o interesse estatal, mas o interesse estatal apenas toma existência através da ordem que emite. A decisão que serve de base para a lei, normativamente considerada, nasce do nada. Por necessidade conceitual, é 'ditada'. (SCHMITT, 1968, p. 54)

O soberano irá ditar, a partir de si mesmo, da sua própria vontade, as regras que julga serem essenciais para solucionar o conflito. É justamente a partir dessa estrutura que Schmitt, e mais tarde Agamben, podem afirmar que a decisão surge "*ex nihilo*". Nesse sentido, o soberano pode surgir como ditador comissário (quando nomeado por assembleia, possuindo plenos poderes, porém passível de destituição do cargo. Em uma

[41] "[...] pode chamar-se ditador a todo aquele que dita." (SCHMITT,1968, p.21)

ditadura comissária), ou um ditador soberano (com poderes capazes de instaurar uma nova constituinte. Em uma ditadura soberana), como vimos no tópico anterior. Segundo Schmitt, o fator fundamental para escolha entre uma ditadura ou outra devem ser as soluções necessárias para a luta contra a situação limite.

Desse modo, podemos afirmar que há em Schmitt uma defesa da ditadura e do estado de exceção para resolução de situações limites, abrindo a possibilidade inclusive do extermínio físico da voz e do inimigo, que se opõe ao poder (Cf. SCHMITT, 1992). O estado de exceção seria, então, na perspectiva schmittiana, um dispositivo existente no limiar entre o político e o jurídico que possui claras tendências antiliberais, porém não necessariamente antidemocráticas. O realismo político demonstra, para o jurista, que no momento do conflito a solução será encontrada na autoridade e não na verdade.

Não é à toa que é dado a Schmitt o título de teórico do Nazismo. O jurista foi contra a República de Weimar, de modelo parlamentarista constitucional. Porém, ser contra a república não era apenas ser contra os liberais parlamentaristas, mas sim também tomar posicionamento na luta contra aqueles considerados “traidores da Alemanha”, pois teriam conduzido a destruição de seu país e a sua derrota na guerra. De modo geral podemos elencar três grandes pilares que fundamentam o posicionamento de Schmitt frente a nova república: 1) Luta contra o novo modelo constitucional adotado; 2) Luta contra a nova ordem mundial que surgia pós Primeira Guerra que impôs duras sanções aos países derrotados; 3) Luta contra o modelo teórico de discussão que se expandia.

Embora Schmitt possa ser conhecido por defender a necessidade da existência da ditadura ele mesmo ressalta que não é desejável que tal estado permaneça como forma de governo normal. Como vimos antes, a exceção deve ser utilizada como um meio para alcançar o objetivo definido. Como forma de Estado normal é desejável que exista o que o jurista denominou de democracia de identidade. Para Schmitt, deve haver uma relação de identidade entre governantes e governados. Tal ideia de democracia é diferente da que é difundida amplamente na contemporaneidade. Para Schmitt, a democracia pertence à homogeneidade sendo permitida a eliminação ou a conversão da heterogeneidade. Tal democracia tem aversão a existência de pluralidades debatedoras em busca de encontrar um bem comum para as minorias que não representam o espírito (*Volksgeist*) alemão.

A democracia, para o jurista, consiste no homogêneo costume do povo[42]. Um verdadeiro líder soberano seria aquele capaz de decidir acerca do conteúdo da homogeneidade do povo. Desse modo, o conceito do político determina o conceito de Estado. Nas palavras de Schmitt "o conceito de Estado pressupõe o conceito de político" (1992, p.43). Nesse ponto o Estado é compreendido como a unidade política de um povo, a união da massa de pessoas que possuem uma visão própria da sociedade. A lei seria a vontade e o plano do *Führer* (líder). Somente ele seria capaz de identificar na homogeneidade qual é o costume geral do povo e, ao mesmo tempo, cabe a ele eliminar os inimigos que possam causar algum dano a homogeneidade do povo.

Nesse sentido, o soberano possui uma identificação com o Estado-Nação. Ele é legítimo quanto a cultura de um Estado (Cf. SCHMITT, 1992). A sua decisão é possível através de uma identificação popular. Somente ele pode decidir sobre o *ausnahumezustand* (espaço vazio do estado, estado de exceção) e somente ele pode existir dentro e fora do Estado ao mesmo tempo.

A grande diferença na concepção de Schmitt para outras compreensões de democracia consiste na forma como deve ser lida a unidade do povo, em como se lê a identificação do Estado. Para o jurista, essa identificação deve ser lida numa amplitude da cultura estabelecendo um meio homogêneo, enquanto que para os liberais e os pluripartidaristas essa identificação deve ser lida nos direitos individuais e sociais.

Enquanto as Constituições e o pensamento jurídico-político avançavam numa defesa da despersonificação da decisão através da chamada ficção normativa que decide, apoiada pela tentativa da existência de um direito neutro e imparcial, observando a abstração da norma e decidindo sobre a sua legalidade, seja com as criações dos tribunais constitucionais ou com a criação de suprema corte como grandes representantes e guardiões da Constituição, Schmitt segue o caminho oposto. Ele defende a personalização do direito. Na sua concepção, quem deve decidir numa situação limite não é um tribunal constitucional ou uma suprema corte, mas sim o soberano. Somente ele deve possuir esse poder. Se a Constituição decide sobre o Estado de exceção ela própria entra em conflito, pois nenhuma Constituição pode pressupor sua suspensão ou seu fim. O Estado de exceção necessita da existência de um ser exterior à norma jurídica para não realizar uma contradição ainda maior no direito.

[42] As teses apresentadas por Schmitt representam um claro rompimento com a concepção tradicional de democracia que havia encontrado em Rousseau, uma defesa da importância do parlamento para encontrar um equilíbrio da vontade do povo numa vontade geral, um dos seus principais representantes.

Em uma das passagens finais no segundo capítulo da teologia política Schmitt nos escreve

> [...] a objetividade que ele [Kelsen] reivindica para si esgota-se no fato de evitar tudo o que é personalista e devolver a ordem jurídica ao valor impessoal de uma norma impessoal [...] As diversas teorias do conceito de soberania Krabble, Preuss e Kelsen, defendem uma objetividade como essa: eles também concordam em alegar que tudo o que é pessoal deve desaparecer do conceito de Estado. Para eles, a personalidade e o comando estão interligados. Segundo Kelsen, o verdadeiro erro da doutrina da soberania de Estado é a ideia do direito pessoal ao comando. Ele chama a teoria da prioridade da ordem do direito de Estado de "subjetiva" e de "negação" da ideia do direito, porque o subjetivismo do comando toma o lugar da norma válida objetivamente. Em Krabble, a oposição entre pessoal e impessoal liga-se à oposição entre concreto e genérico, individual e geral: podemos até continuar citando as oposições entre autoridade civil em norma jurídica, autoridade e qualidade, e em sua formulação filosófica geral, a oposição entre pessoa e ideia. Esse tipo de oposição do comando pessoal da validade objetiva a uma norma abstrata corresponde a uma tradição do direito de Estado. Na filosofia do direito no século XXI, Ahrens desenvolveu isso de modo especialmente claro e interessante. Para Preuss e Krabble, todas as ideias personalistas são consequências históricas da monarquia absoluta; Todas essas objeções não levaram em conta que a ideia de personalidade e sua conexão com autoridade formal evadiram-se de um interesse jurídico específico, de uma consciência especialmente clara daquilo que se constitui no espírito da decisão-jurídica. (1996, p. 104-105)

Segundo Schmitt, uma concepção impessoal tende a limitar o mundo ao tecnicismo produzindo uma redução e em alguns casos até mesmo o apagamento do político. Desse modo, o alemão afirma que no Estado moderno já não há espaço para o político.

> [...] nada é mais moderno do que a luta contra tudo o que é político. Magnatas americanos, técnicos industriais, socialistas, marxistas e revolucionários anarco-sindicalistas juntam-se ao exigir a eliminação da dominação não-objetiva da política sobre a objetividade da vida econômica. Não deverão mais existir problemas políticos, só tarefas técnicos-organizacionais e econômico-sociológicas. A espécie de pensamento técnico-econômico hoje dominante pode até nem aceitar mais uma ideia política. O Estado moderno parece realmente ter se transformado naquilo que Max Weber previu: uma grande empresa. Uma ideia política geralmente só é assimilada quando o círculo de pessoas que tem algum interesse plausível nela consegue provar que podem usá-la em vantagem própria. O político desaparece no econômico ou no técnico-organizacional, e por outro lado, se desfaz no eterno discurso das generalidades histórico-filosóficas e culturais, que com caracterizações estéticas degustam uma época como clássica, romântica ou barroca. " (1996, p. 129-130)

Esta é a maior crítica de Schmitt à democracia parlamentar liberal. Ela não é capaz de solucionar os conflitos em situações limite. Quando Kelsen despersonifica o direito, é retirada toda possibilidade de resolução do conflito que apenas pode ser solucionado por meio da decisão. O posicionamento adotado por Schmitt, defendendo a

necessidade de personalização do direito, encontra suas bases na replicação do modelo teológico da igreja na política. Segundo o jurista, o pensamento teológico pode nos ensinar acerca das estruturas do Estado e nos ajudar a compreender os caminhos que podem ser trilhados na jornada da política. Por esse motivo, os conceitos e os discursos teológicos possuem um posicionamento privilegiado para o autor e determinam a forma com que Schmitt compreende o papel do Estado e do direito (ou seja, a manutenção da ordem e a produção de uma melhora na condição moral dos sujeitos em busca da salvação quando a segunda vinda do messias ocorrer). Enquanto a parusia não ocorre, os Estados devem ser governados por uma única mão forte e capaz de tomar as decisões necessárias para o bem-estar e a educação de seu povo. Cabe ao soberano exercer essa tarefa.

3.2 A exceção explica mais que o caso normal: a predileção pelos extremos de Schmitt e Benjamin

> 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 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, grifo nosso, 1996, p. 94)

São casos-limites as exceções que revelam o que estava encoberto pela normalidade. No Estado de normalidade somos completamente passivos e não observamos os fundamentos daquilo que nos guia e para onde nos guia. Apenas quando a exceção quebra a regra da normalidade é que um novo horizonte pode se mostrar. A normalidade não alcança a exceção, logo não pode normatizar aquilo que não alcança. Partindo dessa perspectiva, Schmitt pode afirmar que nada se aprende da normalidade, tudo se aprende da exceção (Cf. SCHMITT, 1996). Certo ou errado, a ação do soberano revela uma nova normalidade com a qual teremos que lidar e aprender. Somente a exceção, jamais a regra, é capaz de nos ensinar sobre o mundo. Se erramos, a exceção ensina que não devemos cometer os mesmos erros. Se acertamos, revela o caminho que devemos seguir.

Ainda que errando, o soberano age sob a cultura, sob um ideal referencial defendido pelo povo. Para ele deve ser fácil identificar se sua decisão agrada ou desagrada

a cultura que ele representa. De todo modo, a normalidade deve ascender a partir de seu próprio erro ou próprio acerto. Nesse sentido, o espaço da exceção se demonstra a partir de uma representação legítima, da decisão soberana, esteja ela certa ou errada. Nesse espaço será aprendido a respeito do que é normal. Só a partir da exceção é possível saber o que é positivo e o que é negativo para o estado de normalidade e seu bom funcionamento.

Para Schmitt a norma genérica, ordinária, normal é completamente incapaz de dar conta de situações extremas. Por esse motivo o estado de exceção não deve ser entendido como um conceito genérico da doutrina de Estado. Os casos excepcionais não podem ser circunscritos a uma tipificação jurídica, pois não é possível determinar com clareza quando ocorre um caso emergencial. Não esqueçamos que a emergência é tratada, no pensamento do jurista alemão, como uma *questão metafísica,* que diz respeito à forma e a compreensão com que cada pessoa enxerga o mundo.

> Não se pode determinar com clareza precisa quando ocorre um caso emergencial, como também não se pode enumerar o que pode ser feito nesses casos, quando se trata realmente de um caso emergencial extremo que deva ser eliminado. Um pressuposto, como por exemplo teor da competência, deve ser necessariamente irrestrito. No sentido do Estado de direito não há, portanto, nenhuma competência, nesse caso. A Constituição, no máximo, menciona quem pode tratar da questão. Se esse tratamento não se subordinar a nenhum controle, então não se distribuirá (como na prática da Constituição do Estados de direito) de alguma forma entre as diversas instâncias mutuamente restritivas e balanceadoras; assim se evidenciará claramente quem é o soberano. (SCHMITT, 1996, p. 88)

Alguns parágrafos a mais, ao descrever as características do soberano, Schmitt afirma,

> ele 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. Todas as tendências do desenvolvimento do moderno Estado de direito são no sentido de eliminar o soberano. [...] Mas se o caso extremo de exceção realmente pode ou não ser eliminado do mundo, não é uma questão jurídica. (SCHMITT, 1996, p. 88)

Isso nos mostra que para Schmitt a exceção não é um problema apenas do âmbito jurídico, ela também diz respeito às condições históricas e filosóficas com a qual compreendemos o mundo. Caberá ao soberano estabelecer quais são os critérios que serão utilizados de baliza para que possamos compreender o que caracteriza a saída de um estado de normalidade para um estado de emergência no qual será necessário declarar o estado de exceção. Schmitt desloca a questão da exceção do âmbito jurídico-normativo

para o âmbito filosófico. Nesse sentido, a questão que deve ser levantada versa acerca do que entendemos por necessidade, por emergência, por situação extrema, por crise e quais são os custos que estamos dispostos a assumir para uma suposta volta à normalidade. Além disso, cabe a ele decidir quais meios jurídicos e políticos serão utilizados para avançar à nova normalidade e quais esforços podemos adotar para produzir o novo normal.

Segundo Schmitt, o direito necessita dessa brecha para garantir a existência do Estado. Caso contrário, numa situação de emergência, o direito ficaria preso às suas próprias amarras impedindo a possível solução rápida de um problema e potencializando suas consequências com o passar do tempo.

> Uma jurisprudência que se orienta pelas questões do dia-a-dia e dos negócios correntes não tem interesse prático no conceito de soberania. Para ela, só o normal pode ser compreendido, e todo o resto é só uma "perturbação". Diante de um caso extremo ela se sente confusa, pois nem toda atribuição excepcional, nem toda medida de ordem emergencial policial é um estado de exceção. É preciso muito mais do que isso para atribuição de um poder em princípio ilimitado, isto é, capaz de suspender toda ordem vigente. Assim que essa condição se instala, torna-se claro que o Estado continua existindo, enquanto o direito recua. Como o Estado de exceção ainda é algo diferente da anarquia e do caos, no sentido jurídico a ordem continua subsistindo, mesmo sem ser uma ordem jurídica. A existência do Estado mantém, nesse caso, uma indubitável superioridade sobre a validade da norma jurídica. A decisão liberta-se de qualquer ligação normativa e torna-se, num certo sentido, absoluta. No caso da exceção o Estado suspende o direito em função de um, por assim dizer, direito à autopreservação". (SCHMITT, 1996, p. 92).

Compreender a exceção como apenas um problema de "perturbação" da ordem normal ou de "autopreservação" é, para o pensamento de Schmitt, uma interpretação demasiada reducionista. Significa deixar de observar situações com um potencial elevado quanto à explicação de conceitos teológicos secularizados e fundamentos políticos-jurídicos, como por exemplo, a capacidade de decisão absoluta do soberano que revela a existência de uma figura que habita, *ao mesmo tempo*, dentro e fora do direito, demonstrando que o início de todo ordenamento jurídico prescinde de uma decisão política.

O soberano surge então como aquele portador do poder máximo, pois *ao mesmo tempo* que é o único capaz de decretar a exceção também é o único capaz de, na vigência da exceção, estabelecer decretos (novamente *tomar decisões*) acerca do que deve ser feito no momento em que a leis estão suspensas. Ao livrar-se de qualquer ligação normativa, a decisão do soberano revela o paradoxo de que não precisa do direito para criar o direito.

Novamente uma criação "*ex nihilo*". A exceção revela que sobre a prerrogativa de proteção e superioridade do Estado, diante de seu ordenamento jurídico, vemos ressurgir a figura de um ser com poderes absolutos, tais como os dos reis dos séculos XVII e XVIII.

> Toda norma geral que exige uma condição normal das relações de vida, nas quais ela tem que encontrar a sua aplicação tipificada e submetê-la à sua regulamentação normativa. A norma precisa de um meio homogêneo. Essa normalidade efetiva não é só uma "pressuposição externa" que pode ser ignorada pelo jurista; ela pertence à sua validade imanente. Não existe norma aplicável no caos. A ordem deve ser implantada para que a ordem jurídica tenha um sentido. *Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, se esse Estado normal é realmente predominante. Todo o direito é um direito "situacional". 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 que, portanto, define-se corretamente não como monopólio da força ou do domínio, mas, juridicamente, como monopólio da decisão [...]. O caso da exceção revela com a maior clareza a essência da autoridade estatal. Nesse caso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (formulando-a paradoxalmente) a autoridade prova, que para criar a justiça, ela não precisa ter justiça.* (SCHMITT, grifo nosso, 1996, p. 92-93)

Nesse sentido, podemos observar que, para Schmitt, no estado de exceção não vigora anarquia, mas sim a vontade soberana. Ele cria e garante a situação como um todo. Não há violência fora ou além do direito. Como pôde pressupor Benjamin, o poder do soberano captura a violência trazendo-a de volta para o ordenamento mesmo no estado de exceção.

Segundo Schmitt, esse cenário exposto até agora revela uma das maiores aporias do direito. "De onde o direito cria essa força, e como é logicamente possível que uma norma seja válida com exceção de um caso concreto, que ela não consegue assimilar totalmente tipificando-o? " (SCHMITT, 1996, p. 93). A aporia que o estado de exceção coloca para o direito é: quem é o competente para o caso no qual não se havia previsto uma competência? Quem deve ser o competente quando a ordem jurídica não oferece nem estabelece nenhuma solução? Para uma análise mais clara acerca da exceção é necessário compreender que o problema da exceção está para além do problema da validade das normas.

> O momento em que surge um caso excepcional, a sua duração e o conteúdo da decisão sobre a exceção, assim qualificados, não são passíveis de previsão ou mesmo limitação por normas jurídico-positivas, seja materialmente, temporalmente ou formalmente. Nesse contexto, a situação de exceção não configura um problema que o jurídico consiga tratar de modo técnico-racional. (MATOS, 2017, p. 2)

Como assinala Matos, “aqui se está diante do fenômeno do poder em sua face dinâmica, sendo impossível delimitá-lo estaticamente por meio de normas jurídico-positivas.” (2017, p. 3). Nesse sentido, a exceção revela o quanto pode ser perigoso à vida habitar num espaço constante de suspensão da lei, pois é na ausência da norma que sentimos a sua falta. Enquanto todas as coisas seguem seu curso normal, nada notamos. Mas é justamente no rompimento da normalidade que as questões fundamentais e verdadeiras surgem. O que Schmitt visa mostrar é que a exceção confunde a unidade e a ordem do esquema racional. Ela revela que não há, nesse caso, uma lacuna na lei, ou seja, nos textos constitucionais, mas que na verdade existe uma lacuna no direito que não pode ser preenchida unicamente através da Ciência Jurídica. Na verdade, à exceção se apresenta, antes de tudo, como um problema filosófico. A sua possibilidade de extinção depende mais das nossas concepções metafísicas, históricas e filosóficas do que propriamente jurídicas. Porém, a apreciação dos casos limites para promoção da inteligibilidade das coisas do mundo não é apenas uma predileção do pensamento de Schmitt. Walter Benjamin, com quem o jurista travará um importante diálogo, influenciando o pensamento de Agamben, é outro pensador que observa grande importância nas situações limites e nos casos extremos. João Barrento em seu livro *Limiares sobre Walter Benjamin* nos chama atenção para o fato de que o pensamento de Benjamin se movimenta a partir de limiares, transformando qualquer objeto numa figura-limite. Acerca do caráter do sentido de obra em Benjamin, Barrento afirma

> a própria noção de Obra, pela sua diversidade, complexidade e movimento contínuo, é refractária ao sentido mais corrente de obra como coisa acabada: para Benjamin, “*toda a obra acabada é apenas a máscara mortuária da sua intenção*”. Daqui, a sua *marca de água* constitutiva: a da escolha de zonas-limite, a da prática das passagens, a da intervenção em zonas-limiar, transversais aos saberes instituídos. (2013, p. 116-117)

Desse modo, o método benjaminiano desloca os objetos dos seus contextos habituais para neles encontrar novas significações. Um claro exemplo disso será observado na construção de uma nova leitura de uma filosofia da história que nas palavras de Barrento “lida a contrapelo das visões, quer teleológicas, quer cíclicas do séc. XIX (Hegel, Nietzsche), e cruzando pontos de vista messiânicos (mas não escatológicos) e materialista (mas contaminados pela teologia, e não ortodoxos).” (2013, p. 117). Além disso, como nos lembra novamente Barreto, a palavra limiar vem do latim *limes*, que em português é traduzida como limite. Cabe notar que em Benjamin existe uma diferença considerável entre limiares e fronteiras.

> O limiar é, assim, uma marca que atrai pelo que promete (em Walter Benjamin "incita a uma reflexão sobre o secreto"), diferentemente da fronteira, que é um lugar que pode assustar pelo que esconde, o desconhecido do outro lado; o limiar é uma linha (ampla, mais uma "zona", como diz Benjamin) de passagens múltiplas, a fronteira é uma linha única de barragem, num caso mais traço de união, no outro de separação; enquanto a fronteira é muitas vezes apenas um lugar burocrático, o limiar é um lugar onde fervilha a imaginação. (2013, p. 122-123)

Nesse sentido, como veremos mais adiante, o estado de exceção verdadeiro/real desejado por Benjamin na sua oitava tese *Sobre o conceito de história* deve ser lido como um limiar, uma zona limite, capaz de revelar o momento de transição entre o fim das formas tradicionais de Estado e do direito para a transformação almejada e conduzida pelo tempo messiânico. Desse modo, "[...] todos os limiares transformam-se assim em lugares de vida e de pensamento escrito [...]" (BARRENTO, 2013, p.126).

Passagens do seu *Origem do drama trágico alemão* também nos conduz para percepção da importância das zonas de limites. Observemos, como exemplo, a passagem que trata acerca da filosofia da arte: "para a filosofia da arte, *só os extremos são necessários*, o processo histórico é contingente. " (BENJAMIN, grifo nosso, 2016, p.26). A perspectiva de Benjamin pode ser facilmente levada às outras esferas que não apenas a arte, mas a filosofia geral e a todas as formas que buscam, de alguma maneira, a compreensão da realidade.

Segundo o pensador, o que é próprio da origem (*Ursprung*) não pode ser observado no plano factual. Ela sempre possui algo que perpassa a pré e a pós-história.

> A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese. O que é próprio da origem nunca se dá a ver no plano do factual, cru e manifesto. O seu ritmo só se revela a um ponto de vista duplo, que o reconhece, por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo de incompleto e inacabado. Em todo o fenômeno originário tem lugar a determinação da figura através da qual uma ideia permanentemente se confronta com o mundo histórico, até atingir a completude na totalidade da sua história. A origem, portanto, não se destaca dos dados factuais, mas tem a ver com a sua pré e pós-história. Na dialética inerente à origem encontra a observação filosófica o registro das suas linhas-mestras. Nessa dialética, e em tudo o que é essencial, a unicidade e a repetição surgem condicionando-se mutuamente. (BENJAMIN, 2016, p.34)

Nesse sentido, cabe ao filósofo ser capaz de estabelecer as conexões entre as essências - ainda que essas não se manifestem de forma pura no mundo. Benjamin pensa a história filosófica como um local privilegiado, pois ela permite observarmos suas relações com os extremos e como essas relações são essenciais para a compreensão do nosso mundo.

> A história filosófica enquanto ciência da origem é a forma que, dos *extremos mais remotos*, dos aparentes excessos da evolução, faz emergir a configuração da ideia como totalidade marcada pela possibilidade de uma coexistência daqueles opostos. *A representação de uma ideia não pode em caso algum dar-se por conseguida antes de ter percorrido virtualmente todo o círculo de todos os extremos nela possível*. (BENJAMIN, grifo nosso, 2016, p.35)

Por isso, pensar a relação dos opostos em seus níveis mais extremos pode promover, para o pensador, um avanço no pensamento. Investigar os extremos, os limiares, e a origem (*Ursprung*) é a tarefa que Benjamin se propõe ao analisar a figura do soberano – marcadamente o soberano barroco – e a figura emblemática do direito ocidental – em sua obra *Para uma crítica da violência.* Nesse sentido, tanto Benjamin como Schmitt são autores que buscam compreender o mundo a partir das relações com os extremos, com as situações e conceitos limites, por acreditarem que a inteligibilidade dos fenômenos surge nesses confrontos.

3.3 Walter Benjamin: o soberano barroco, a Reine Gewalt e o real estado de exceção

As análises realizadas por Benjamin acerca do soberano e de seu poder possuem um ponto de partida diferente dos autores clássicos que se dedicaram a pensar o fenômeno do Estado, suas características e atuações do poder soberano. Seu ponto de partida é ancorado na literatura barroca, em especial no drama trágico barroco. Segundo Benjamin, o soberano barroco possui um posicionamento privilegiado para compreensão do conceito de soberania e de suas capacidades.

Um dos fatos que provocou um impacto significativo na constituição do conceito do soberano é o fato do literato barroco encontrar-se completamente ligado às estruturas e ao ideal da política absolutista. Na concepção corrente o soberano era compreendido como aquele que representa a história e o seu avanço, porém tal visão não era exclusiva do barroco, ela já possuía suas bases nas teorias jurídicas do Estado. Somente no século XVII houve o surgimento de uma nova forma de observar o conceito tendo por base uma discussão que tomou o centro dos debates, o tiranicídio. A grande questão consistia em saber:

> de onde deveria vir o sinal para o eliminar, se do povo, se do rei rival ou se apenas da Cúria. A posição da Igreja não tinha perdido a sua atualidade: precisamente num século de guerras religiosas, o clero insistia na afirmação de uma doutrina que lhe punha na mão armas contra príncipes hostis. O

> protestantismo recusava as pretensões teocráticas dessa doutrina, e denunciou as consequências de tal doutrina no caso do assassinato de Henrique IV de França. E com a publicação dos artigos galicanos em 1682 caíram os últimos baluartes da doutrina teocrática do Estado: tinha-se conseguido impor à Cúria a intangibilidade absoluta do soberano. (2016, p. 59)

Para Benjamin, tal doutrina extrema do poder soberano foi muito mais intensa e profunda do que suas futuras versões modernas.

> O conceito moderno da soberania tende para um poder executivo supremo assumido pelo príncipe, o Barroco desenvolve-se a partir da discussão do estado de exceção, considerando que a mais importante função do príncipe é impedi-lo. Aquele que exerce o poder está predestinado de antemão a ser o detentor de um poder ditatorial em situações de exceção provocadas por guerras, revoltas ou outras catástrofes. [...] A rica sensibilidade vital do Renascimento gera um sentido de despotismo mundano autônomo, para a partir dele se desenvolver o ideal de uma estabilização total, de uma restauração, tanto eclesiástica como política, com todas as suas consequências. (2016, p. 60)

Por esse motivo, o barroco é uma chave para compreensão do atual caminho que segue os regimes de governos modernos e contemporâneos. Para Benjamin, observar as características do soberano barroco pode nos dizer muito acerca da nossa política e nos trazer uma compreensão maior da célebre oitava tese sobre o conceito de história que afirma que o estado de exceção em que vivemos se tornou regra. Além disso, considera que analisar o barroco é importante pelo fato de que ele

> [...] contrapõe frontalmente ao ideal histórico da Restauração a ideia da catástrofe. E a teoria do estado de exceção constrói-se sobre esta antítese. Por isso, não basta invocar a maior estabilidade das condições políticas do século XVIII para se explicar de que modo se perde neste século a consciência aguda da importância do estado de exceção, dominante no direito natural do século XVII. (BENJAMIN, 2016, p. 60-61)

Segundo o autor, o homem barroco encontra-se arraigado no mundo pelo fato de sentir-se arrastado para uma queda d'água. Desse modo, não existe nenhuma escatologia expiatória que possa garantir a salvação do homem como pressupunha Schmitt,

> [...] o que existe é um mecanismo que acumula e exalta tudo o que é terreno antes de o entregar à morte. O além é esvaziado de tudo aquilo que possa conter o mínimo sopro mundano, e o Barroco extrai dele uma panóplia de coisas que até aí se furtavam a qualquer configuração artística, trazendo-as, na fase do seu apogeu, violentamente à luz do dia para esvaziar um derradeiro céu que, nessa sua vacuidade, será capaz de um dia destruir a terra com a violência de uma catástrofe. (BENJAMIN, 2016, p. 61)

O barroco procura "[...] instalar-se no domínio da mais viva e concreta atualidade" (BENJAMIN, 2016, p. 61). Assim, o monarca não foge à ideia de imanência

do drama trágico e defende a junção entre a hipérbole teológica e a argumentação cosmológica comum de ligação entre Deus e o soberano. Benjamin utiliza-se dos versos proferidos pela personagem Ambição no drama de Mariana[43] de Hallmann para exemplificar e afirmar que tal retrato mostra "[...] a facilidade com que este metaforismo foi transferido da definição jurídica do lugar do soberano num país para o ideal grandioso da soberania universal, um ideal que tanto correspondia à paixão teocrática barroca, mas que tão inconciliável era com a sua razão de Estado. " (2016, p. 62-63)

Outra característica marcante apresentada no *Origem do drama trágico alemão* é a incapacidade de decisão atribuída ao soberano.

> A antítese entre o poder do soberano e a sua efetiva capacidade de governar levou, no drama trágico, a uma característica muito própria, que só aparentemente é um traço de gênero, e que só pode ser explicado à luz da teoria da soberania. Trata-se da incapacidade de decisão do tirano. O príncipe, cuja pessoa é depositária da decisão do estado de exceção, demonstra logo na primeira oportunidade que é incapaz de tomar uma decisão. (BENJAMIN, 2016, p. 66)

Tal passagem visa abertamente ser uma crítica ao soberano que decide, apresentado por Carl Schmitt. Benjamin ilustra seu posicionamento com Pelifonte de Messina e sua incapacidade de decidir: "Bom, pois que viva, que viva !, – não, não, – sim, sim, que viva… Não, não, que morra, que desapareça, acabem-lhe com a alma… Vai então, ela viverá." (2016, p. 67). Ressalta, ainda, que a função do soberano barroco é a restauração da ordem na situação de exceção, porém essa tarefa se revela como impossível, como uma ditadura utópica, na qual se tenta a todo momento colocar as leis da natureza no lugar instável dos acontecimentos históricos. Por esse motivo, uma leitura atenta acerca dos significados das teses sobre o conceito de história de Benjamin se faz fundamental para a compreensão do cenário político e jurídico que vem sendo desenvolvido não apenas no *Origens do drama barroco alemão* como também em seu ensaio denominado de *Para uma crítica da violência*, publicado em 1921. Analisaremos primeiramente o ensaio de 1921 para em seguida abordarmos algumas de suas teses em *Sobre o conceito de história*.

[43] [Quem alguém no trono senta a seu lado/ Da coroa e da púrpura merece ser privado/ Só pode haver um príncipe no reino/ E um Sol no mundo/ O céu não admite mais que um Sol/ Só um cabe no trono e no leito nupcial.] (HALLMANN, apud BENJAMIN, 2016, p. 62)

3.3.1 Direito, exceção e história

O ensaio escrito por Benjamin *Zur Kritik der Gewalt*, traduzido no Brasil como *Para uma crítica da violência*, foi publicado na Alemanha em 1921 e desenvolvia uma teoria crítica do direito ao analisar o desenvolvimento histórico em que, por meio da norma, foram estabelecidos os limites da ação dos indivíduos. No ensaio, Benjamin defende a perspectiva de que o direito é uma violência em via dupla, pois ao mesmo tempo que a utiliza para garantir os fins jurídicos também a utiliza para sua autolegitimação. Por esse motivo, o termo *Gewalt* utilizado no título possui um significado polissêmico que pode ser traduzido para português tanto por violência como por poder[44]. Esse é o real objetivo de Benjamin, realizar uma crítica a violência/poder que instaura e mantém o direito. Trata-se de uma investigação que indaga as condições de atuação e os fundamentos do próprio direito.

A crítica proposta deve circunscrever-se à relação entre direito, ética e justiça. "Pois, qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas" (BENJAMIN, 2011, p. 121). Ele interroga se a utilização da violência pode ser considerada ética mesmo como meio para fins justos e reforça que a eliminação desse questionamento é uma marca constante da filosofia do direito. Tal fato pode ser observado desde a tradição do direito natural.

> Este [o direito natural] vê na aplicação de meios violentos para fins justos tampouco um problema como o homem encontra um problema no "direito" de locomover seu corpo até um fim desejado. Segundo sua concepção (que forneceu ao terrorismo na Revolução Francesa seu fundamento ideológico) a violência é um produto da natureza, semelhante a uma matéria-prima, cuja utilização não está sujeita a nenhuma problemática, a não ser que se abuse da violência visando fins injustos. (BENJAMIN, 2011, p. 123)

O pensador defende que essa perspectiva pode ter ganhado mais força graças ao pensamento de Darwin acerca da biologia que produziu uma leitura dogmática e desatenta, por meio de seus intérpretes, da seleção natural, considerando a violência originária a única fonte capaz de gerar a adequação para todos os fins essenciais da natureza.

> A filosofia popular darwinista mostrou muitas vezes o quanto é pequeno o passo que leva deste dogma da história natural para o ainda mais grosseiro

[44] Disso também surge a possibilidade de tradução do texto para o português como *Crítica da violência: crítica do poder.*

> dogma da filosofia do direito; a saber, que toda violência que é adequada a fins quase exclusivamente naturais também já é, por isso, conforme ao direito. (BENJAMIN, 2011, p. 123-124)

As teses do direito natural se contrapõem às do direito positivo. Enquanto no direito natural encontramos a violência como um produto da natureza e uma defesa da sua utilização para o alcance de fins justos, no direito positivo a violência é fruto de um devir histórico e sua preocupação encontra-se voltada para os meios justos. Embora tais perspectivas possam ser distintas, elas se encontram num dogma fundamental comum. “Fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O direito natural almeja ‘justificar’ os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, 'garantir' a justiça dos fins pela ‘justificação’ dos meios” (BENJAMIN, 2011, p. 124).

Nesse sentido, existe para Benjamin a possibilidade de encontrarmos fins justos e meios justos. Porém, precisamos estabelecer os critérios para os meios e os fins serem considerados justos. Primeiramente, o objeto de estudo do pensador alemão passa a ser a investigação da justificação de meios que constituem a violência. De antemão, o pensador afasta as concepções do direito natural para essa tarefa. “Pois, se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, então o direito natural o é para o caráter condicional dos meios.” (BENJAMIN, 2011, p. 124). Entretanto, a teoria positiva do direito é aceita como ponto de partida hipotético pelo fato de empreender uma diferença fundamental quanto aos tipos de violência. “Essa diferenciação se dá entre a violência historicamente reconhecida, a violência, assim chamada, sancionada e não sancionada.”(BENJAMIN, 2011, p.124-125). O sentido da diferença entre violência conforme ao direito e não conforme ao direito ainda não está alcançado. Deve-se sempre evitar o argumento do direito natural que consiste em uma violência para fins justos e para fins injustos. Assim, devemos lembrar que “o direito positivo exige de qualquer violência um atestado de identidade quanto a sua origem histórica, de que depende, sob determinadas condições, sua conformidade ao direito, sua sanção.” (BENJAMIN, 2011, p.125). A primeira perspectiva (direito natural) é denominada de fins naturais, enquanto que a segunda (direito positivo) é denominada de fins de direitos. “De fato, a função diversificada da violência, dependendo se ela serve a fins naturais ou de direito, deve ser desenvolvida de maneira mais clara tomando por base relações de direito determinadas, quaisquer que sejam elas.” (BENJAMIN, 2011, p. 126).

Benjamin vai mais além afirmando que nas relações de direito, essencialmente no que diz respeito aos indivíduos enquanto sujeito de direitos, "a tendência característica é a de não admitir fins naturais em todos os casos em que a realização de tais fins, por parte dos indivíduos, só pode ser adequadamente alcançada pelo uso da violência" (2011, p. 126). Desse modo, a ordem jurídica visa buscar de todas as formas e em todos os domínios que os fins dos indivíduos só possam ser alcançados por meio da violência que apenas o poder jurídico pode realizar[45]. Assim, o autor afirma que: "pode-se formular como máxima geral da legislação europeia atual o seguinte: todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins de direito quando perseguidos com maior ou menor violência. " (2011, p. 126). Em outras palavras, trata-se de afirmar que apenas o direito pode fazer uso da violência e jamais os sujeitos.

Tal cenário revela que o direito considera a violência nas mãos dos sujeitos uma ameaça à ordem jurídica e a sua manutenção. Entretanto, não é um perigo que possa impedir os fins e a execução do direito. "Certamente não; pois assim não seria a violência em si que é condenada, mas apenas aquela que é orientada para fins contrários aos de direito." (BENJAMIN, 2011, p. 127). Benjamin então revela aquilo que será uma das suas maiores marcas na luta contra o direito ao afirmar,

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

Ao direito interessa a violência para a manutenção da sua própria existência. Apenas em um único caso é garantido um direito a violência aos sujeitos, o direito de greve.

> Hoje, a classe trabalhadora organizada constitui, ao lado do Estado, o único sujeito de direito a quem cabe um direito à violência. Contra essa perspectiva existe, toda via, a objeção de que o abster-se de ações, um não-agir, tal como é a greve em última instância, não deveria ser caracterizado de forma alguma como violência. Tal consideração, sem dúvida, também tornou mais fácil para o poder do Estado a concessão do direito de greve quando não se podia mais evitá-la. Mas tal concessão não tem vigência ilimitada, pois não é incondicional. Com certeza o abster-se de uma ação, também de um serviço, quando equivale simplesmente a um "rompimento de relações", pode ser um

[45] Benjamin ainda reforça essa ideia afirmando: "[...] a ordenação jurídica empenha-se em colocar limites por meios de fins de direito até mesmo em domínios nos quais os fins naturais, em princípio, estão dados de maneira bastante livre e ampla, como no domínio da educação. " (2011, p. 126)

> meio puro, inteiramente sem violência. Como na perspectiva do Estado, ou do direito, no direito à greve não é concedido aos trabalhadores o direito à violência, mas tão só o direito de subtrair a uma violência exercida de maneira indireta pelo patrão, é possível que aconteça, aqui e ali, um caso de greve que corresponda a isso e que deva manifestar apenas um "virar as costas" ou um "alheamento" em relação ao patrão. (BENJAMIN, 2011, p.128)

A violência da greve, do abster-se, entra em cena na forma de chantagem ao realizar a paralisação das ações. É nesse sentido que a perspectiva da classe trabalhadora se contrapõe à perspectiva do Estado. O direito de greve surge então, como uma violência capaz de alcançar determinados fins sem a intervenção direta da violência do direito. Entretanto, reforça Benjamin, esse antagonismo se mostrará de maneira mais enfática na greve geral revolucionária.

> Nesta, a classe trabalhadora invocará sempre o seu direito à greve, mas o Estado chamará este apelo de abuso (pois o direito de greve não foi pensado "dessa maneira") e *promulgará seus decretos de emergência*. Com efeito, para o Estado não existem impedimentos para declarar que o exercício simultâneo da greve em todas as empresas vai contra o direito, na medida em que a greve não teve, em cada local de trabalho, seu motivo específico previsto pelo legislador. Nesta diferença de interpretação se expressa a contradição objetiva da situação de direito, na qual o Estado reconhece uma violência cujos fins, enquanto naturais, ele às vezes considera com indiferença, mas em caso sério (de greve geral revolucionária) com hostilidade. (2011, p. 129)

Logo, Benjamin reforça, por mais que possa parecer paradoxal, o exercício de um direito pode ser caracterizado como violência, seja ela ativa ou passiva[46]. Para o pensador existe uma contradição objetiva na situação de direito, não necessariamente uma contradição lógica. Isso é mais claramente observado quando o direito reage contra aqueles que fazem greve, ou seja, violência (grevista) contra violência do Estado (direito). Por esse motivo, a crítica da violência surge como único fundamento para crítica do Estado e das suas estruturas. O que a crítica benjaminiana deseja mostrar é que

> se a violência fosse, tal como parece de início, apenas um simples meio para apoderar-se de imediato de qualquer coisa que se deseje no momento, ela só poderia atingir seu fim como violência predatória. Ela seria totalmente inapta para instaurar, ou modificar, condições relativamente estáveis. A greve, porém, mostra que a violência consegue isso, que é capaz de fundamentar e modificar relações de direito, por mais que o sentimento da justiça possa se sentir ofendido com isso. (2011, p. 129-130)

[46] Desse modo, afirma o filósofo: "Com efeito, um tal comportamento, quando ativo poderá ser chamado de violência, quando exerce um direito que lhe cabe para derrubar a ordenação de direito em virtude da qual esse mesmo direito lhe foi outorgado; quando passivo, nem por isso deve deixar de ser caracterizado como violência, quando se trata de chantagem no sentido das considerações desenvolvidas" (BENJAMIN, 2011, p. 129)

Embora seja possível objetar com certa facilidade que tal função da violência é esporádica, essas objeções são refutadas, segundo Benjamin, se considerarmos a violência da guerra.

> A possibilidade de um direito de guerra repousa exatamente nas mesmas contradições objetivas na situação de direito que a possibilidade do direito de greve – na medida em que os sujeitos de direito sancionam violências cujos fins permanecem, para aqueles que sancionam, fins naturais, e por isso podem, em casos graves, entrar em conflito com seus próprios fins de direitos ou naturais. A rigor, a violência da guerra procura, antes de tudo, chegar a seus fins de maneira totalmente imediata, e enquanto violência predatória. No entanto, chama muita atenção o fato de que mesmo – ou justamente por isso – em condições primitivas que mal conhecem primórdios de relação de direito de Estado, e mesmo nos casos em que o vencedor entrou na posse de algo agora inexpugnável, exige-se celebrar uma cerimônia de paz. De fato, a palavra "paz", quando tem o sentido correlato ao sentido de "guerra" (pois existe ainda outro sentido inteiramente diverso, igualmente não-metafórico e político, aquele em que Kant fala de "paz perpétua"), designa exatamente um tal sancionamento – necessário *a priori* – de toda e qualquer vitória, e independente de todas as outras relações de direito. Esta sanção consiste precisamente em reconhecer as novas relações como um novo "direito" – isso de maneira inteiramente independente de saber se essas novas relações vão, *de facto*, necessitar de garantias para perdurar. Se é permitido deduzir que a violência da guerra, enquanto forma originária e arquetípica, é modelo para toda violência que persegue fins naturais, então é inerente a toda violência desse tipo um caráter de instauração do direito. (2011, p. 130-131)

Para Benjamin, essa estrutura explica que o direito moderno possui a tendência de retirar dos sujeitos a possibilidade do uso de qualquer violência, até mesmo aquelas que se dirigem para fins naturais. O militarismo é um dos pontos destacados pelo pensador para ilustrar os usos da violência pelo Estado. Segundo ele, o militarismo, e a lei do serviço militar obrigatório, surgem como "a imposição do emprego universal da violência como meio para fins do Estado" (BENJAMIN, 2011, p. 131). Tal imposição gerou mais críticas e foi condenada com maior ênfase do que a própria aplicação da violência. "Nela, a violência mostra-se numa função completamente diferente daquela de sua simples aplicação para fins naturais. A imposição consiste na aplicação da violência como meio para fins de direito." (BENJAMIN, 2011, p. 132). Essa seria a sua segunda função. Desse modo, sustenta o filósofo: "se aquela primeira função da violência foi dita de instauração do direito, então esta segunda função pode ser chamada de manutenção do direito." (2011, p.132). Eis para Benjamin o duplo vínculo da violência: ela é instauradora e mantenedora do direito.

Assim a instância militar possui o papel de ser, no Estado, mantenedora do direito. Nesse sentido, uma crítica dirigida a tal esfera coincide com uma crítica a toda violência do direito, toda violência legal, e necessita levar em conta os aspectos históricos

de sua construção. Para a modificação da forma de atuação do direito é necessário, segundo Benjamin, uma luta contra toda a sua estrutura.

> E será totalmente impotente, se, ao invés de se voltar contra a ordenação de direito por inteiro, atacar apenas leis ou práticas de direito isoladas, que o direito protegerá então com seu poder [*Macht*], o qual reside no fato de que só existe um único destino e que justamente aquilo que existe, e em particular que ameaça, pertence inexoravelmente à sua ordem. Pois a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça. Só que essa ameaça não deve ser interpretada no sentido de intimidação, no sentido preciso da palavra, exigiria uma determinação que contradiz a essência da ameaça e que também não pode ser obtida por nenhuma lei, pois persiste a esperança de escapar a seu braço. (2011, p.133)

De tal modo, é possível afirmar que "o sentido mais profundo da indeterminação da ameaça do direito se revelará tão só pela consideração posterior da esfera do destino, da qual esta, a ameaça, se origina." (BENJAMIN, 2011, p. 134). Segundo o filósofo, foi no domínio das penas que pôde ser encontrado essa indeterminação, mais especificamente na pena de morte.

> Sentiam os críticos, talvez sem poder explicá-lo, talvez possivelmente sem querer senti-lo, que uma contestação da pena de morte não se dirige contra uma medida punitiva, nem contra algumas leis, mas contra o próprio direito na sua origem. Se, de fato, a violência [*Gewalt*], a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder [*Gewalt*] supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando esta adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifesta de forma terrível. (2011, p. 134)

O pensador nos lembra que no direito primitivo a pena de morte era utilizada para crimes contra a propriedade, o que revelava o seu caráter completamente desproporcional. Entretanto, destaca o pensador, o objetivo real da sanção não era a punição do ato infrator, mas sim o da instauração de um novo direito que deveria ser respeitado a qualquer custo. A morte espetacular pela pena de morte servia como um aviso de quem detinha o poder. Por isso, é possível afirmar que "mais do que em qualquer outro ato de cumprimento do direito, no exercício do poder sobre a vida e a morte, é a si mesmo que o direito se fortalece." (BENJAMIN, 2011, p. 134).

Benjamin avança em suas pesquisas ao analisar uma combinação ainda mais contraria à natureza do que a pena de morte, na qual tanto a violência militar quanto a violência do direito encontram um local de junção, ou nas palavras do pensador uma "mistura espectral", a polícia.

> Esta é com certeza, uma violência para fins de direito (com o direito de disposição), mas com a competência simultânea para ampliar o alcance desses

> fins de direito (com o direito de ordenar medidas). O infame de uma tal instituição – que é sentido por poucos apenas porque as competências dessa instituição raramente autorizam as intervenções mais brutais, enquanto permitem agir de maneira ainda mais cega nos domínios mais vulneráveis e sobre indivíduos sensatos, contra os quais o Estado não é protegido por nenhuma lei – reside no fato de que nela está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém. (2011, p. 135)

Segundo Benjamin, a instituição polícia encontra-se livre de ambas as condições. Ela não necessita de sua comprovação pela vitória nem propõe novos fins, o que a torna um dispositivo extremamente perigoso[47].

> Ela é instauradora do direito – com efeito, sua função característica, sem dúvida, não é a promulgação de leis, mas a emissão de decretos de todo tipo, que ela afirma com pretensão de direito – e é mantenedora do direito, uma vez que se coloca à disposição de tais fins. A afirmação de que os fins da violência policial seriam sempre idênticos aos do resto do direito, ou pelo menos teriam relações com estes, é inteiramente falsa. Pelo contrário, o "direito" da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não conseguem mais garantir, por meio dessa ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço. Por isso a polícia intervém "por razões de segurança" em um número incontável de casos nos quais não há nenhuma situação de direito clara; para não falar nos casos em que, sem qualquer relação com fins de direito, ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por decretos, ou pura e simplesmente o vigia. (2011, p.135-136)

Nesse sentido, chega-se à conclusão que "toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade" (BENJAMIN, 2011, p. 136). A tentativa de Benjamin consiste em indagar acerca da possibilidade de encontrarmos outros modos de solução de conflitos não-violentos, ou seja, que excluam a violência da sua relação. Tal questionamento nos obriga a perceber que a resolução de conflitos de forma não-violenta jamais poderá acontecer enquanto existirem os contratos e o próprio direito. Mesmo que o contrato surja de forma pacífica, ele ainda deixa aberto a possibilidade de uma possível violência caso uma das partes resolva, por qualquer motivo que seja, rompe-lo. Por isso, faz-se necessário, e para Benjamin de modo urgente, a busca

[47] Em *Meios sem fim. Notas sobre a política*, num pequeno ensaio denominado *Polícia soberana*, Agamben reforça essa concepção desenvolvida por Benjamin afirmando que a polícia representa não uma mera função administrativa de execução do direito, como pode defender alguns, mas o nexo entre violência e direito que caracteriza a atuação do soberano. Desse modo, o italiano afirma que: "Se o soberano é, de fato, aquele que, proclamando o estado de exceção e suspendendo a validade da lei, assinala o ponto de indistinção entre violência e direito, a polícia sempre se move, por assim dizer, em um semelhante 'estado de exceção'." (2015d, p. 98).Além disso, destaca Agamben, o extermínio dos judeus foi concebido inicialmente como uma atividade de polícia.

por um afastamento da violência produzida pelo direito[48]. Pois, somente assim, "quando se apaga a consciência da presença latente da violência numa instituição de direito, esta entra em decadência." (BENJAMIN, 2011, p. 137)

Ao pensar sobre possíveis caminhos em busca de soluções para os conflitos de forma não-violenta, Benjamin afirma, assim como Schmitt, que o parlamentarismo não pode ser visto como um modo de solução[49].

> Por desejável e satisfatório que possa ser, comparativamente, um parlamento de alto nível, a discussão dos meios, por princípios não-violentos, de entendimento político não poderá incluir o parlamentarismo. Pois o que este consegue alcançar em questões vitais só podem ser aquelas ordenações do direito que têm a marca da violência tanto na origem como no desfecho. (2011, p. 138)

O filósofo nos dá algumas pistas acerca da existência de meios de resolução não-violenta de conflitos. Seus pressupostos subjetivos são apontados pela "cortesia do coração, inclinação, amor à paz, a confiança [...]" (BENJAMIN, 2011, p. 139).

> Sua aparição objetiva, entretanto, é determinada pela lei de que meios puros não são jamais meios de soluções imediatas, mas sempre soluções mediatas. Por isso, os meios puros nunca remetem ao aplainar dos conflitos de homem a homem diretamente, mas têm de passar pela via das coisas. É nos casos em que os conflitos humanos se relacionam de maneira mais objetiva com bens materiais que se abre o domínio dos meios puros. Por essa razão, a técnica no sentido mais amplo do termo é seu campo mais apropriado. Seu exemplo mais profundo talvez seja o diálogo, considerado técnica de civilidade no entendimento. Nele não é só possível um acordo não-violento como a exclusão, por princípio, da violência encontra explicitamente sua expressão em uma relação significativa: a de não haver punição para a mentira. Provavelmente não há nenhuma legislação sobre a terra que estipula originalmente uma tal punição. O que quer dizer que existe uma esfera da não-violência no entendimento humano que é totalmente inacessível à violência: a esfera própria da "compreensão mútua", a linguagem. Só tardiamente, e num processo singular de deterioração, a violência do direito penetrou nessa esfera ao estabelecer uma punição para o logro. Enquanto na sua origem a ordem do direito, confiando em sua violência vitoriosa, se contenta em abater a violência contrária ao direito onde esta se mostra, e o logro, como nada tem de violência em si, estava livre de punição no direito romano e germânico antigo (segundo o princípio, *ius civile vigilantibus scriptum est*, isto é, "olhos para o dinheiro"),

[48] "Pois o contrato dá a cada uma das partes o direito de recorrer à violência, de um modo ou de outro, contra a outra parte contratante, caso esta rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o seu desfecho, também a origem de qualquer contrato aponta para a violência. Esta não precisa estar imediatamente presente no contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida em que o poder [*Macht*] que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência. " (BENJAMIN, 2011, p. 137)

[49] Embora possa haver uma concordância entre Benjamin e Schmitt acerca da negação do parlamentarismo como caminho para solução dos conflitos de direito, as premissas que sustentam a argumentação de cada autor são diferentes. Para Benjamin, ao levar a solução dos conflitos para o parlamento não estaríamos fazendo mais do que reproduzir a lógica interna da violência do direito. Já em Schmitt, como vimos anteriormente, trata-se de uma crítica acerca da postergação da decisão por meio de discussões intermináveis que ao final não agradam nenhuma das partes.

> o direito de épocas posteriores, carecendo de confiança em sua própria violência, já não se sentia mais, como antes, à altura de qualquer outra violência. O medo desta e a desconfiança em relação a si mesmo são muito mais um indício de seu abalo. Ele começa a instituir fins para si mesmo, com a intenção de poupar manifestações mais fortes à violência mantenedora do direito. Volta-se, portanto, contra o logro, não por considerações morais, mas por causa do medo das ações violentas que o logro poderia desencadear na pessoa lograda. Como esse medo entra em conflito com a própria natureza violenta do direito, que vem de suas origens, esses fins são inadequados para os meios legítimos de direito. Em tais fins se mostra não apenas a deterioração da própria esfera do direito, mas ao mesmo tempo um minguar dos meios puros. Pois ao proibir o logro, o direito restringe o uso de meios inteiramente não-violentos, já que poderiam provocar a violência como reação. Essa tendência do direito também contribuiu para a concessão do direito de greve, contraditório aos interesses do Estado. (2011, p. 139-140)

Tal direito à greve é concedido pelo Estado com o intuito de inibir as ações violentas que poderiam enfrentar os trabalhadores. Basta observarmos que antes, em um tempo não muito distante, os operários passavam a sabotar, quebrar e atear fogo nas máquinas e nos equipamentos das fábricas como uma forma de tentar o atendimento de suas reivindicações. Benjamin utiliza a luta de classes[50] como exemplo, a partir da greve, para a possibilidade do surgimento de resolução de conflitos não-violentos e como o início de uma transformação no direito e no Estado. O filósofo nos chama atenção para duas modalidades essencialmente diferentes de greve, destacando o papel de Georges Sorel por tê-las distinguido pela primeira vez.

> Sorel opõe à greve geral política a greve geral proletária. Entre elas também existe uma oposição em sua relação com a violência. Para os partidários da greve geral política, vale o seguinte: "A base de suas concepções é o fortalecimento do poder do Estado [*Staats-gewalt*]; em suas organizações atuais, os políticos (a saber, os socialistas moderados) preparam desde já a instituição de um poder forte, centralizado e disciplinado, que não se deixará perturbar pela crítica da oposição, saberá impor o silêncio e baixar seus decretos mentirosos". "A greve geral política [...] demonstra como o Estado não perderá nada de sua força [*Kraft*], como o poder [*Macht*] passa de privilegiados para privilegiados, como a massa dos produtores mudará de donos". Em oposição a essa greve geral política (cuja fórmula, diga-se de passagem, parece ser a da passada revolução alemã), a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado. Ela "exclui todas as consequências ideológicas de qualquer política social possível; seus partidários consideram até mesmo as reformas mais populares como burguesas. " (2011, p. 141-142)

[50] Benjamin afirma que: "A situação é diferente quando classes ou nações estão em disputa, porque aí aquelas ordens mais altas, que ameaçam sobrepujar igualmente o vencedor e o vencido, permanecem ocultas ao sentimento da maioria e à inteligência de quase todos. Pôr-se à procura dessas ordens mais altas e dos interesses comuns que lhes correspondem, e que seriam o motivo mais duradouro para uma política dos meios puros, levaria aqui longe demais. Portanto, só podem ser apontados meios puros da política ela mesma enquanto casos análogos àqueles que regem a interação pacífica entre pessoas privadas." (2011, p.141)

A greve geral proletária defendida por Benjamin possui como principal objetivo acabar com o Estado aniquilando as mais variadas formas de violência que são manifestadas por ele. A greve proposta não deseja apenas uma mera modificação externa nas condições de trabalho, ela não se encontra disposta ao retorno do trabalho com conquistas de direitos e de concessões superficiais, mas deseja uma transformação profunda da coerção e da concepção de Estado. Uma greve que visa apenas estabelecer condições para o retorno do trabalho não produz um avanço significativo e menos ainda uma transformação no direito, pois a atuação da greve atinge um ponto pequeno de concessão de direitos e não a sua reformulação. Uma greve geral que não vise a destruição do Estado e o aniquilamento do direito (ou pelo menos uma reformulação radical dessas instâncias) na forma que conhecemos apenas continua a reproduzir a mesma estrutura de poder e violência anterior. Por mais que uma greve geral política possa produzir avanços nas condições dos sujeitos de direitos ela não ataca os fundamentos essenciais do direito. Por esse motivo, a greve geral política é tratada como uma modalidade de greve instauradora do direito, ou seja, realiza modificações, porém mantém a mesma estrutura. Já a greve geral proletária é caracterizada como anarquista por desejar a destruição da estrutura por completo.

Benjamin ainda nos afirma a existência de algumas poucas atividades que podem ser observadas, em certa medida, como meios não-violentos dentro da atual estrutura do poder, como por exemplo as atividades realizadas por alguns diplomatas e pelos tribunais de arbitragem[51]. Entretanto,

> em todo o campo das forças [*Gewalten*] levadas em consideração pelo direito natural ou pelo direito positivo, não se encontra nenhuma que escape da grave problemática da violência do direito. Mas como qualquer representação de uma solução pensável para as tarefas humanas – sem mencionar uma redenção do círculo amaldiçoado de todas as situações existenciais já ocorridas na história mundial – é irrealizável quando se exclui, por princípio, toda e qualquer violência, impõe-se a pergunta se existem outras modalidades de violência, além daquelas consideradas por toda teoria do direito. Ao mesmo tempo, impõe-se a pergunta se é verdadeiro o dogma básico, comum àquelas teorias: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O que aconteceria então se essa modalidade de violência, que se impõe à maneira do destino, usando meios

[51] "Só ocasionalmente, a tarefa dos diplomatas, no trato mútuo, consiste na modificação de ordenações de direito. Essencialmente, eles devem – em analogia com o entendimento entre as pessoas privadas – afastar os conflitos em nome de seus países, pacificamente e sem contratos, caso a caso. Uma tarefa delicada, que é solucionada de maneira mais resoluta pelos tribunais de arbitragem e, no entanto, trata-se de um método de solução que é por princípio superior ao da arbitragem, uma vez que se situa além de toda ordem do direito e, portanto, de toda violência. Assim como o trato mútuo entre pessoas privadas, o dos diplomatas produziu formas e virtudes específicas que, mesmo que agora tenham se tornado exteriores, nem sempre foram assim." (BENJAMIN, 2011, p.145)

> justificados, se encontrasse num conflito inconciliável com os fins justos em si; e, ao mesmo tempo, fosse possível considerar uma outra modalidade de violência que, evidentemente, não pudesse ser nem o meio justificado nem injustificado para aqueles fins, mas se relacionaria com os fins não como meios, mas, sem que se saiba, como de maneira diferente? (BENJAMIN, 2011, p. 145-146)

Segundo Benjamin, essa relação revela a "*desanimadora indecidibilidade última de todos os problemas do direito*" (grifo nosso, 2011, p.146). Pois, segundo ele, quem decide acerca dos meios e da justeza dos fins nunca é a razão, mas, "quanto à primeira, a violência pertencente ao destino, e, quanto à segunda, Deus." (BENJAMIN, 2011, p. 146). Por esse motivo, o soberano de Benjamin é apresentado em oposição ao soberano de Schmitt no que diz respeito ao conceito de decisão. Essa indecidibilidade última do direito coloca o soberano numa situação na qual a decisão não é possível, no sentido de que não pode encontrar um fundamento sólido. Apenas uma crítica da violência pode desvelar essa relação que não fora percebida ou fora deixada de lado por aqueles que se dedicaram a pensar as teorias do direito e do Estado.

Nesse sentido, Benjamin compara a não-violência solucionadora de conflitos com a violência mítica, sendo essa última compreendida não como meio para determinados fins, mas sim como manifestação de sua própria existência. O pensador utiliza a lenda de Níobe como exemplo, lembrando que seu orgulho pela sua fertilidade de ter dado à luz a sete filhos e sete filhas, custou a vida de sua prole.

> É verdade que a ação de Apolo e Ártemis pode parecer apenas um castigo. Mas a violência deles é muito mais instauração de um direito do que castigo pela transgressão de um direito existente. O orgulho de Níobe atrai sobre si a fatalidade, não porque fere o direito, mas porque desafia o destino – para uma luta na qual o destino deve vencer, engendrando, somente nessa vitória, um direito. Quão pouco tal violência divina era, no sentido da Antiguidade, a violência mantenedora do direito através do castigo, fica patente nas lendas em que o herói, por exemplo, Prometeu, desafia o destino com digna coragem, luta contra ele, com ou sem sorte, e não é deixado pela lenda sem a esperança de um dia trazer aos homens um novo direito. (2011, p. 147)

O que a violência mítica revela é o fato de que ela surge a partir da esfera do destino e não é caracterizada propriamente como destruidora. Embora ela leve os filhos de Níobe de modo sangrento, não toca na vida da mãe - porém, deixa a culpa por causar a morte dos seus próprios filhos. Além disso, a violência mítica surge como marco de limite entre homens e deuses. Assim, Benjamin afirma que essa violência imediata nas manifestações míticas se mostra semelhante ou idêntica à violência instauradora do direito. Nesse sentido, a violência mítica se revela como uma violência de meios, isto é, a violência que Benjamin visa evitar. Ainda assim, a violência mítica lança uma luz ampla

acerca do destino, que segundo o filósofo, "subjaz em todos os casos à violência do direito" e leva a sua crítica a termo.

> Pois 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 constitui 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 vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macth*]. A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata de violência. A justiça é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder [*Macth*] é o princípio de toda instauração mítica do direito. (2011, p. 148)

Todo esse cenário revela que o que é garantido pela violência instauradora do direito é o poder. O direito, nos lembra Benjamin, sempre foi um privilégio dos grandes reis, dos poderosos. "E assim será, *mutatis mutandis*, enquanto existir o direito. Pois da perspectiva da violência, a única que pode garantir o direito, não existe igualdade; na melhor das hipóteses violência da mesma grandeza" (BENJAMIN, 2011, p.149).

Porém, ao final do seu ensaio de 1921, Benjamin nos dá uma possível saída. Em contraposição a violência mítica nos é apresentado a violência divina (*Reine Gewalt*).

> Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente culpa e expiação, a violência divina expia a culpa: se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira e sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta. À lenda de Níobe pode-se contrapor, como exemplo dessa violência, o juízo divino do bando de Coré. O juízo divino atinge privilegiados, levitas, atinge sem preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não hesita diante da aniquilação. Mas ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência. Pois o sangue é o símbolo da mera vida. O desencantamento da violência do direito remete – o que não se pode mostrar aqui de maneira mais detalhada – à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele "expia" sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente. A violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita. (2011, p. 150-152)

Benjamin defende que a violência divina ou pura não é atestada apenas na tradição religiosa, ou seja, fazendo referência apenas ao mundo religioso, mas pode ser encontrada na vida presente. Isso não significa afirmar que Benjamin concebe que Deus em pessoa exerça essa violência de modo imediato por meio de milagres como poderá pressupor alguns, mas sim a defesa da existência de alguns momentos de "cumprimento

não-sangrento, golpeador, expiador de culpa. E, enfim, pela ausência de qualquer instauração de direito." (2011, p. 152). Assim, também é correto conceber essa violência como aniquiladora, pois ela é capaz de instaurar uma nova ordem completamente diversa das estruturas anteriores.

> Tal extensão da violência pura ou divina sem dúvida provocará, hoje em dia, as mais violentas invectivas; e ela será contestada com a observação de que, segundo suas deduções, ela permitiria também condicionalmente, aos homens o uso da violência letal uns contra os outros. Isto, entretanto, não pode ser admitido. Pois a pergunta "Tenho permissão para matar? "recebe irrevogavelmente a resposta na forma do mandamento "Não matarás! ". Esse mandamento precede o ato, assim como o próprio Deus precede, para que este não se realize. Mas assim como o medo da punição não deve ser o motivo para se respeitar o mandamento, este permanece inaplicável, incomensurável, em relação ao ato consumado. Do mandamento não pode ser deduzido nenhum julgamento do ato. Assim, não se pode nem prever o julgamento divino do ato, nem a razão desse julgamento. Aqueles que condenam toda e qualquer morte violenta de um homem por outro com base neste mandamento estão, portanto, enganados. O mandamento não existe como medida de julgamento, e sim como diretriz da ação para a pessoa ou comunidade que age, as quais, na sua solidão, têm de se confrontar com ele e assumir, em casos extremos a responsabilidade de não levá-lo em conta. (BENJAMIN, 2011, p. 152-153)

Tal reflexão acaba levando Benjamin a um outro caminho que será inicialmente trabalhado por Giorgio Agamben, trata-se da tese da sacralidade da vida. "É falsa e vil a proposição de que a existência [da vida] teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significa nada mais do que a mera vida."[52] (BENJAMIN, 2011, p.153-154). Para Benjamin o homem não deve ser reduzido à sua condição de mera vida e, além disso, o dogma da sacralidade da vida mereceria uma atenção e investigação especial.

> [...] o homem não se reduz à mera vida do homem, tampouco à mera vida nele mesmo, nem à de qualquer de seus outros estados e qualidades, sim, nem sequer à singularidade de sua pessoa física. Quão sagrado seja o homem (ou também aquela vida nele que existe idêntica na vida terrena na morte e na continuação da vida), tão pouco o são os seus estados, a sua vida corpórea, vulnerável a outros homens. O que distingue essencialmente essa vida da vida das plantas e dos animais? Mesmo que estes fossem sagrados, não seriam pela mera vida neles, nem por estarem na vida. Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente; a derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável. (A antiguidade de todos os mandamentos religiosos contra o homicídio não é contra-argumento, porque estes repousam sobre pensamentos outros que o do teorema moderno). Por fim, dá motivo para reflexão o fato de que aquilo que é aí dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida. (BENJAMIN, 2011, p.154)

[52] Esse será um posicionamento essencial para compreendermos a crítica que Agamben realiza à política ocidental, pois, como vimos no segundo capítulo, nela há uma redução de todas as potencialidades da vida, deixando existir apenas a mera vida, a vida em condição de *zoé*, na sua condição de vida nua.

Compreender esse cenário envolve, para Benjamin, perceber que "a crítica da violência é a filosofia de sua história" (BENJAMIN, 2011, p.155). Somente indo em seu ponto de partida é possível tomar uma posição crítica diante da violência e da percepção do quanto às estruturas do direito são mantidas para sua autolegitimação, num processo cíclico de violência que gera violência.

> Se, no presente, a dominação do mito já foi aqui e ali rompida, então o novo não se situa num ponto de fuga tão inconcebivelmente longínquo, de tal modo que uma palavra contra o direito não é inteiramente inócua. Mas se a existência da violência para além do direito, como pura violência imediata está assegurada, com isso se prova que, e de que maneira, a violência revolucionária – nome que deve ser dado à mais alta manifestação da violência pura pelo homem – é possível. Porém não é igualmente possível nem igualmente urgente para os homens decidir quando a violência realmente se efetivou num caso determinado. Com efeito, apenas a violência mítica, não a divina, será reconhecida como tal com certeza, a não ser por efeitos incomparáveis, pois a força expiatória da violência não é clara aos olhos dos homens. Mais uma vez, todas as formas eternas, que o mito abastardou com o direito, estão livres para violência divina. Esta pode se manifestar na guerra verdadeira do mesmo modo como pode se manifestar o juízo de Deus proferido pela multidão acerca do criminoso. Mas toda violência mítica, instauradora do direito, que é lícito chamar de "violência arbitrária" [*schaltend Gewalt*] deve ser rejeitada. É preciso rejeitar também a violência mantenedora do direito, a "violência administrativa" [*verwaltete Gewalt*], que está a serviço da primeira. A violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada pode ser chamada de "violência que reina" [*waltende Gewalt*]. (BENJAMIN, 2011. P. 155-156)

Enquanto a violência divina não se manifesta de forma definitiva para aniquilação das formas de violência produzidas pelo direito, o que observamos são modificações e transformações dos dispositivos que produzem a violência instauradora e mantenedora do direito. Nesse sentido, o estado de exceção, no pensamento benjaminiano, é mais uma prova da falta de legitimidade do direito e do desvelamento da existência de uma ordem que não conhece outra forma de atuação que não seja violência. Além disso, e provavelmente mais importante, o estado de exceção revela a existência de um poder fora do ordenamento jurídico, pois não é possível a sua justificativa na ordem jurídica interna. Tal existência constitui a chave necessária para a instauração de uma nova forma de poder, a *Reine Gewalt*.

Para Benjamin os estados de exceções que surgiram ao longo da história não são estados de exceções verdadeiros, pois eles não cumprem a sua função real, ou seja, a suspensão da lei. Desse modo, como defendeu Agamben, o estado de exceção se tornou uma forma de governo. A instância que seria responsável, na perspectiva benjaminiana, de produzir uma nova organização política foi absorvida pelo Estado moderno e

transformada em mais um dispositivo de instauração e de manutenção da forma violenta de poder contra o povo.

Desde o início do século é possível observar uma proliferação em larga escala desse dispositivo cuja própria aplicação já é problemática. Não precisamos ir muito longe para observar a sua atuação, basta observamos o surgimento cada vez mais de regulamentos, de decretos do executivo (que atuam com força de lei) e das leis de "plenos poderes" que tendem a produzir um espaço de supressão do ordenamento normal sob a prerrogativa de conduzir a uma situação de segurança em detrimento de uma situação de crise ou necessidade que se apresente. Porém, cada vez mais os governos atuam sob a prerrogativa da existência de crises que sempre necessitam da utilização de medidas urgentes.

Nesse sentido, as teses sobre o conceito de história são essenciais para compreensão da profundidade do pensamento benjaminiano. Pois, violência que instaura e mantém o direito são frutos do nosso processo histórico e estão presos a esse devir. Em sua oitava tese, Benjamin afirma:

> a tradição dos oprimidos nos ensina que o "estado de exceção" em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX "ainda" sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção da história da qual emana semelhante assombro é insustentável. (1987, p. 226)

Nessa tese Benjamin confronta duas concepções de história que são caras ao pensamento ocidental. A primeira pode ser denominada como uma "doutrina" progressista, defendendo o argumento que o progresso e a evolução da humanidade é conseguido por meio da aplicação e da obediência da norma. A segunda concepção pode ser observada do ponto de vista que o filósofo denomina como "a tradição dos oprimidos", defendendo que a proposta dos progressistas produz o efeito contrário gerando a barbárie e a opressão. Segundo Michael Löwy,

> as duas concepções reagem de maneira diametralmente oposta ao fascismo. Para a primeira, trata-se de uma exceção à regra do progresso, uma "regressão" inexplicável, um parêntese na marcha avante da humanidade. Para a segunda, a expressão mais recente e mais brutal do "estado de exceção permanente" que é a história da opressão de classe. (2005, p.83)

Löwy avança afirmando que Benjamin "compreendeu perfeitamente a modernidade do fascismo, sua relação íntima com a sociedade industrial/capitalista contemporânea" (2005, p.85). Além disso, Benjamin foi perspicaz ao observar que um dos trunfos do fascismo foi a incompreensão que seus adversários possuíam diante da ideologia do progresso. Segundo ele, o erro foi acreditar "que o fascismo somente seria possível em um país semiagrário como a Itália, [e que] jamais poderia se instalar em uma nação moderna e industrializada como a Alemanha." (LÖWY, 2005, p.84).

Por esse motivo, faz-se necessário uma teoria da história que seja capaz de desvelar o fascismo.

> Somente uma concepção sem ilusões progressistas pode dar conta de um fenômeno como o fascismo, profundamente enraizado no "progresso" industrial e técnico moderno que, em última análise, não era possível senão no século XX. A compreensão de que o fascismo pode triunfar nos países mais "civilizados" e de que o "progresso" não o fará desaparecer automaticamente permitirá, pensa Benjamin, melhorar nossa posição na luta antifascista. Uma luta cujo objetivo final é o de produzir "o verdadeiro estado de exceção", ou seja, a abolição da dominação, a sociedade sem classes. (LÖWY, 2005, p.85)

Esse estado de exceção pensado por Benjamin seria capaz de interromper o momento de vitória dos dominantes que triunfam desde os primórdios da história do Estado. Somente um estado de exceção verdadeiro, e não o que observamos ao longo da história (instaurador e mantenedor do direito), pode revelar a sua verdadeira forma que consiste em ser a oposição total a um estado ordinário, normal. Na exceção verdadeira não seria possível a existência de dominação nem de classes. Não haveria superior e nem inferior, apenas uma sociedade sem classes e ausente de violência mítica.

Disso surge a necessidade de compreender que "articular o passado historicamente não significa conhecê-lo 'tal como ele propriamente foi'. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo" (BENJAMIN, 1987, p. 224). Nesse sentido, a tarefa do historiador não pode ser completamente neutra, pois, se for, apenas confirmaria a visão dos vencedores. "O momento de perigo para o sujeito histórico [...] é aquele em que surge a imagem autêntica do passado. [...] Provavelmente porque nesse momento se dissolve a visão confortável e preguiçosa da história como 'progresso' ininterrupto" (LÖWY, 2005, p. 65).

Desse modo, o objetivo das teses é realizar uma cisão entre a forma que Benjamin e o positivismo pensam e observam o mundo. Nesse contexto, o positivismo representa a síntese daquilo que o pensador acredita acelerar a história rumo à catástrofe, a saber: " [o] historicismo conservador, [o] evolucionismo social-demócrata e o marxismo

vulgar" (LÖWY, 2005, p.33). Para Benjamin, sem uma compreensão correta da história torna-se impossível uma luta eficaz contra as classes dominantes. Desse modo, para buscar uma vitória contra o atual sistema, o materialismo histórico necessita, por mais paradoxal que à primeira vista possa parecer, da teologia, do espírito messiânico[53].

Segundo Löwy, teologia e materialismo "são ao mesmo tempo mestre e servo um do outro, eles precisam um do outro." (2005, p. 45). Löwy também chama nossa atenção na tentativa de evitar ao máximo o reducionismo e uma interpretação equivocada dessa relação afirmando que toda redução unilateral, seja para teologia ou para o materialismo, tende a ser incapaz de dar sentido a dialética existente entre ambas e de sua necessidade recíproca. Desse modo, faz-se necessário observar que o conceito de teologia no pensamento benjaminiano remete a outros dois conceitos essenciais, a redenção messiânica e a rememoração (*Erlösung* e *Eingedenken*). Esses são os componentes fundamentais para a compreensão do novo conceito de história desejado pelo filósofo.

Benjamin compreende que a felicidade do indivíduo necessita da redenção, *Erlösung*, do seu próprio passado, "a realização do que poderia ter sido, mas não foi" (LÖWY, 2005, p.48). Löwy afirma que

> segundo a variante dessa tese, que se encontra em Das Passagen-Werk, essa felicidade (Glück) pressupõe a reparação do abandono (*Verlassenheit*) e da desolação (*Trostlosigkeit*) do passado. A redenção do passado é simplesmente essa realização e essa reparação, de acordo com a imagem de felicidade de cada indivíduo e de cada geração. (2005, p. 48)

Na segunda tese sobre o conceito de história, Benjamin realiza uma passagem gradual da redenção individual para redenção coletiva que se faz no campo da história.

> "Entre os atributos mais surpreendentes da alma humana", diz Lotze, "está, ao lado de tanto egoísmo individual, uma ausência geral de inveja de cada presente com relação a seu futuro". Essa reflexão conduz-nos a pensar que nossa imagem da felicidade é totalmente marcada pela época que nos foi atribuída pelo curso da nossa existência. A felicidade capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que já respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído. Em

[53] Os comentadores de Benjamin chamam atenção para a necessidade recíproca entre o materialismo e a teologia no pensamento do autor. Embora a relação entre materialismo e teologia possa, de fato, no primeiro momento parecer paradoxal, eles se complementam. Essa junção provocou uma série de interpretações sobre a suposta preponderância de um sobre o outro, produzindo discursos nos seus intérpretes que tendem a defender que a teologia surge no pensamento benjaminiano como apenas metáforas para realizar uma compreensão melhorada do posicionamento do pensador como também interpretações que tendem a afirmar uma superioridade da teologia sobre o materialismo como se esse fosse apenas um servo no processo de devir para chegada do messias. Ver: LÖWY, Uma leitura das teses "sobre o conceito de história" de Walter Benjamin. In: Walter Benjamin: aviso de incêndio. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant - São Paulo: Boitempo, 2005.

> outras palavras, a imagem da felicidade está indissoluvelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso, que o impele à redenção. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialismo histórico sabe disso. (BENJAMIN, 1987, p. 222-223)

Para o pensador é um contrassenso acreditar no progresso que não leva em consideração o sofrimento, a necessidade de realização e a felicidade do povo. Todas as concepções de história que rejeitam esses pressupostos são infrutíferas e tendem a promover uma caminhada cada vez mais acelerada rumo à catástrofe. Por esse motivo, a redenção deve levar em conta o passado e o sofrimento das gerações anteriores. Ela necessita da rememoração histórica das vítimas do passado. Trata-se de uma ideia de superação das injustiças passadas que só é permitida graças à consciência histórica. Segundo Löwy, Benjamin atribui

> [...] uma qualidade teológica redentora à rememoração, a seu ver, capaz de "tornar inacabado" o sofrimento aparentemente definitivo das vítimas do passado. “Trata-se da teologia; mas, na rememoração (*Eingedenken*), temos uma experiência que nos proíbe conceber a história de maneira radicalmente ateológica, mesmo que não tenhamos o direito de tentar escrever em termos diretamente teológicos.” Portanto, a rememoração é uma das tarefas do anão teológico [referência à primeira tese] escondido no materialismo, que não deve se manifestar muito "diretamente". (2005, p.50)

Entretanto, não basta apenas rememorar, trazer à consciência as injustiças do passado. É preciso que a redenção aconteça por meio da reparação do sofrimento das gerações que foram derrotadas e da realização de suas lutas e dos seus objetivos. A redenção deve ser compreendida politicamente como a emancipação dos oprimidos. “Um pacto secreto nos liga a eles e não nos desembaraça facilmente de sua exigência, se quisermos nos manter fiéis ao materialismo histórico, ou seja, a uma visão da história como luta permanente entre os oprimidos e os opressores.” (LÖWY, 2005, p. 51).

Desse modo, Benjamin acredita que a redenção messiânica foi uma tarefa dada pelas antigas gerações. Não devemos aguardar e nem pensar na figura de um messias salvador enviado do céu para realizar as transformações na terra. “Não há um Messias enviado do céu: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la.” (LÖWY, 2005, p. 51). Na perspectiva

benjaminiana Deus se encontra ausente. A tarefa messiânica deve ser realizada pelo homem no seu coletivo.

> Deus está ausente, e a tarefa messiânica é inteiramente atribuída às gerações humanas. O único messias possível é coletivo: é a própria humanidade [...], a humanidade oprimida. Não se trata de esperar o Messias, ou de calcular o dia de sua chegada - como o fazem os cabalistas e outros místicos judeus que praticam a gematria - mas de agir coletivamente. A redenção é uma autorredenção, cujo equivalente profano pode ser encontrado em Marx: os homens fazem sua própria história, a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores. (LÖWY, 2005, p. 52)

As teses sobre o conceito de história defendem não apenas a exigência de olharmos para o passado tomando consciência dele, mas também que esse olhar possa produzir uma transformação ativa do presente. Trata-se de uma tarefa para o tempo do agora. Trata-se de repensar e modificar a nossa relação com o direito e a história para que a catástrofe, que já ocorre em nosso tempo, possa ser mitigada até o ponto de uma transformação radical das estruturas que comandam a racionalidade contemporânea.

3.4 – Diálogos: entre Carl Schmitt e Walter Benjamin

Inúmeros autores defendem que os textos acerca do pensamento da soberania e do Estado de exceção de Benjamin devem ser lidos e interpretados a partir das discussões que este teve com Carl Schmitt[54]. Sem sombra de dúvidas, os pontos de interseção entre as teorias de Schmitt e Benjamin são incontestáveis. Dentre eles podemos destacar que ambos analisaram os séculos XVI e XVII na tentativa de promover uma maior inteligibilidade acerca do século XX. Além disso, como pudemos perceber ao longo do texto, temas como o Estado de exceção, a crítica ao parlamentarismo, a teologização da política e as tensões entre a democracia e a ditadura são temas essenciais para os autores. Löwy em seu livro, *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*, nos afirma que a existência de

> [...] um eco paradoxal da problemática libertária de Benjamin encontra-se em A origem do drama barroco (escrito em 1924, publicado em 1928): ele toma emprestado ao jurista conservador Carl Schmitt o conceito de soberania como fundado, em última análise, sobre os poderes ditatoriais do Estado de exceção. Num recente comentário sobre esse texto, Norbert Bolz observa que Benjamin estava interessado em Schmitt por causa da "analogia fisiognomônica entre a crítica reacionária e a anarquista": ambas rejeitam os mitos liberais e percebem

[54] Destacamos Agamben com a obra *Estado de exceção* e Derrida com a obra *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*.

> o Estado de exceção como o núcleo da ordem política. A situação extrema possui um indicador histórico-filosófico: define o "momento do último combate entre Autoridade e Anarquia". (1998, p. 91)

A passagem de *Redenção e utopia* é importante por observar um primeiro distanciamento fundamental na concepção dos dois autores. Enquanto Schmitt tenta, a todo custo, defender a perspectiva do Estado de direito no qual o direito possui uma posição privilegiada - e não o Estado -, Benjamin demonstra a falta de fundamento do direito, uma vez que ele é apenas violência. Como vimos, para Schmitt, Estado e sociedade (povo) devem se tornar idênticos, sendo o Estado a representação do espírito do povo. Desse modo,

> domínios sociais tais como religião, cultura, educação, economia, que eram ostensivamente neutros do ponto de vista do Estado, logo do ponto de vista político, deixam de ser neutros. Tudo passa a ser, ao menos potencialmente, político. Disso resulta que torna-se função do Estado promover a neutralização dos conflitos em todos os domínios, para preservar a ordem social. (KIRSCHBAUM, 2002, p. 63)

Tal concepção de Estado revela, para Benjamin, o caminho para um fim trágico, pois mantém oculto e sem crítica todos os fundamentos daquilo que possibilita a opressão no mundo. Nesse cenário o interesse do direito e do Estado é o monopólio da violência e não necessariamente o bem da população. Trata-se, antes de tudo, de uma questão de autopreservação do Estado e do direito. Kirschbaum, nos chama atenção lembrando que "Benjamin afirma que de fato vivemos em permanente estado de exceção, e que a função do soberano é fazer com que não percebamos esta situação" (2002, p.67).

Márcio Seligmann-Silva em seu artigo *Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético*, também nos apresenta pistas essenciais das influências dos autores sobre si.

> A relação entre Benjamin e Schmitt está documentada em poucas passagens. Além da citação do livro *Politische Theologie* no seu ensaio sobre o drama barroco alemão [...], devemos lembrar de uma carta a Richard Weissbach de 23.03.1923, da carta que Benjamin enviou a C. Schmitt em 9.12.1930, onde avisa que ele em breve receberá seu ensaio sobre o *Trauerspiel*, e de uma passagem de um *curriculum vitae* de 1928. Na carta a Weissbach, Benjamin escreve: "Quando da minha última visita eu esqueci o *Politische Theologie* do Schmitt com o senhor. O senhor poderia, por favor, gentilmente enviá-lo a mim. Ele é importante para o meu trabalho atual sobre o *Trauerspiel"*.(2005, p.31)

Nessas cartas, Segundo Seligmann-Silva, Benjamin afirmou que derivou das obras anteriores de Schmitt, em especial *A ditadura*, os seus métodos de investigação da

filosofia da arte com base na filosofia de Estado pensada pelo jurista. Considerando que Schmitt também foi leitor de Benjamin, existe uma ampla defesa de que o jurista alemão teria lido o ensaio de 1921 sobre a *Gewalt*, publicado no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (número 47 de 1920-1921). Revista da qual, segundo Agamben, Schmitt era leitor assíduo.

Além disso, Schmitt teria se aproximado mais das obras de Benjamin durante o pós-guerra essencialmente a partir da discussão que o jurista faz acerca da tragédia em sua obra *Hamlet ou Écuba. A irrupção do tempo no drama* de 1956. Outro momento que revela essa aproximação é uma série de cartas de 1973, nas quais Schmitt revela que durante os anos de 1930 se ocupou das obras de Benjamin. Seligmann-Silva nos afirma que,

> Carl Schmitt escreve, em uma série de cartas de 1973, que durante os anos 1930 ele se ocupou de Benjamin. A apresentação deste relacionamento ultrapassa a troca intelectual. Schmitt enfatizou que tinha contatos diários com amigos em comum dele e de Benjamin. Estes contatos não estariam documentados por escrito justamente porque eram cotidianos e pessoais. (2005, p. 32)

Seligmann-Silva, também nos lembra por meio de Bredekamp, que um estudo publicado por Schmitt acerca do Leviatã de Hobbes em 1938 seria uma resposta a Benjamin sobre a incapacidade que o filósofo teria de lidar com o tema da filosofia política no seu *Origens do drama barroco alemão*.

> Bredekamp também parece ter razão ao apontar esta reconstrução autobiográfica de Schmitt nos anos 1970 como uma tentativa de se libertar da culpa de seu passado nazista via esta aproximação com o então já amplamente reconhecido intelectual de esquerda, "entronizado" por 1968, que era Benjamin. Independentemente desta política da memória, no entanto, ele considera que faz muito sentido pensar no estudo schmittiano da figura do Leviathan como uma resposta ao ensaio de Benjamin. Contra a tese benjaminiana do período barroco como uma era instável e imprópria para a autoridade absoluta do soberano (que se aproximaria do conceito hobbesiano de estado de natureza) Schmitt mostra que havia sim espaço para aquela figura do poder centralizado. (2005, p. 32)

Como defende Seligmann-Silva, havia uma espécie de admiração distanciada nos diálogos intelectuais entre Benjamin e Schmitt. As leituras realizadas entre ambos seriam como inspiração, mas também enfatizaram o distanciamento crítico existente entre esses pensadores. "Normalmente um autor revertia o teorema lido no outro: isto se passa tanto na questão da teoria da soberania como no estado de exceção" (SELIGMANN-SILVA, 2005, p.32). Nesse sentido, a célebre definição schmittiana "o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção" pode ser lida como uma resposta às ideias do

ensaio de Benjamin sobre a violência, e não corresponderia, como comumente foi exposto, à discrição benjaminiana do soberano barroco. “A este conceito de soberania corresponderia ainda, em Schmitt, a ideia de decreto de urgência, *Norverordnung* ou de estado de sítio, *Belagerungzustand*.” (2005, p. 33). Tal perspectiva de leitura foi apontada por Agamben em seu livro *Estado de exceção* e afirma que a aproximação entre Benjamin e Schmitt foi geralmente interpretada, erroneamente, a partir de uma resposta de Benjamin no seu *Origem do drama barroco alemão* a *Teologia política*. Entretanto, o italiano defende a existência de uma leitura anterior de Schmitt ao texto *Para uma crítica da violência*.

> Esse ensaio [sobre a Gewalt] foi publicado no n" 47 da *Archiv fir Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, uma revista co-dirigida por Emil Lederer, então professor na Universidade de Heidelberg (e, mais tarde, na New School for Social Research de Nova York) e que fazia parte do círculo de amizades de Benjamin naquele período. Ora, entre 1924 e 1927, não só Schmitt publica em *Archiv* inúmeros ensaios e artigos (entre os quais a primeira versão de *Der Begriff des Politischen*), como também, conforme mostra urn exame minucioso das notas de rodapé e das bibliografias de seus escritos, era, no final de 1915, um leitor regular dessa revista (ele cita, entre outros, o número imediatamente anterior e o imediatamente posterior ao fascículo em que aparece o ensaio benjaminiano). Enquanto leitor assíduo e colaborador de *Archiv*, Schmitt dificilmente deixaria de notar urn texto como "Crítica da violência" [...]. (AGAMBEN, 2004, p.84)

Nesse sentido, Agamben propõe ler a teoria schmittiana da soberania como uma resposta à crítica da violência realizada por Benjamin. Como observamos ao longo do nosso capítulo, o objetivo central do ensaio benjaminiano era garantir a possibilidade da existência de uma violência (*Gewalt*) fora e além do direito. Uma violência que possuiria a capacidade de romper a dialética entre violência que funda e que mantém o direito. Essa violência divina adquire na esfera humana o sentido de revolucionária. Desse modo, o ensaio benjaminiano possui a tarefa crítica de provar a realidade de tal violência. Agamben ainda ressalta que Benjamin, nesse ensaio, não utiliza o termo Estado de exceção “[...] embora use o termo *Ernstfall* que, em Schmitt, aparece como sinônimo de *Ausnahmezustand*.” (2004, p. 85). Existe, ainda, outro termo técnico que será caro a Schmitt e é encontrado no ensaio, *Entscheidung*, decisão. Agamben avança citando o ensaio afirmando que

> o direito, escreve Benjamin, “reconhece a decisão espacial e temporalmente determinada como uma categoria metafísica”, mas na realidade, a esse reconhecimento só corresponde a peculiar e desmoralizante experiência da indecidibilidade última de todos os problemas jurídicos `. (2004, p. 85)

Desse modo, Agamben propõe que a gênese desses diálogos e da doutrina da soberania de Schmitt pode ser encontrada na *Teologia política* como uma resposta a *Para uma crítica da violência*. "Enquanto a estratégia da 'Crítica da violência' visava assegurar a existência de uma violência pura e anômica, para Schmitt trata-se, ao contrário, de trazer tal violência para um contexto jurídico" (AGAMBEN, 2004, p. 85).

O Estado de exceção seria o espaço encontrado por Schmitt capaz de capturar a ideia de Benjamin de uma violência divina e de promover o espaço de anomia no ordenamento jurídico, garantindo a suspensão dos direitos individuais e fundamentais diante da necessidade e resguardando ao direito a sua possibilidade de aplicação. Para Schmitt não seria concebível a existência de uma violência pura fora dos limites do direito, pois o estado de exceção inclui a violência no direito por meio de sua própria exclusão. Logo, o estado de exceção se torna "o dispositivo por meio do qual Schmitt responde à afirmação benjaminiana de uma ação humana inteiramente anômica." (AGAMBEN, 2004, p.86).

Agamben percebe que a relação entre os dois autores é tão próxima que Schmitt abandonou a distinção entre poder constituinte e poder constituído em seu livro *A ditadura* de 1921, base da ditadura soberana, para substituí-la pelo conceito de decisão.

> A substituição só adquire seu sentido estratégico se for considerada como um contra-ataque à crítica benjaminiana. A distinção entre violência que funda o direito e violência que o conserva - que era o alvo de Benjamin - corresponde de fato, literalmente, à oposição schmittiana; é para neutralizar a nova figura de uma violência pura, que escapa a dialética entre poder constituinte e poder constituído, que Schmitt elabora sua teoria da soberania. A violência soberana na *Politische Theologie* responde a 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, e 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 *Grenzbegrijf* [conceito limite], e a consequencia necessaria da tentativa schmittiana de neutralizar a violência pura e garantir a relação entre a anomia e o contexto jurídico. (AGAMBEN, 2004, p. 86)

Partindo do ponto de vista de Agamben, o debate ganha um novo significado. A concepção benjaminiana barroca da soberania atribui como nova função principal do príncipe, o cuidado para excluir o estado de exceção da ordem jurídica. Como afirma o filósofo italiano,

> o emprego de "excluir" em substituição a "decidir" altera sub-repticiamente a definição schmittiana no gesto mesmo com que pretende evocá-la: o soberano

> não deve, decidindo sobre o estado de exceção, incluí-lo de modo algum na ordem jurídica; ao contrário, deve excluí-lo, deixá-lo fora dessa ordem. (2004, p. 87)

Assim, Benjamin produz uma verdadeira teoria da indecisão soberana. "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). Agamben argumenta que a cisão entre o poder soberano e o seu exercício, desvelada por Benjamin, corresponde à mesma cisão entre normas de direito e normas de realização do direito que em *A ditadura* era a base da ditadura comissária. Desse modo, Benjamin responde a *Teologia política* criticando a distinção schmittiana entre a norma e a sua realização.

> O soberano, que, a cada vez, deveria decidir a respeito da exceção, é precisamente o lugar em que a fratura que divide o corpo do direito se torna irrecuperável: entre *Macht* e *Vermögen*, entre o poder e seu exercício, abre-se uma distância que nenhuma decisão é capaz de preencher. (AGAMBEN, 2004, p. 88)

Por esse motivo, o paradigma do Estado de exceção já não é mais, como proposto na *Teologia política*, o milagre, mas sim a catástrofe. Essa redefinição da função soberana dada pelo barroco implica numa situação esclarecedora acerca do Estado de exceção. Agora ele não surge como aquele dispositivo capaz de garantir uma articulação entre dentro e fora, entre lei e anomia, entre lei que se encontra em vigor e sua suspensão. "Ele é, antes, uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe." (AGAMBEN, 2004, p. 89).

Nesse contexto, segundo o italiano, a oitava tese sobre o conceito de história adquire todo o seu sentido.

> Que o estado de exceção se tenha tornado a regra não é uma simples radicalização daquilo que, em *Trauerspielbuch*, aparecia como sua indecidibilidade. É preciso não esquecer que Benjamin, assim como Schmitt, estava diante de um Estado - o Reich nazista - em que o estado de exceção, proclamado em 1933, nunca foi revogado. Na perspectiva do jurista, a Alemanha encontrava-se, pois, tecnicamente em uma situação de ditadura soberana que deveria levar à abolição definitiva da Constituição de Weimar e à instauração de uma nova constituição, cujas características fundamentais Schmitt se esforça por definir numa série de artigos escritos entre 1933 e 1936. (AGAMBEN, 2004, p. 90)

Schmitt não poderia conceber que o estado de exceção se confunda completamente com a norma. Agamben nos lembra que o próprio Schmitt "já afirmara que era impossível definir um conceito exato de ditadura quando se olha toda uma ordem legal 'apenas como uma latente e intermitente ditadura'". (2004, p. 90). Para Schmitt a exceção se torna necessária na medida que torna possível a existência de um cenário em que a norma possa ser aplicada. Porém, Agamben indaga utilizando-se do posicionamento do próprio jurista, "mas se a regra, nesse sentido, 'vive apenas da exceção', o que acontece quando a exceção e regra se tornam indiscerníveis?" (2004, p. 90). Do ponto de vista de Schmitt o Estado de exceção é o dispositivo em última instância capaz de produzir uma volta à normalidade por meio da suspensão da eficácia das leis. Porém, se o uso desse dispositivo se tornar regra geral a máquina não possui condições e não pode mais funcionar. Nesse sentido, a indiscernibilidade entre norma e exceção, enunciada na oitava tese, deixa a teoria schmittiana em situação difícil e tanto Benjamin quanto Agamben parecem concordar com o fato de que

> 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 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 povo no Reich nazista estava condenada ao fracasso). (AGAMBEN, 2004, p. 91)

Desse modo, Benjamin e Agamben defendem que o espaço em que vivemos é o do estado de exceção, de absoluta indecidibilidade da regra.

> Toda ficção de um elo entre violência e direito desapareceu aqui: não há senão uma zona de anomia em que age uma violência sem nenhuma roupagem jurídica. A tentativa do poder estatal de anexar-se à anomia por meio do estado de exceção é desmascarada por Benjamin por aquilo que ela é: uma *fictio iuris* por excelência que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força de lei. Em seu lugar, aparecem agora guerra civil e violência revolucionária, isto é, uma ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito. (AGAMBEN, 2004, p.92)

Nesse sentido, torna-se mais claro que a discussão entre Benjamin e Schmitt se dá numa mesma zona de anomia na qual de um lado temos a perspectiva de que deve ser mantida a todo custo uma relação com o direito e do outro uma perspectiva que deseja libertar-se totalmente dessa relação. Agamben avança nessa análise afirmando que 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)

Se as análises de Agamben acerca da estrutura da exceção tal como apresentadas por Benjamin e Schmitt estiverem corretas, o Estado de exceção surge como algo ainda mais complexo. Nesse caso, as perspectivas de Benjamin e Schmitt estão imbricadas uma na outra e revelam a força que o dispositivo de exceção dispõe sobre a vida dos indivíduos e das populações como um importante instrumento biopolítico de controle. Como Agamben não nos deixará esquecer, o Estado de exceção é intrínseco ao Estado moderno, é a porta aberta pelos Estados Democráticos de Direito para a possível volta dos regimes autoritários. Ele surge, contemporaneamente, em decorrência da própria existência do Estado moderno. Desse modo, seguindo Benjamin, a solução dos conflitos de modo não-violento e a modificação ou extinção das formas atuais de direito exige, como citado por Löwy, uma compreensão da discussão entre autoridade e anarquia.

A reflexão realizada por Kirschbaum ao final de seu artigo *Carl Schmitt e Walter Benjamin* demonstra a profundidade e a urgência dessa discussão:

> finalmente, eu me pergunto se nossa pré-disposição a aceitar que, no estado de exceção, um soberano suspenda a lei e instale a ditadura é simplesmente resultado de concordarmos com a necessidade de salvaguardar o funcionamento e a estabilidade do Estado, ou se refletirá algo mais profundo, talvez constitutivo do ser humano, ou seja, uma forma de, melancólicos homens modernos, contornarmos nossa própria incapacidade de agir, de decidir, enfim, o "estado de exceção dentro da alma" de que Benjamin fala. 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 seqüelas de ditaduras e totalitarismos. Como registrar o direito penal, "autor de crimes comissivos por omissão". (2002, p. 72)

Sem sombra de dúvidas, Agamben se mostrará um leitor atento do cenário construído na discussão entre Walter Benjamin e Carl Schmitt levando a discussão para um outro nível. Antes o Estado de exceção era utilizado como instrumento jurídico-político em casos excepcionais, agora adquire o caráter de *técnica de governo*. Nesse sentido, houve uma mudança de paradigma nos usos do Estado de exceção, sendo a modernidade e a era contemporânea o lugar de sua realização mais nefasta. Foi somente quando exceção se tornou regra que a violência legal e explícita adquiriu sua face mais cínica transformando toda a vida em uma forma de vida fragmentada, transformando a

vida em vida nua. Em nosso próximo capítulo acompanhamos como Agamben desenvolve sua argumentação acerca do Estado de exceção revelando-nos o quanto esse dispositivo provoca a destruição das potências humanas.

4. Giorgio Agamben e o Estado de exceção

> [...] o estado de exceção constitui uma categoria analítica decisiva para revelar a articulação "invisível" entre fenômenos à primeira vista desconexos, mas que, em conjunto, compõem a chave de compreensão da sociedade contemporânea. A crise da capacidade regulatória do Direito, a crise do constitucionalismo, o insustentável nível de desigualdade social em todo planeta, a despolitização das sociedades, a emergência do terrorismo, o recrudescimento do fascismo e da intolerância em todas as suas formas, a crise de legitimidade dos parlamentos, entre outros elementos, concorrem para uma complexa trama cujo desvelamento se faz possível por meio das virtualidades heurísticas do estado de exceção. "
>
> (Rafal Valim, p. 36-37)

Os estudos sobre o Estado de exceção e as teorias da exceção estão tendo uma crescente importância no contexto político-filosófico contemporâneo, recebendo a atenção de diversos pensadores desde o início da década de 90. Uma das grandes contribuições originais para o aprimoramento dessa discussão crítica reside no pensamento de Giorgio Agamben. Segundo o filósofo, a era moderna se apresenta como o espaço por excelência da exceção, encontrando nas duas grandes guerras mundiais o laboratório de aperfeiçoamento desse dispositivo que acabou se tornado o paradigma de governo contemporâneo. Partimos do pressuposto de que a história nos mostra que a relação entre o soberano e o Estado de exceção andam próximas e a decisão ou indecisão é o elemento que permite identificar aquele que possui o último poder de comando.

Segundo Agamben, apesar da definição de Schmitt: "soberano é aquele que decide sobre a exceção" ter sido amplamente comentada e discutida, atualmente falta ao direito público uma teoria do Estado de exceção. Tal ausência ainda ocorre pelo fato dos juristas e dos especialistas em direito considerarem o problema da exceção muito mais um problema de *quoestio facti* do que um problema de direito genuíno. Desse modo, a teoria do estado de exceção é deixada de lado por ser afirmada a sua ilegitimidade, uma vez que o estado de necessidade, a partir do qual se baseia a exceção, não pode possuir uma forma jurídica. A dificuldade de realizar uma teoria do Estado de exceção ocorre pelo motivo do conceito situar-se no limiar entre a política e o direito. Trata-se, como vimos anteriormente, de um conceito limite. Entretanto, o pensador italiano reforça que se os estados de necessidade são frutos de crises políticas, devem ser interpretados a partir do cenário político e não apenas partir do jurídico. Nesse sentido, "as medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma

legal daquilo que não pode ter forma legal." (AGAMBEN, 2004, p.12). Além disso, a exceção é o dispositivo original por meio do qual o direito captura a vida através de uma suspensão. Logo, uma teoria acerca do Estado de exceção é primordial para que seja possível definir e compreender a relação que liga e ao mesmo tempo separa o vivente do direito. Somente compreendendo essa relação é possível responder uma das principais perguntas da política: "o que significa agir politicamente?".

Agamben relata em *Estado de exceção* que um dos elementos que torna difícil a definição do Estado de exceção é justamente a sua profunda relação com outros conceitos como a guerra civil[55], a insurreição e a resistência. "Dado que é o oposto do estado normal, a guerra civil se situa numa zona de indecidibilidade quanto ao estado de exceção, que é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos." (AGAMBEN, 2004, p. 12). Por isso o italiano destaca que o século XX foi capaz de nos apresentar um fenômeno no mínimo paradoxal: a "guerra civil legalizada".

> Tome-se o caso do Estado nazista. Logo que tomou o poder (ou, como talvez se devesse dizer de modo mais exato, mal o poder lhe foi entregue), Hitler promulgou, no dia 28 de fevereiro, o Decreto para a proteção do povo e do Estado, que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais. *O decreto nunca foi revogado, de modo que todo o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos*. O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. (AGAMBEN, grifo nosso, 2004, p. 12-13)

Após as medidas adotadas pelos estados dos Novecentos e a ascensão do que foi definido como uma "guerra civil mundial", o Estado de exceção se alastrou e tende cada vez mais a se tornar paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse movimento revela a mudança de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo que vem transformando, de maneira profunda, os tipos de Constituições e seus sentidos tradicionais. Assim, Agamben tende a afirmar que "o estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo." (2004, p. 13). Quando a exceção se torna regra nas democracias

[55] Inclusive Agamben dedica um volume da série *Homo Sacer* para discussão acerca da guerra civil e de sua importância para compreensão do cenário político. Trata-se de *Stasis la guerra civile come paradigma*.

constitucionais ela "corrói por dentro, ao modo do cupim com a madeira, o vínculo entre o mandato popular e a legitimidade da dominação política." (VALIM, 2017, p. 10). Desse modo, resta apenas a "casca morta" da legalidade constitucional, ou seja a letra morta da lei, que continua vigente "por atos sucessivos de agressão a essa mesma legalidade." (VALIM, 2017, p.10).

Cabe salientar que a exceção não possui apenas um significado jurídico. Ela adquire um significado maior, e inclusive intrinsecamente biopolítico, quando o direito inclui em si a vida por meio da sua própria suspensão. Isso pode ser observado na *Military Ordem*: que autoriza a detenção de indivíduos por tempo indeterminado; nas *Military Commissions*: que permitem a realização da prisão dos cidadão considerados suspeitos de atividade terrorista, ou de seu envolvimento; No "*USA Patriot Act*": que autoriza manter preso o estrangeiro suspeito de pôr em perigo a ordem e a segurança nacional dos Estado Unidos da América, devendo ser acusado de algum delito ou expulso, no prazo de 7 (sete) dias; No *Emmergency Powers Act* Inglês que autoriza decretar estado de exceção diante das greves que julgam-se prejudicar a comunidade privando daquilo que é necessário a vida, como por exemplo o abastecimento e distribuição de alimentos, água, eletricidade, meios de transporte, etc. Com especial atenção ao seu art. 2º que atribuía a *His Majesty in Council* todo e qualquer poder necessário para manutenção da ordem, inclusive com a criação de tribunais especiais para julgar aqueles considerados transgressores da lei; soma-se a esses casos os inimigos que não gozam do estatuto de *POW* (prisioneiro de guerra), e tampouco foram acusados seguindo as leis daquela nação que os capturaram, como os inúmeros casos de capturas dos talibãs, no Afeganistão (Cf. AGAMBEN, 2004). Todas essas instâncias, porém, não apenas elas, revelam uma tentativa cada vez mais incessante de anular o estatuto jurídico-político do indivíduo - tal como ocorreu nos campos de extermínios nazistas - produzindo uma figura que não pode ser nomeada e nem classificada.

> Nem prisioneiros nem acusados, mas apenas *detainees*, são objeto 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 perdido toda identidade jurídica, mas conservavam pelo menos a identidade de judeus. (AGAMBEN, 2004, p. 14)

Esse cenário exige nossa atenção pelo fato da existência de incertezas terminológicas quanto ao conceito de Estado de exceção, e que geram a possibilidade de

tais atos acontecerem. Na doutrina alemã utiliza-se os termos *Ausnahmezustand* e *Notstand*, para se referir ao estado de necessidade. Já nas doutrinas francesas e italianas, o termo é estranho e preferem utilizar *État de siège* e *Decreto urgente*. Na doutrina anglo-saxônica, por sua vez, utiliza-se os termos *Martial Law* e *Emergency Powers*. Contudo, Agamben escolhe para o desenvolvimento de suas investigações o sintagma "*estado de exceção*" e explica

> se, como se sugeriu, a terminologia é o momento propriamente poético do pensamento, então as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras. Nesse sentido, a escolha da expressão "estado de exceção" implica uma tomada de posição quanto à natureza do fenômeno que se propõe a estudar e quanto à lógica mais adequada à sua compreensão. Se exprimem uma relação com o estado de guerra que foi historicamente decisiva e ainda está presente, as noções de "estado de sítio" e de "lei marcial" se revelam, entretanto, inadequadas para definir a estrutura própria do fenômeno e necessitam, por isso, dos qualificativos "político" ou "fictício", também um tanto equívocos. O estado de exceção não é um direito especial (como o direito da guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito-limite. (2004, p. 15).

A análise da doutrina jurídica francesa (essencialmente as transformações realizadas do *état de siège effectif* para o *état de siège fictif*, ou político) é relevante pela capacidade de desvelar uma transformação no conceito de *état de siège*, que converteu as suas modalidades de atuação num único fenômeno jurídico, chamado de Estado de exceção por Agamben.

Originalmente, a Constituição francesa conhecia três tipos de estado: *état de paix*; *état de guerre*; *état de siège*. Cada um deles possuíam prerrogativas específicas para serem declarados e objetivos específicos a serem alcançados com seus usos. Théodore Reinach em sua obra *De l'état de siége: Etude historique et juridique* explica que no *état de paix* as autoridades civis e militares atuavam de modo separado, realizando as atividades específicas de suas funções sem produzir interferências em outras esferas. Já no *état de guerre* as autoridades civis ficavam responsáveis por agir de acordo com as atribuições dadas pelas autoridades militares, uma vez que essas estariam mais preparadas para lidar com as zonas de conflito. Além disso, o *état de guerre* era declarado por meio de uma lei emitida pelo corpo legislativo. Na ausência ou impossibilidade da reunião do corpo legislativo em assembleia, o rei possuía o poder de decretar, provisoriamente, tal estado. Já o *état de siège* não poderia ser decretado por meio da reunião em assembleia, nem por promulgação de uma lei. Esse estado só poderia ser proclamado em uma iminente

situação fática de necessidade, de um perigo *efetivo* e *real*. O estado de sítio não poderia ser criado *ex nihilo* e, além disso, era considerado uma instituição puramente militar.

Como reforça Reinach, com o passar dos anos e os acontecimentos históricos, essencialmente com a Constituição de 13 de dezembro de 1799 – conhecida como Constituição de 22 de Frimário do ano VIII – as exigências para implementação do *état de siège* foram sendo alteradas. As leis nº 10 e nº 19 de frutidor do ano V foram decretadas e estabeleceram modificações significativas acerca da existência e da implementação de tal estado. A lei nº 10 possibilitou a existência de duas espécies de *état de siège*, um efetivo e um militar. Porém, foi apenas com a lei nº 19 em seu art. 39º – que reforçava o poder do Diretório Executivo – que houve uma mudança na autoridade de quem poderia decretar esse estado. Com a publicação da lei nº 19 o executivo adquiriu o poder de proclamar não só o *état de guerre* (que já era antes sua prerrogativa), mas também adquiriu a capacidade de produzir o *état de siège* independente das outras instâncias, seja ela militar ou civil (Cf. REINACH, 1885). Nesse cenário, como ressalta Schmitt, "o conceito recebe um sentido político, colocando o procedimento técnico militar a serviço da política interna" (1968, p.238). A novidade trazida pelas leis nº 10 e nº 19 foi o surgimento da criação de um *état de siège* político (e não mais militar) abrindo a possibilidade ao governo de decretar, ou não, tal estado baseado em seus interesses políticos independentemente da situação de perigo real.

Já com Napoleão, a Constituição de 22 de Frimário por meio do art. 92º permitiu a possibilidade de suspender a Constituição – tal suspensão deveria ser realizada por meio de uma lei – em casos que pudessem colocar em perigo a segurança do Estado. Os trâmites legais deveriam seguir aqueles apresentados no *état de guerre*, e assim como no *état de guerre* o executivo poderia decretar o *état de siège* na ausência do corpo legislativo ou da assembleia. Porém, Schmitt nos afirma que

> [...] não se havia posto este conceito em conexão com a suspensão da Constituição. A faculdade de declarar estado de sítio foi atribuída ao governo, fundamentando-se no fato de que o governo também possuía a força armada e poderia declarar guerra. São poucos os casos que se conhece de proclamação do estado de sítio. Entretanto, a Constituição foi suspensa em Vendée pela resolução de 7 Nivoso VIII (Duv., V, 56) e pela lei de 23 Nivoso VIII. O comandante militar enviado para reprimir o motim foi outorgado poderes para declarar fora da constituição (*hors de la constitution*) os municípios amotinados, para promulgar ordens com ameaça de pena de morte, para recolher tributos extraordinários como multas, etc. O governo estabeleceu tribunais de exceção (cf. Duv., V, 66) Napoleão não utilizou o estado de sítio como medida de luta política. (1968, p. 240)

Tal interpretação pode ser correta, revela Théodore Reinach, pelo fato de que o decreto implementado por Napoleão em 24 de dezembro de 1811 – que abriu um maior espaço para o *état de siège* político – não observar o art. 92º, mas sim a legislação anterior. Especificamente os decretos de 8 a 10 de julho de 1791 e as leis nº 10 e nº 19 de frutidor (Cf. REINACH, 1885). Embora seja possível interpretar que Napoleão não tenha realizado um uso político do estado de sítio, ele foi o responsável pela sua ampliação. Enquanto o decreto de junho de 1791 permitia apenas o Diretório Executivo implementar tal estado, o decreto de 24 de dezembro do mesmo ano, além de consolidar esse poder na mão do executivo, informava o modo de realizá-lo por meio de um decreto do imperador, ou seja, sem a necessidade iminente de uma situação de perigo real e sim baseado nas concepções metafísicas de perigo do imperador[56].

O mesmo decreto de 24 de dezembro também foi responsável pela deposição de Napoleão figurando entre os atos utilizados em 1814 para justificar sua saída. Em 4 de junho de 1814 o rei Luís XVIII outorga a Carta de 1814 que em seu art. 14º estabelecia poder ao soberano de produzir regulamentos e decretos para o bom funcionamento do Estado e da segurança nacional (Cf. REINACH, 1885). Schmitt nos lembra que a real intenção do artigo não era a utilização dos poderes excepcionais para os casos de necessidade, mas sim destacar a expressão da soberania[57]. O jurista alemão continua e afirma que o governo francês

> não considerou inconstitucional adotar tais ordens que iam de encontro às leis existentes e a Constituição, se eram necessárias para a segurança da ordem existente, apenas se fossem tão somente a juízo do rei. Na linguagem política de então se chama isso de ditadura. Na realidade, não é ditadura comissária nem soberana, senão simplesmente uma pretensão de soberania enquanto poder ilimitado por princípio, cuja autovinculação pela legislação ordinária somente tem validade para o que considera ela mesma como situação normal (1968, p. 247-248)

Foi apenas em 22 de abril de 1815, com um texto redigido por Benjamin Constant, que o *état de siège* pôde ganhar uma menção constitucional expressa. Durante os anos de 1815 a 1848 foram estabelecidos diversos estados de sítios na França com os

[56] É importante ressaltar que tanto Schmitt, em *A ditadura*, quanto Reinach, em *De l'état de siège: étude historique et juridique*, defendem que o objetivo principal de Napoleão era preservar os territórios anexados e se preparar para a campanha contra a Rússia. Nesse sentido, tratava-se de uma preocupação militar e não necessariamente política. Entretanto tal cenário abriu espaço para o avanço e desenvolvimento do estado de sítio.

[57] Como o jurista destaca em *A ditadura*: "o governo real não via nisso um apoderamento para o caso de necessidade, senão uma expressão de sua soberania". (SCHMITT, 1968, p. 247).

mais variados intuitos, desde uma declaração contra os proletários revolucionários amotinados em Paris em 6 de junho de 1832 à declaração de estado de sítio que possuía como objetivo a preservação das propriedades privadas e da Constituição burguesa em 24 de junho de 1848 (Cf. SCHMITT, 1968). Reinach nos lembra que apenas com a Constituição Republicana de 4 de novembro de 1548 o estado de sítio foi inserido de forma definitiva como *état de siège fictif*, ou político. A referida Constituição abria espaço para utilização do estado de sítio político de modo preventivo caso houvesse ameaça à ordem nacional. De todo modo, a declaração caberia ao parlamento e na sua ausência ao chefe do executivo.

Após a queda das democracias europeias, entre 1934 e 1948, houve uma atenção especial a teoria do Estado de exceção permitindo uma profusão de livros e artigos publicados acerca do tema[58]. Porém, ressalta Agamben, "por uma forma pseudomórfica de um debate sobre a chamada 'ditadura constitucional'" (2004, p. 17). Fortemente influenciada pela teoria schmittiana essas obras revelavam as transformações que os regimes democráticos foram sofrendo devido aos usos cada vez mais frequentes do executivo numa esfera que antes não lhe pertencia. Além disso, tais obras tendem a revelar que agora o Estado de exceção não é apenas mais uma técnica de governo desenvolvida ao longo dos séculos, mas também deve ser interpretado como algo que deixa transparecer a natureza constitutiva da ordem jurídica.

Nesse cenário, um dos principais problemas que atingiram os regimes parlamentares modernos foi a ascensão das leis ditas de "plenos poderes". Tais leis que deveriam ser promulgadas em face de circunstâncias excepcionais, ou seja, de necessidade ou urgência, revelam a contradição da hierarquia entre a lei e a Constituição, na qual é possível uma simples lei suspender uma Constituição por inteira - contradição essa que mina as bases das constituições democráticas. Agamben nos lembra que Tingsten[59] ao analisar o processo de proliferação dos plenos poderes em alguns países da

[58] Agamben destaca que "o termo — que já é utilizado pelos juristas alemães para indicar os poderes excepcionais do presidente do Reich segundo o art. 48 da Constituição de Weimar *Reichsverfassungsmäßige Diktatur*, Preuß — foi retomado e desenvolvido por Frederick M. Watkins ("The Problem of Constitutional Dictatorship", in *Public Policy 1*, 1940) e por Carl J. Friedrich (*Constitutional Government and Democracy*, 1941) e, enfim, por Clinton L. Rossiter (*Constitutional Dictatorship. Crisis Government in the Modern Democracies*, 1948). Antes deles, é preciso ao menos mencionar o livro do jurista sueco Herbert Tingsten: *Les pleins pouvoirs: l'expansion des pouvoirs gouvernementaux pendant et après la Grande Guerre"* (1934). (2004, p. 18)

[59] Herbert Tingsten, importante cientista político do século XX. Em *Estado de exceção* Agamben deu particular atenção a sua obra: TINGSTEN, Herbert. Les Pleins pouvoirs: l'expansion des povoirs gouvernamentaux pendant et après la Grande Guerre. Paris, Stock, 1934.

Europa, durante a Primeira Guerra Mundial, pôde observar que "embora um uso provisório e controlado dos plenos poderes seja teoricamente compatível com as constituições democráticas, 'um exercício sistemático e regular do instituto leva necessariamente à liquidação da democracia'" (2004, p.19). Por isso, Agamben afirma que a Primeira Guerra e os anos seguintes seriam como laboratórios para experimentação e aperfeiçoamento dos mecanismos e de dispositivos funcionais ao Estado de exceção, transformando esse em paradigma de governo. Logo, a tendência que se mostrava era o apagamento das distinções entre executivo, legislativo e judiciário numa nova prática de governo.

Segundo o italiano, a situação jurídica do Estado de exceção pode ser examinada de duas perspectivas. A primeira defende que a exceção deve ser regulamentada nos textos da Constituição, ou seja, deve existir um texto normativo estabelecendo os limites e os critérios necessários para adoção, o estabelecimento e seu tempo de duração. Já a segunda defende a impossibilidade de regulamentá-la, uma vez que ela não pode ser circunscrita na regra e consequentemente ter previsibilidade normativa. A partir dessas perspectivas é possível afirmar que,

> a simples oposição topográfica (dentro/fora) implícita nessas teorias parece insuficiente para dar conta do fenômeno que deveria explicar. Se o que é próprio do estado de exceção é a suspensão (total ou parcial) do ordenamento jurídico, como poderá essa suspensão ser ainda compreendida na ordem legal? Como pode uma anomia ser inscrita na ordem jurídica? E se, ao contrário, o estado de exceção é apenas uma situação de fato e, enquanto tal, estranha ou contrária à lei; como é possível o ordenamento jurídico ter uma lacuna justamente quanto a uma situação crucial? E qual é o sentido dessa lacuna? (AGAMBEN, 2004, p. 39)

Para Agamben, o fato relevante é que o estado de exceção não deve ser compreendido nem como exterior e nem como interior ao ordenamento jurídico, mas como uma zona de indiferença, "em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica." (AGAMBEN, 2004, p. 39). Ou seja, o Estado de exceção é capaz de colocar no limite o próprio ordenamento jurídico[60]. Entretanto, o que chama atenção do filósofo é o

[60] Também é importante observarmos que o problema do estado de exceção apresenta certas proximidades com o direito de resistência. Muito se discute a possibilidade de um direito de resistência com previsão nos textos constitucionais. Entretanto, prevalece o entendimento de que é impossível regulamentar juridicamente algo que habita para além da esfera do direito positivo, pois não seria possível legislar acerca da ação política dos indivíduos estabelecendo o dever de resistência como um dever jurídico.

fato de perceber que para além dessas discussões, após a Primeira Guerra Mundial, a história desse dispositivo demonstrou que o seu desenvolvimento ocorreu independentemente de uma formalização, seja ela constitucional ou legislativa.

Nesse cenário, é importante compreendermos a ampliação dos poderes do executivo na esfera do legislativo mesmo após o fim das hostilidades que ameaçavam os Estados. Significativo, também é perceber que a emergência militar de antes deu lugar à emergência econômica. O *New Deal*, por exemplo, pode ser interpretado a partir desse ponto de vista. Como nos lembra o italiano,

> é importante não esquecer que — segundo o paralelismo já apontado entre emergência militar e emergência econômica que caracteriza a política do século XX— o *New Deal* foi realizado do ponto de vista constitucional pela delegação (contida numa série de *Statutes* que culminam no *National Recovery Act* de 16 de junho de 1933) ao presidente de um poder ilimitado de regulamentação e de controle sobre todos os aspectos da vida econômica do país. A eclosão da Segunda Guerra Mundial estendeu esses poderes com a declaração, no dia 8 de setembro de 1939, de uma emergência nacional "limitada" que se tornou ilimitada em 27 de maio de 1941. Em 7 de setembro de 1941, solicitando ao Congresso a anulação de uma lei sobre matéria econômica, o presidente renovou seu pedido de poderes soberanos para enfrentar a crise. (2004, p. 37)

Além disso, era comum nas frases de Roosevelt, presidente do E.U.A no momento, um posicionamento favorável aos usos dos poderes de emergência. Segundo o italiano, Roosevelt afirma em seu *The Public Papers and Addresses* que,

> caso o Congresso não consiga adotar as medidas necessárias e caso a urgência nacional deva prolongar-se, não me furtarei à clara exigência dos deveres que me incumbem. Pedirei ao Congresso o único instrumento que me resta para enfrentar a crise: amplos poderes executivos para travar uma guerra contra a emergência [*to wage war against the emergency*], poderes tão amplos quanto os que me seriam atribuídos se fôssemos invadidos por um inimigo externo. (2004, p. 37)

Outro momento marcante, destacado pelo italiano, que corroborou para que possamos compreender como chegamos no estado atual da utilização das medidas excepcionais foi a paulatina transição de uma emergência militar para uma emergência econômica no governo francês de Poincaré[61] - e depois no de Laval[62] - e até mesmo na oposição de esquerda com a Frente Popular.

---

[61] Raymond Poincaré, Presidente da França durante os anos de 1913 a 1920 e ministro durante os anos de 1922 e 1924.

[62] Pierre Laval, socialista que se tornou conservador e apoiador do regime nazista de extrema direita. Laval foi chefe de estado francês e condenado à morte por um tribunal acusado de ser inimigo do Estado. Foi fuzilado em 15 de outubro de 1945.

> Em janeiro de 1924, num momento de grave crise que ameaçava a estabilidade do franco, o governo Poincaré pediu plenos poderes em matéria financeira. Após um duro debate, em que a oposição mostrou que isso equivalia, para o Parlamento, a renunciar a seus poderes constitucionais, a lei foi votada em 22 de março, limitando a quatro meses os poderes especiais do governo. Em 1935, o governo Laval fez votar medidas análogas que lhe permitiram emitir mais de cinqüenta decretos "com força de lei" para evitar a desvalorização do franco. A oposição de esquerda, dirigida por Léon Blum colocou-se firmemente contra essa prática "fascista"; mas é significativo que, uma vez no poder com a Frente Popular, a esquerda, em junho de 1937, pedisse ao Parlamento plenos poderes para desvalorizar o franco, fixar o controle do câmbio e cobrar novos impostos. (AGAMBEN, 2004, p. 26)

Para Agamben, tal fato é marcante por demonstrar que a nova prática é aceita por todas as forças e espectros políticos. Outro momento de grande significado para a compreensão do Estado de exceção, que não podemos deixar de citar, é a Alemanha e a utilização do art. 48º da Constituição de Weimar[63]. Em 28 de fevereiro de 1933 houve a seguinte publicação:

> com base no Artigo 48, Seção 2, da Constituição Alemã, o seguinte é decretado como uma medida defensiva contra atos comunistas de violência que põem em perigo o estado:
> § 1. Os artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153 da Constituição do Reich alemão estão suspensos até nova ordem. Assim, restrições à liberdade pessoal, ao direito de livre expressão de opinião, incluindo a liberdade de imprensa, ao direito de reunião e ao direito de associação, e violações da privacidade das comunicações postais, telegráficas e telefônicas, e mandados de buscas domiciliares, ordens de confisco, bem como restrições à propriedade, são permitidas além dos limites legais prescritos de outra forma.
> § 2. Se algum estado deixar de tomar as medidas necessárias para restaurar a segurança e a ordem públicas, o governo do Reich poderá assumir temporariamente os poderes da mais alta autoridade estadual.
> Seção 3. As autoridades estaduais e locais devem obedecer às ordens decretadas pelo governo do Reich com base na Seção 2.

[63] O texto do art. 48 diz " 'Se um Estado não cumpre as obrigações a ele impostas pela Constituição ou pelas leis do Reich, o presidente do Reich pode impô-las com a ajuda das forças armadas'. Em casos de graves distúrbios ou ameaças à ordem pública e à segurança, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para sua restauração, intervindo, se preciso, com a ajuda das forças armadas. Para isso, pode, temporariamente, no todo ou em parte, ab-rogar os princípios fundamentais que constam nos artigos: 114: 'A liberdade pessoal é inviolável. A restrição ou privação da liberdade pessoal por uma autoridade pública é permissível apenas pela autoridade legal. As pessoas que forem privadas de sua liberdade devem ser informadas, o mais tardar, no dia seguinte sobre que autoridade e por que motivos foi privada. Elas devem ter a oportunidade sem demora de apresentar objeções à privação de sua liberdade'. 115: 'A casa de todo alemão é seu santuário e é inviolável. Exceções são permitidas apenas para autoridade legal.'. 117: 'O sigilo de todas as correspondências, comunicações telegráficas e telefônicas é inviolável. Exceções são inadmissíveis com exceção da lei nacional'. 118: 'Todo alemão tem o direito, dentro dos limites das leis gerais, de expressar sua opinião livremente, pela palavra, na forma impressa, na forma pictórica, ou de qualquer outra maneira. [...]. A censura é proibida'. 123: 'Todos os alemães têm o direito de reunião pacífica e sem armas sem precisar notificar e sem permissão especial'. 124: 'Todos os alemães têm o direito de formar associações e sociedades com propósitos não contrários à lei penal'. 153: 'O direito de propriedade privada é garantido pela constituição. [...] A expropriação da propriedade pode ocorrer [...] por meio dos devidos processos legais'. (JAY, 1994, p. 49-50 apud DYMETMAN, 2002, p. 109)

> § 4. Quem provocar, apelar ou incitar a desobediência às ordens das autoridades estaduais supremas ou a elas sujeitas para a execução deste decreto, ou das ordens do governo do Reich de acordo com o § 2, pode ser punido - na medida em que a escritura não esteja prevista em outros decretos com penas mais severas - com pena de prisão não inferior a um mês, ou com multa de 150 a 15.000 marcos. Quem colocar em perigo a vida humana pela violação do § 1 deve ser punido com pena de prisão preventiva, em circunstâncias atenuantes, com pena de prisão não inferior a seis meses e, quando a violação causar a morte de pessoa, com morte, em circunstâncias atenuantes em penitenciária pena não inferior a dois anos. Além disso, a sentença pode incluir o confisco de bens. Quem provocar ou incitar ato contrário ao bem público é punido com pena de prisão, em circunstâncias atenuantes, com pena de prisão não inferior a três meses.
> § 5º Os crimes que, nos termos do Código Penal, são puníveis com a vida em uma penitenciária são punidos com a morte: ou seja, nos artigos 81 (alta traição), 229 (envenenamento), 306 (incêndio criminoso), 311 (explosão), 312 (inundações), 315, parágrafo 2 (danos às ferrovias), 324 (perigo para o público em geral por meio de veneno).
> Na medida em que não tenha sido prevista uma pena mais severa, são puníveis com pena de morte ou prisão perpétua ou com pena de prisão não superior a 15 anos:
> 1. Qualquer pessoa que se compromete a matar o Presidente do Reich ou um membro ou comissário do governo do Reich ou de um governo estadual, ou provoca tal assassinato, ou concorda em cometê-lo, ou aceita tal oferta, ou conspira com outro para tal um assassinato;
> 2. Qualquer pessoa que, nos termos da seção 115, parágrafo 2, do Código Penal (distúrbios graves) ou da seção 125, parágrafo 2, do Código Penal (grave perturbação da paz), cometer esses atos com armas ou cooperar consciente e intencionalmente com um pessoa armada;
> 3. Qualquer pessoa que cometa um sequestro nos termos do artigo 239 do Código Penal com a intenção de fazer uso do sequestrado como refém na luta política.
> § 6º. Este decreto entra em vigor na data da sua promulgação.
>
> Berlim, 28 de fevereiro de 1933
> Presidente do Reich von Hindenburg
> Chanceler do Reich Adolf Hitler
> Ministro do Interior Reich Frick
> Ministro da Justiça Reich Dr. Gürtner[64]

O decreto de Estado de exceção assinado pelo Presidente da República autorizava com todas as palavras a intervenção militar e a suspensão dos direitos fundamentais conquistados ao longo de vários anos de luta pelo povo alemão. Por causa disso, as residências podiam ser violadas sem mandados, os *habeas corpus* não podiam ser solicitados, a liberdade de reunião e de imprensa foram suprimidas. A vida dos cidadãos estava à mercê do poder soberano que não conhece limites. Nesse cenário, o parlamento possuía apenas uma função decorativa e o exército submetia-se ao controle total da vontade do Presidente revelando a existência de uma figura que poderia habitar um espaço além da lei. Entretanto, engana-se aquele que pensa que o art. 48º foi apenas

[64] WORLD FUTURE FUND. Reichstag fire decree - text order of the reich president for the protection of people and state february 28, 1933. Disponível em: <http://www.worldfuturefund.org/Reports2013/reichfire/reichfire.html> Acesso em 05 abr. 2021.

importante para a ascensão de Hitler ao poder. A história desse artigo é estreitamente entrelaçada com a história da Alemanha entre as duas guerras, e a ascensão de Hitler só se torna compreensível se analisarmos preliminarmente os usos e abusos deste artigo durante os anos de 1919 a 1933. Vejamos a citação de Agamben, que embora seja um tanto extensa é capaz de produzir inteligibilidade ao fenômeno.

> Seu precedente imediato era o art. 68 da Constituição bismarkiana, o qual, caso "a segurança pública estivesse ameaçada no território do Reich", atribuía ao imperador a faculdade de declarar uma parte do território em estado de guerra (*Kriegszustand*) e remetia, para a definição de suas modalidades, à lei prussiana sobre o estado de sítio, de 4 de junho de 1851. Na situação de desordem e de rebeliões que se seguiu ao fim da guerra, os deputados da Assembléia Nacional que deveria votar a nova constituição, assistidos por juristas, entre os quais se destaca o nome de Hugo Preuss, introduziram no texto um artigo que conferia ao presidente do Reich poderes excepcionais extremamente amplos. De fato, o texto do art. 48 estabelecia: Se, no Reich alemão, a segurança e a ordem pública estiverem seriamente [*erheblich*] conturbadas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para o restabelecimento da segurança e da ordem pública, eventualmente com a ajuda das forças armadas. Para esse fim, ele pode suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais [*Grundrechte*], estabelecidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153. O artigo acrescentava que uma lei definiria, nos aspectos particulares, as modalidades do exercício desse poder presidencial. Dado que essa lei nunca foi votada, os poderes excepcionais do presidente permaneceram de tal forma indeterminados que não só a expressão "ditadura presidencial" foi usada correntemente na doutrina em referência ao art. 48, como também Schmitt pôde escrever, em 1925, que "nenhuma constituição do mundo havia, como a de Weimar, legalizado tão facilmente um golpe de Estado" (Schmitt, 1995, p. 25).Os governos da República, a começar pelo de Brüning, fizeram uso continuado — com uma relativa pausa entre 1925 e 1929 — do art. 48, declarando o estado de exceção e promulgando decretos de urgência em mais de 250 ocasiões; serviram-se dele particularmente para prender milhares de militantes comunistas e para instituir tribunais especiais habilitados a decretar condenações à pena de morte. Em várias oportunidades, especialmente em outubro de 1923, o governo usou o art. 48 para enfrentar a queda do marco, confirmando a tendência moderna de fazer coincidirem emergência político-militar e crise econômica. Sabe-se que os últimos anos da República de Weimar transcorreram inteiramente em regime de estado de exceção; menos evidente é a constatação de que, provavelmente, Hitler não teria podido tomar o poder se o país não estivesse há quase três anos em regime de ditadura presidencial e se o Parlamento estivesse funcionando. Em julho de 1930, o governo Brüning foi posto em minoria. Ao invés de apresentar seu pedido de demissão, Brüning obteve do presidente Hindenburg o recurso ao art. 48 e a dissolução do Reichstag. A partir desse momento, a Alemanha deixou de fato de ser uma república parlamentar. O Parlamento se reuniu apenas sete vezes, durante não mais que doze semanas, enquanto uma coalizão flutuante de social-democratas e centristas limitava-se ao papel de espectadores de um governo que, então, dependia só do presidente do Reich. Em 1932, Hindenburg, reeleito presidente contra Hitler e Thälmann, obrigou Brüning a se demitir e nomeou em seu lugar o centrista Von Papen. No dia 4 de junho, o *Reichstag* foi dissolvido e não foi mais convocado até o advento do nazismo. No dia 20 de julho, foi declarado o estado de exceção no território prussiano e Von Papen foi nomeado comissário do Reich para a Prússia, expulsando o governo social-democrata de Otto Braun. O estado de exceção em que a Alemanha se encontrou sob a presidência de Hindenburg foi justificado por

> Schmitt no plano constitucional a partir da idéia de que o presidente agia como "guardião da constituição" (Schmitt, 1931); mas o fim da República de Weimar mostra, ao contrário e de modo claro, que uma "democracia protegida" não é uma democracia e que o paradigma da ditadura constitucional funciona sobretudo como uma fase de transição que leva fatalmente à instauração de um regime totalitário. Dados esses precedentes, é compreensível que a constituição da República Federal não mencione o estado de exceção; contudo, no dia 24 de junho de 1968, a "grande coalizão" entre democratas cristãos e social democratas votou uma lei de integração da constituição (*Gesetz zur Ergänzung des Grundgesetzes*) que reintroduzia o estado de exceção (definido como "estado de necessidade interna", *innere Notstand*). Por uma inconsciente ironia, pela primeira vez na história do instituto a declaração do estado de exceção era, porém, prevista não simplesmente para a salvaguarda da segurança e da ordem pública, mas para a defesa da "constituição liberal-democrata". A democracia protegida tornava-se, agora, a regra. (AGAMBEN, 2004, p.28-30)

Sob a prerrogativa de uma democracia protegida, a proliferação do Estado de exceção pelo globo resultou no enfraquecimento do princípio democrático de divisão dos poderes, colocando em sérios riscos aquilo que muitos consideram uma das principais marcas dos Estados democráticos: a tripartição dos poderes. Com o avanço do Estado de exceção, os Estados consolidaram cada vez mais os usos de prerrogativas excepcionais como normais. Isso foi claramente observado pela absorção do legislativo pelo executivo. Com isso,

> o Parlamento não é mais o órgão soberano a quem compete o poder exclusivo de obrigar os cidadãos pela lei: ele se limita a ratificar os decretos emanados do poder executivo. Em sentido técnico, a República não é mais parlamentar e, sim, governamental. E é significativo que semelhante transformação da ordem constitucional, que hoje ocorre em graus diversos em todas as democracias ocidentais, apesar de bem conhecida pelos juristas e pelos políticos, permaneça totalmente despercebida por parte dos cidadãos. Exatamente no momento em que gostaria de dar lições de democracia a culturas e a tradições diferentes, a cultura política do Ocidente não se dá conta de haver perdido por inteiro os princípios que a fundam. (AGAMBEN, 2004, p. 32-33)

Desse modo, a exceção trás em si a convicção de que as leis fundamentais podem ser violadas se o estado de perigo, ou de necessidade, ameaça a existência da coesão estatal e da ordem jurídica. Trata-se, como já afirmava Benjamin, de uma violência que instaura e mantém o direito. É justamente nisso que reside os perigos do Estado de exceção. Ele não pretende instaurar declaradamente uma nova ordem constitucional, mas sim permanecer numa zona obscura de modo a gerir o Estado democrático e a vida das populações. A exceção, ao negar a lei, toma de assalto a democracia e revela seus paradoxos latentes. Nesse cenário, o governo das leis imparciais dá lugar ao governo pessoal do soberano revelando o absolutismo existente na era contemporânea. Assim o

Estado de exceção provoca o paulatino aniquilamento tanto do direito quanto da política, e revela que a "necessidade" não possui lei.

4.1 Necessitas legem non habet

Podemos perceber, ao longo das análises realizadas até aqui, uma relação íntima entre o conceito de estado de exceção e o conceito de necessidade. Comumente se estabelece que a causa que promove a possibilidade ou não do surgimento da exceção depende diretamente da necessidade imposta pelo momento. Nesse cenário, Agamben destaca a importância de um adágio latino muito repetido, trata-se de *necessitas legem non habet* (a necessidade não tem lei). Esse, por sua vez, deve ser compreendido em dois sentidos opostos:

> "necessidade não reconhece nenhuma lei" e "a necessidade cria sua própria lei" (*nécessité fait loi*). Em ambos os casos, a teoria do estado de exceção se resolve integralmente na do *status necessitatis*, de modo que o juízo sobre a subsistência deste esgota o problema da legitimidade daquele. (AGAMBEN, 2004, p. 40)

Como sugere Agamben, um estudo sobre o Estado de exceção não pode e nem deve negligenciar uma análise do conceito jurídico de necessidade. Seguindo as investigações do filósofo italiano, *necessitas legem non habet* encontrou sua formulação no *Decretum* de Graciano. Ela surge em duas aparições, uma no corpo do texto e uma na glosa.

> A glosa (que se refere a uma passagem em que Graciano limita-se genericamente a afirmar que "por necessidade ou por qualquer outro motivo, muitas coisas são realizadas contra a regra", *pars I, dist. 48*) parece atribuir à necessidade o poder de tornar lícito o ilícito *(si propter necessitatem aliquid fit, illud licite fit: quia quod non est licitum in lege, necessitas facit licitum. Item necessitas legem non habet*). Mas compreende-se melhor em que sentido isso deve ser entendido por meio do texto seguinte de Graciano (*pars III, dist. 1, cap. II*), o qual se refere à celebração da missa. Depois de haver esclarecido que o sacrifício deve ser oferecido sobre o altar ou em um lugar consagrado, Graciano acrescenta: "É preferível não cantar nem ouvir missa a celebrá-la nos lugares em que não deve ser celebrada; a menos que isso se dê por urna suprema necessidade, porque a necessidade não tem lei" (*nisi pro summa necessitate contingat, quoniam necessitas legem non habet*). Mais do que tornar lícito o ilícito, a necessidade age aqui como justificativa para uma transgressão em um caso específico por meio de uma exceção. (AGAMBEN, 2004, p. 41)

Agamben ainda ressalta que isso fica mais evidente com Tomás de Aquino ao desenvolver e comentar esse princípio em sua *Summa Teológica* afirmando ser competência do príncipe dispensar ou não a lei em caso de necessidade. Desse modo, a teoria da necessidade se apresenta para o filósofo italiano como uma teoria da exceção "em virtude da qual um caso particular escapa à obrigação da observância da lei." (AGAMBEN, 2004, p. 41). Nesse panorama, a necessidade não deve ser interpretada como a fonte da lei, "ela se limita a subtrair um caso particular à aplicação literal da norma" (AGAMBEN, 2004, p. 41). Pois, aquele que age em estado de necessidade não age baseado na lei, mas sim no caso singular que se apresenta. Uma passagem fundamental para compreender essa relação entre necessidade e exceção é uma citação que Agamben realiza de Tomás de Aquino afirmando que,

> o fundamento último da exceção não é aqui a necessidade, mas o princípio segundo o qual toda lei é ordenada à salvação comum dos homens, e só por isso tem força e razão de lei [*vim et rationem legis*]; à medida que, ao contrário, faltar a isso, perderá sua força de obrigação [*virtutem obligandi non habet*]. (2004, p. 41)

Desse modo, Agamben pode afirmar que,

> a exceção medieval representa, nesse sentido, uma abertura do sistema jurídico a um fato externo, uma espécie de *fatio legis* pela qual, no caso, se age como se a escolha do bispo tivesse sido legítima. O estado de exceção moderno é, ao contrário, uma tentativa de incluir na ordem jurídica a própria exceção, criando uma zona de indiferenciação em que fato e direito coincidem. (2004, p. 42)

Apenas no Estado moderno o estado de necessidade foi incluído na ordem jurídica por meio das Constituições, possibilitando a existência de um Estado de exceção legal ou uma suspensão legal da norma.

> O princípio de que a necessidade define uma situação particular em que a lei perde sua *vis obligandi* (esse é o sentido do adágio *necessitas legem non habet*) transforma-se naquele em que a necessidade constitui, por assim dizer, o fundamento último e a própria fonte da lei. (AGAMBEN, 2004, p. 43)

Santi Romano[65] é uma outra figura importante para compreensão desse cenário. Romano "concebia a necessidade não só como não estranha ao ordenamento jurídico, mas também como fonte primária e originária da lei." (AGAMBEN, 2004, p. 43). Segundo Agamben, Romano

[65] Jurista italiano do século XIX. As obras de Romanão dão atenção especial às áreas da teoria do direito, direito constitucional, direito internacional e direito administrativo.

> começa distinguindo entre os que vêem na necessidade um fato jurídico ou mesmo um direito subjetivo do Estado que, enquanto tal, se funda, em última análise, na legislação vigente e nos princípios gerais do direito, e aqueles que pensam que a necessidade é um mero fato e que, portanto, os poderes excepcionais que nela se baseiam não têm nenhum fundamento no sistema legislativo. Segundo Romano, as duas posições — que coincidem quanto à identificação do direito com a lei — cometem um equívoco ao desconhecerem a existência de uma verdadeira fonte de direito além da legislação. (AGAMBEN, 2004, p. 43)

Em uma passagem do artigo publicado por Romano na *Rivista di Diritto Pubblico*, em 1909, intitulado *Sui decreti-legge e lo stato di assedio in occasione dei terremoti di Messina e Reggio Calabria* no qual Romano discorre acerca da atuação do estado de sítio após o terremoto e suas consequências na região de Messina e Reggio Calabria, podemos ler,

> [...] Pode-se dizer que a necessidade é a fonte primeira e originária de todo direito, de modo que, a respeito dela, as demais devem ser consideradas de certa forma derivadas [...]. E a necessidade deve ser atribuída à origem e legitimidade do instituto jurídico por excelência, isto é, do Estado, e em geral de seu ordenamento constitucional, quando se estabelece como procedimento de fato, por exemplo, no processo de revolução [...] (ROMANO, 1909, p. 362)

Além disso, Romano continua,

> a fórmula [...] segundo a qual o estado de sítio seria, no direito italiano, uma medida contrária à lei, portanto claramente ilegal, mas ao mesmo tempo conforme ao direito positivo não escrito, portanto jurídico e constitucional, parece ser a mais exata e conveniente. (ROMANO, 1909, p. 364)

Assim o Estado de exceção se revela ao lado da revolução e da instauração de uma nova ordem constitucional. Como afirmou Agamben a exceção se apresenta "como uma medida 'ilegal', mas perfeitamente 'jurídica e constitucional', que se concretiza na criação de novas normas (ou de uma nova ordem jurídica)." (AGAMBEN, 2004, p. 44). Seguindo Romano, que coloca o problema da necessidade em relação também à revolução, Agamben pode afirmar que a revolução se apresenta como algo antijurídico mesmo quando é justa. Assim, o *status necessitatis* surge de modo duplo tanto sob a forma da exceção, quanto sob a forma da revolução. Essa possibilidade revela então "uma zona ambígua e incerta onde procedimentos de fato, em si extra ou antijurídicos, transformam-se em direito e onde as normas jurídicas se indeterminam em mero fato; um limiar, portanto, onde fato e direito parecem tornar-se indiscerníveis." (AGAMBEN, 2004, p.

45). Essa relação provoca o surgimento de um patamar de indiscernibilidade no qual fato e direito tendem a se atenuar.

Agamben ainda levanta questões mais fundamentais acerca da necessidade:

> donde as aporias de que nenhuma tentativa de definir a necessidade consegue chegar a algum resultado. Se a medida de necessidade já é norma jurídica e não simples fato, por que deve ela ser ratificada e aprovada por meio de uma lei, como Santi Romano (e a maioria dos autores com ele) considera indispensável? Se já era direito, por que se torna caduca se não for aprovada pelos órgãos legislativos? E se, ao contrário, não era direito, mas simples fato, como é possível que os efeitos jurídicos da ratificação decorram não do momento da transformação em lei e, sim, *ex tunc*? (Duguit observa, com razão, que aqui a retroatividade é uma ficção e que a ratificação só pode produzir seus efeitos a partir do momento em que é efetivada [Duguit, 1930, p. 754].) (AGAMBEN, 2004, p. 46)

Nesse recorte, o filósofo italiano diz que a aporia máxima da necessidade diz respeito à sua própria natureza. Ela não deve ser pensada como uma situação ou um dado objetivo. A concepção de pensar a necessidade como um dado objetivo é ingênua, pois ele critica aquilo que ela própria pressupõe, nesse caso, a existência de uma facticidade pura. Desse modo, defende Agamben, a questão da necessidade "implica claramente um juízo subjetivo e que necessárias e excepcionais são, é evidente, apenas aquelas circunstâncias que são declaradas como tais." (2004, p. 46). Ou seja, o filósofo acolhe a afirmação schmittiana acerca do fato de que a eliminação do Estado de exceção depende muito mais das nossas concepções metafísicas e filosóficas do que propriamente de uma objetividade inerente ao sistema jurídico. Nesse sentido, o pensador italiano nos assevera que "a tentativa de resolver o estado de exceção no estado de necessidade choca-se, assim, com tantas e mais graves aporias quanto ao fenômeno que deveria explicar." (2004, p. 47). Além disso, revela que as análises de Schmitt possuem solidez, pois "não só a necessidade se reduz, em última instância, a uma decisão, como também aquilo sobre o que ela decide é, na verdade, algo indecidível de fato e de direito." (AGAMBEN, 2004, p. 47).

4.2 Iustitum como paradigma da exceção

Segundo Agamben, os termos ditadura e estado de sítio estão desaparecendo e sendo paulatinamente substituídos pelo termo "Estado de exceção". Tal fato é importante para o italiano, pois a substituição desses termos por Estado de exceção torna mais condizente a interpretação epistemológica do fenômeno da exceção.

Como pudemos observar no capítulo anterior, o objetivo de Schmitt com as suas obras *A ditadura* e *Teologia política* foi tornar possível a articulação entre Estado de exceção (lembremos que aqui Schmitt utiliza a ditadura atribuindo um significado análogo ao do Estado de exceção) e ordem jurídica. Entretanto, a tentativa de Schmitt se revela numa tarefa paradoxal, pois deseja inscrever no direito algo que é essencialmente exterior a ele. Também não podemos esquecer que o resultado substancial da obra *A ditadura* foi o estabelecimento da distinção entre ditadura comissária e ditadura soberana que acabou por influenciar diversos autores, tornando a discussão possível e acessível ao tratamento da ciência do direito. A tarefa de Schmitt consistia em denunciar a confusão e a combinação de duas ditaduras. Porém,

> nem a teoria e a prática leninistas da ditadura do proletariado nem a progressiva exacerbação do uso do estado de exceção na República de Weimar eram figuras da velha ditadura comissária, e, sim, algo de novo e mais radical que ameaçava pôr em questão a própria consistência da ordem jurídico-política, cuja relação com o direito precisava, para ele, ser salva a qualquer preço. (AGAMBEN, 2004, p. 56)

Já na *Teologia política*, o operador do Estado de exceção na ordem jurídica surge da distinção entre a norma e a decisão. É fundamental observar na doutrina da soberania schmittiana que

> o soberano, que pode decidir sobre o estado de exceção, garante sua ancoragem na ordem jurídica. Mas, enquanto a decisão diz respeito aqui à própria anulação da norma, enquanto, pois, o estado de exceção representa a inclusão e a captura de um espaço que não está fora nem dentro (o que corresponde à norma anulada e suspensa), "o soberano está fora [*steht ausserhalb*] da ordem jurídica normalmente válida e, entretanto, pertence [*gehört*] a ela, porque é responsável pela decisão quanto à possibilidade da suspensão *in totto* da constituição" (AGAMBEN, 2004, p. 56-57)

Desse modo, Schmitt revela uma existência capaz de ser circunscrita dentro e fora, ao mesmo tempo, do direito. Agamben reforça que tal estrutura só é possível "[...] porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oximoro *êxtase-pertencimento*." (2004, p. 57). Além disso, a estrutura revela a necessidade da criação de uma zona de anomia para tornar possível a efetivação de uma volta ao estado de normalidade. Durante esse período de anomia a norma permanece em vigor, porém não se aplica, ou seja, ela não possui força suficiente para ser aplicada no momento da crise. Por outro lado, os atos

do executivo que não possuem valor de lei adquirem a força de lei. Por esse motivo, Agamben pode afirmar que

> no caso extremo, pois, a "força-de-lei" flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana). O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força-de-lei [no texto original Agamben marca a palavra lei com um "x", no sentido de anulação]. Tal força-de-lei [palavra lei marcada com "x"], em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *fictio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia. Como se pode pensar tal elemento "místico" e de que modo ele age no estado de exceção é o problema que se deve tentar esclarecer. (2004, p. 61)

Desse modo, Agamben avança estabelecendo que o Estado de exceção deve ser interpretado como

> [...] a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força de lei realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a consequente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real. (2004, p. 63)

No antigo direito romano existia um instituto que pode ser considerado o arquétipo do atual modelo do Estado de exceção, trata-se do *iustitium*[66]. Segundo o pensador italiano, o *iustitium* possui a capacidade de permitir observar o Estado de exceção em sua forma paradigmática.

> O termo *iustitium* — construído exatamente como *solstitium* — significa literalmente "interrupção, suspensão do direito": *quando ius stat* — explicam etimologicamente os gramáticos — *sicut solstitium dicitur* (*iustitium* se diz quando o direito para, como [o sol no] solstício); ou, no dizer de Aulo Gellio, *iuris quasi interstitio quœdam et cessatio* (quase um intervalo e uma espécie de cessação do direito). Implicava, pois, uma suspensão não apenas da administração da justiça, mas do direito enquanto tal. (AGAMBEN, 2004, p. 68)

[66] Uma das críticas levantadas por Agamben acerca dos estudiosos modernos é o fato das análises sobre o instituto do *iustitium* sempre suscitam o problema do luto. "[...] é significativo que, após o debate suscitado pelas monografias de Nissen e Middel, os estudiosos modernos não tenham dado atenção ao problema do iustitium enquanto estado de exceção e se tenham concentrado unicamente no *iustitium* como luto público." (AGAMBEN, 2004, p. 101). O italiano desenvolve sua crítica no capítulo cinco denominado *festa, luto, anomia* de sua obra *Estado de exceção*.

Conforme relata Agamben, quando a República Romana se encontrava em alguma situação de perigo o senado emitia um *senatus consultum ultimum* com o objetivo de pedir aos cônsules, os pretores, a plebe e aos cidadãos que realizassem qualquer medida que fosse necessária para a proteção do Estado. O *senatus consultum* decretava o *tumultus*, ou seja, a situação de emergência. Esse, por sua vez, dava lugar à proclamação de um *iustitium* (Cf. AGAMBEN, 2004). É por meio do *tumultus,* "termo [que] pode designar, em outros casos, a desordem que se segue a uma insurreição interna ou a uma guerra civil." (AGAMBEN, 2004, p. 68-69), que o Estado de exceção pode surgir. Como já sabemos, uma teoria do Estado de exceção se encontra ausente no direito público e isso criou dificuldades para os romanos. Geralmente, quando enfrentavam o problema da necessidade, referiam-se a ele como um direito de legítima defesa que poderia ser utilizado tanto pelo cidadão quanto pelo Estado.

Agamben utiliza as reflexões realizadas por Mommsen[67], em sua obra *Römisches Staatsrecht*, para demonstrar algumas incoerências e dificuldades na possibilidade da apresentação teórica do Estado de exceção do jurista.

> Primeiramente, ele não examina o *iustitium* — de cuja contigüidade com o senatus-consulto último está perfeitamente consciente — na seção dedicada ao estado de necessidade (ibidem, p. 687-97) e, sim, na que trata do direito de veto dos magistrados (ibidem, p. 250 ss.). Por outro lado, ainda que se dê conta de que o senatus-consulto último se refere essencialmente à guerra civil (é por meio dele que "é proclamada a guerra civil" [ibidem, p. 693]) e não ignore que a forma do recrutamento é diferente em cada caso (ibidem, p. 695), ele não parece distinguir entre *tumultus* e direito de guerra (*Kriegsrecht*). No último volume do *Staatsrecht*, define o senatus-consulto último como uma "quase-ditadura", introduzida no sistema constitucional no tempo dos Gracos; e acrescenta que, "no último século da República, a prerrogativa do Senado de exercer sobre os cidadãos um direito de guerra nunca foi seriamente contestada" (ibidem, vol. 3, p. 1243). Mas a imagem de uma "quase ditadura", que será retomada por Plaumann, é enganosa, porque não só não se tem aqui nenhuma criação de uma nova magistratura, mas, ao contrário, todo cidadão parece investido de um *imperium* flutuante e anômalo que não se deixa definir nos termos do ordenamento normal. (AGAMBEN, 2004, p. 70)

A grande contribuição de Mommsen para o debate é a percepção de que os poderes que são exercidos nessa forma de governo excedem em muito os direitos constitucionais e que por esse motivo não devem ser examinados a partir de um ponto de

[67] Trata-se de Christian Matthias Theodor Mommsen, importante historiador alemão do século XIX e XX e considerado um dos maiores especialistas em história da antiguidade, sobretudo com temas relacionados à história de Roma. Ver: *Theodor Mommsen* in Infopédia [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2021. Disponível na Internet: https://www.infopedia.pt/$theodor-mommsen Acesso em 06 abr. 2021.

vista meramente jurídico ou formal, pois a análise jurídico-formal não consegue dar conta do problema. Mommsen aproximou-se o máximo que conseguiu de uma teoria do Estado de exceção, porém, como destaca Agamben, não obteve êxito.

Somente em 1877, com Adolphe Nissen[68], houve uma aproximação maior do significado e das implicações do termo *iustitium*. Segundo o filósofo italiano, Nissen foi capaz de observar que o termo tratava

> [...] sobretudo, diante de uma situação de exceção, de pôr de lado as obrigações impostas pela lei à ação dos magistrados (em particular, a interdição determinada pela *Lex Sempronia* de condenar à morte um cidadão romano *iniussu populi*). *Stillstand des Rechts*, "interrupção e suspensão do direito", é a fórmula que, segundo Nissen, traduz literalmente e define o termo *iustitium*. O *iustitium* "suspende o direito e, a partir disso, todas as prescrições jurídicas são postas de lado. Nenhum cidadão romano, seja ele magistrado ou um simples particular, agora tem poderes ou deveres" (ibidem, p. 105). (2004, p. 72)

A declaração do *iustitium* revelava, para Nissen, que o direito já não se encontrava capaz de realizar a tarefa que lhe foi designada, ou seja, garantir o bem comum. Desse modo, Agamben afirma que

> na perspectiva do estado de necessidade (*Notfall*), Nissen pode, então, interpretar o *senatus consultum ultimum*, a declaração de *tumultus* e o *iustitium* como sistematicamente ligados. O *consultum* pressupõe o *tumultus* e o *tumultus* é a única causa do *iustitium*. Essas categorias não pertencem à esfera do direito penal, mas à do direito constitucional e designam "a cesura por meio da qual se decide constitucionalmente o caráter admissível de medidas excepcionais [*Ausnahmemassregeln*]" (Nissen, 1877, p. 76). (2004, p. 73)

O ponto que Agamben deseja chamar nossa atenção é que o *senatus consultum ultimum* e o *iustitium* representam o limite da ordem constitucional romana. O *ultimum* do *senatus consultum* significa a existência de um cenário de extrema necessidade da tomada de decisão, significa a impossibilidade de recuar restando apenas a possibilidade de uma solução para a satisfação da situação da situação de crise, o *iustitium*. Desse modo, *iustitium* revela, para Agamben, que todos os teóricos que se dedicaram a pensar ou tentaram construir uma teoria do Estado de exceção a partir da ditadura ocorreram em erro, pois o *iustitium* - e não a ditadura - é o paradigma que permite compreender o Estado de exceção.

[68] Professor da Universidade de Estrasburgo. Agamben, em *Estado de exceção*, realiza comentários sobre sua monografia acerca do *iustitium*.

> Antes de tudo, o *iustitium*, enquanto efetua uma interrupção e uma suspensão de toda ordem jurídica, não pode ser interpretado segundo o paradigma da ditadura. Na constituição romana, o ditador era uma figura específica de magistrado escolhido pelos cônsules, cujo *imperium*, extremamente amplo, era conferido por uma *lex curiata* que definia seus objetivos. No *iustitium*, ao contrário (mesmo quando declarado por um ditador no cargo), não existe criação de nenhuma nova magistratura; o poder ilimitado de que gozam de fato *iusticio indicto* os magistrados existentes resulta não da atribuição de um *imperium* ditatorial, mas da suspensão das leis que tolhiam sua ação. Tanto Mommsen quanto Plaumann (1913) estão perfeitamente conscientes disso e, por esse motivo, falam não de ditadura, mas de "quase ditadura"; entretanto, o "quase" não só não elimina de modo algum o equívoco, como também contribui para orientar a interpretação do instituto segundo um paradigma claramente errôneo. Isso vale na mesma medida para o estado de exceção moderno. O fato de haver confundido estado de exceção e ditadura é o limite que impediu Schmitt, em 1921, bem como Rossiter e Friedrich depois da Segunda Guerra Mundial, de resolver as aporias do estado de exceção. Em ambos os casos, o erro era interessado, dado que, com certeza, era mais fácil justificar juridicamente o estado de exceção inscrevendo-o na tradição prestigiosa da ditadura romana do que restituindo-o ao seu autêntico, porém mais obscuro, paradigma genealógico no direito romano: o *iustitium*. Nessa perspectiva, o estado de exceção não se define, segundo o modelo ditatorial, como uma plenitude de poderes, um estado pleromatico do direito, mas, sim, como um estado kenomatico, um vazio e uma interrupção do direito. (2004, p. 74-75)

Assim, a ditadura não deve ser compreendida como paradigma da exceção pelo fato de que em sua origem, essencialmente em Roma, possuía a tarefa de completar uma lacuna na gestão de acontecimentos em que não havia normas *a priori*. Nesse sentido, a ditadura possuía como função a mera administração da desordem. Romandini nos destaca em seu artigo, *Do homo sacer ao iustitium: deslocamentos na interpretação do direito romano na filosofia de Giorgio Agamben*, que a ditadura serve mais para compreender a genealogia da governamentalidade de Foucault do que propriamente o Estado de exceção pensado por Agamben. Por isso, é o *iustitium*, declarado por meio de uma *senatus consultum ultimum*, do direito romano, e não a ditadura o paradigma que pode nos auxiliar na compreensão do Estado de exceção[69]. Entretanto, não só o *iustitium* era uma medida de exceção, existiam outras como "*saga sumere, evocatio, crimen maiestatis* e a declaração de *hostis publicus*." (ROMANI, 2013, p. 250). Mas apenas o *iustitium* representa de fato, para Agamben, o paradigma da exceção, pois "o *iustitium* não é equiparável à ditadura, posto que esta funciona [...] dentro do esquema do direito, enquanto o primeiro instituto pressupõe o caráter absoluto da anomia e uma suspensão da ordem jurídica *in toto*." (ROMANI, 2013, p. 252). Se observamos atentamente

[69] Romandini também nos revela que: "Este ponto, nem sempre claramente assinalado pelos pesquisadores modernos, havia sido perfeitamente compreendido por Maquiavel, que em seus Discursos evocou a diferença entre a ditadura e a medida conhecida como senatus consultum ultimum" (2013, p. 250)

perceberemos que "o *iustitium*, [...] salvo alguns casos especiais, supõe uma dissolução da ordem normativa para castigar o inimigo público e, portanto, é solidário com a excepcionalidade como motor oculto da maquinaria jurídica." (ROMANI, 2013, p. 254).

Essa distinção entre *iustitium* e ditadura é fundamental para o pensamento de Agamben, pois revela que a oposição democracia/ditadura que existe na modernidade é enganosa e não permite uma compreensão fiel do cenário político. Nesse sentido, o filósofo afirma que nem Hitler e nem Mussolini podem ser classificados como ditadores[70].

> Mussolini era o chefe do governo, legalmente investido no cargo pelo rei, assim como Hitler era o chanceler do Reich, nomeado pelo legítimo presidente do Reich. O que caracteriza tanto o regime fascista quanto o nazista é, como se sabe, o fato de terem deixado subsistir as constituições vigentes (a constituição Albertina e a constituição de Weimar, respectivamente), fazendo acompanhar — segundo um paradigma que foi sutilmente definido como "Estado dual" — a constituição legal de uma segunda estrutura, amiúde não formalizada juridicamente, que podia existir ao lado da outra graças ao estado de exceção. (2004, p. 75-76)

O termo ditadura seria incompatível para representar e servir de entendimento para as atuais formas de governo, porém o *iustitium* possui a capacidade de revelar a sua verdadeira natureza. Ele revela a possibilidade da produção de um vazio jurídico no qual "os atos cometidos durante o *iustitium* são radicalmente subtraídos a toda determinação jurídica" (AGAMBEN, 2004, p. 78). Nesse sentido, aquele que comete algum ato ilícito ou transgride alguma lei não comete nenhum ato passível de ser punido pelo direito, pois o que existe é um estado de anomia.

> Caso se quisesse, a qualquer preço, dar um nome a uma ação realizada em condições de anomia, seria possível dizer que aquele que age durante o *iustitium* não executa nem transgride, mas *inexecuta* o direito. Nesse sentido, suas ações são meros fatos cuja apreciação, uma vez caduco o *iustitium*, dependerá das circunstâncias; mas, durante o *iustitium*, não são absolutamente passíveis de decisão e a definição de sua natureza — executiva ou transgressiva e, no limite, humana, bestial ou divina — está fora do âmbito do direito. (AGAMBEN, 2004, p. 78)

O relevante para Agamben é observar o fato de que antes mesmo de surgir como a forma moderna de uma decisão acerca da necessidade ou da emergência, "a relação

[70] Agamben afirma que "ainda que Mussolini e Hitler estivessem investidos, respectivamente, do cargo de chefe de governo e do cargo de chanceler do Reich, como Augusto estava investido do *imperium consolare* o da *potestas tribunicia*. As qualidades de *Duce* e de *Führer* estão ligadas diretamente à pessoa física e pertencem à tradição biopolítica da *auctoritas* e não à tradição jurídica da *potestas*. (2004, p. 127)

entre soberania e estado de exceção apresenta-se sob a forma de uma identidade entre soberano e anomia. O soberano, enquanto uma lei viva, é intimamente *anomos*." (2004, p. 107)

Preliminarmente podemos estabelecer as seguintes conclusões acerca do Estado de exceção: a primeira, e talvez mais importante, é o fato de que o Estado de exceção não é uma ditadura, mas sim uma zona de anomia em que são apagadas todas as determinações jurídicas. Desse modo, Agamben afirma que são falsas todas as doutrinas da necessidade que desejam vincular Estado de exceção e Estado de direito, assim como as doutrinas, que encontram em Schmitt o seu principal expoente, que buscam inscrever a exceção no contexto jurídico a partir da divisão entre normas de direito e normas de realização de direito; a segunda conclusão que também pode ser estabelecida é que esse espaço de anomia que surge no direito é essencial para ordem jurídica, permitindo que o filósofo italiano possa asseverar que de um lado "o vazio jurídico de que se trata no estado de exceção parece absolutamente impensável pelo direito; por outro lado, esse impensável se reveste, para a ordem jurídica, de uma relevância estratégica decisiva e que, de modo algum, se pode deixar escapar." (AGAMBEN, 2004, p. 79); como terceira conclusão podemos afirmar que o *iustitium* revela a existência de um não-lugar dos atos cometidos nesse período, pois na medida que não é possível cometer formalmente atos transgressivos, executivos e nem legislativos, o direito não encontra algo para se referir[71]. Desse modo, a natureza dos atos escapa a qualquer definição jurídica-normativa; Na quarta e última conclusão podemos afirmar, junto com Agamben, que esse espaço de anomia, esse não-lugar, produz a ideia de uma força-de-lei (na qual a palavra lei é marcada com "x", no sentido de anulação).

> como se a suspensão da lei liberasse uma força ou um elemento místico, uma espécie de mana jurídico (a expressão é usada por Wagenvoort para definir a *auctoritatis* romana [Wagenvoort, 1947, p. 106]), de que tanto o poder quanto seus adversários, tanto o poder constituído quanto o poder constituinte tentam apropriar-se. A força de lei [na qual a palavra lei é marcada com "x", no sentido de anulação] separada da lei, o *imperium* flutuante, a vigência sem aplicação e, de modo mais geral, a idéia de uma espécie de "grau zero" da lei, são algumas das tantas ficções por meio das quais o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele. (2004, p. 79-80)

[71] Por isso que o caso de Eichmann - que afirmava seguir as ordens do Fuhrer, pois o Fuhrer era a lei - e dos demais julgados por crimes cometidos durante a vigência do Estado de exceção chamam tanta a atenção. Tais julgamentos revelam a fissura existente no direito. Ver: ARENDT, Hannah. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.

4.3 A exceção e a vida

Como podemos observar ao longo de nossas análises, a exceção revela um paradoxo que necessita de atenção e que explica o seu próprio funcionamento.

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

Nesse sentido, o que caracteriza cada vez mais o ordenamento jurídico-político é uma estrutura de inclusão que, ao mesmo tempo, exclui a vida. É importante notar que "não é a exceção que subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente desse modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela" (AGAMBEN, 2010, p. 25). Assim o Estado de exceção se apresenta como um limiar entre a situação normal e o caos a partir do qual será possível dar validade ao ordenamento jurídico e ao gerenciamento das vidas que ocupam tal espaço. Por isso Agamben afirma que "na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor" (2010, p. 25). Além disso, na sua forma arquetípica "o Estado de exceção é [...] o princípio de toda legalização jurídica, posto que somente ele abre o espaço em que a fixação de um certo ordenamento e um determinado território se torna pela primeira vez possível" (2010, p. 26). Entretanto, o Estado de exceção em si é ilocalizável[72].

[72] Mesmo que, como relata o próprio Agamben, de tempos em tempos possamos atribuir-lhe limites espaço-temporais definidos. Assim o filósofo afirma que: "O nexo entre localização (*Ortung*) e ordenamento (*Ordnung*), que constitui o '*nómos* da terra' (Schmitt, 1974, p. 70) é, portanto, ainda mais complexo do que Schmitt o descreve e contém em seu interior uma ambiguidade fundamental, uma zona ilocalizável de indiferença ou de exceção que, em última análise, acaba necessariamente por agir contra ele como um princípio de deslocamento infinito. Uma das teses da presente investigação é a de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra. Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração. Não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*. Isto mostra-se, ademais, no fato de que enquanto o direito carcerário não está fora do ordenamento normal, mas constitui apenas um âmbito particular do direito penal, a constelação jurídica que orienta o campo é [...] a lei marcial ou o estado de sítio. Por isto não é possível inscrever a análise do campo na trilha aberta pelos trabalhos de Foucault, da *História da loucura* a *Vigiar e punir*. O campo, como espaço absoluto de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão. E é este espaço de exceção, no qual o nexo entre localização e

Agamben compreende a exceção como a forma originária do direito, por isso ele defende que a

> estrutura "soberana" da lei, o seu particular e original "vigor" tem a forma de um estado de exceção, em que fato e direito são indistinguíveis (e devem, todavia, ser decididos). A vida, que está assim *ob-ligata*, implicada na esfera do direito pode sê-lo, em última instância, somente através da pressuposição da sua exclusão inclusiva, somente em uma *exceptio*. Existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, e este limiar é o lugar da soberania. A afirmação segundo a qual "a regra vive somente da exceção" deve ser tomada, portanto, ao pé da letra. O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio:* ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta. Neste sentido verdadeiramente o direito "não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser é a própria vida dos homens".(2010, p. 33-34)

Essa relação do direito com a vida se dá a partir de uma relação de *bando*, na qual aquele que foi banido não se encontra, necessariamente, posto fora da lei, mas sim abandonado por ela numa relação exclusiva-inclusiva.

> Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, *in bando, a bandono* significam 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*). (AGAMBEN, 2010, p. 35)

Desse modo, é possível afirmar que "a relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono. A potência insuperável do *nómos*, a sua originária 'força de lei', é que ele mantém a vida em seu bando abandonando-a." (AGAMBEN, 2010, p. 35). Agamben acata a sugestão de Jean-Luc Nancy nomeando essa relação de *bando* e revela que tal relação possui a capacidade de desvelar o fato de que o soberano ocupa um espaço limiar em que a violência pode se transformar em direito e o direito pode se transformar em violência. Além disso,

> o que ocorreu e ainda está ocorrendo sob nossos olhos é que o espaço "juridicamente vazio" do estado de exceção (em que a lei vigora na figura — ou seja, etimologicamente, na *ficção* — da sua dissolução, e no qual podia, portanto, acontecer tudo aquilo que o soberano julgava de fato necessário) irrompeu de seus confins espaço temporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal, no qual tudo se torna assim novamente possível. (AGAMBEN, 2010, p. 44)

---

ordenamento é definitivamente rompido, que determinou a crise do velho '*nómos* da terra'." (2010, p. 26-27)

Nesse cenário, os homens de hoje vivem numa relação radical de vigência sem significado, ou seja, a lei vigora, porém não significa, não possuem um sentido de ser. “Por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como ‘ponto zero’ do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono.” (AGAMBEN, 2010, p. 57). Viver em um local no qual a lei vigora sem significar assemelha-se à viver num Estado de exceção no qual “o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as consequências mais extremas.” (AGAMBEN, 2010, p. 58). Desse modo, precisamos compreender que:

> a soberania é, de fato, precisamente esta “lei além da lei à qual somos abandonados”, ou seja, o poder autopressuponente do *nómos*, e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda idéia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo *bando*. 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)

É nesse sentido que Agamben desenvolve a investigação proposta por Benjamin em seu ensaio de 1921. Ao analisar a exceção, tanto Benjamin (vida nua) quanto Schmitt (vida efetiva) chamam a atenção para a relação íntima entre vida e soberania. Seguindo a sugestão de Benjamin acerca da necessidade da investigação do caráter de sacralidade da vida, Agamben encontrou no *homo sacer* um importante paradigma para compreensão do vivente na condição de habitante do Estado de exceção. Passemos, então, para caracterização dessa emblemática figura.

4.3.1 O soberano e a vida nua: ou da busca da origem do dogma da sacralidade da vida.

Agamben encontra no verbete *sacer mons* do tratado *Sobre o significado das palavras* de Festo, a figura que pela primeira vez liga o caráter da sacralidade com a vida humana, o *homo sacer*. Segundo o italiano, Festos afirma que:

> *At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur*; nam lege tribunicia prima cavetur “si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit”.

> Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.[73] (2010, grifo nosso, p. 74)

Como podemos observar a definição apresentada por Festos revela traços contraditórios que colocam a interpretação do seu significado numa tarefa complicada, "porque, enquanto sanciona a sacralidade de uma pessoa, autoriza a sua morte" (AGAMBEN, 2010, p. 74). Além disso, a contradição é acentuada pelo fato de que aquele considerado *sacer* podia ser morto impunemente, porém não poderia ser levado à morte por meio das formas sancionadas pelo rito. Assim, o caráter de sacro, a sacralidade do homem sacro, surge como um ponto problemático. Agamben nos demonstra que a dificuldade de compreendermos os significados dessa figura é a chamada ambivalência do sacro. Tal ambivalência é um problema que causa perplexidade até mesmo nos autores que se dedicaram a pensar o Estado. Nesse panorama, o filósofo italiano destaca duas grandes correntes:

> aqui o campo é dividido entre aqueles (como Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson) que vêem na *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual o direito religioso e o penal não eram ainda distintos, e a condenação à morte se apresentava como um sacrifício à divindade, e aqueles (como Kerényi e Fowler) que reconhecem nessa figura arquetípica do sacro a consagração aos deuses ínferos, análoga, na sua ambiguidade, à noção etnológica de tabu: augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror. Se os primeiros conseguem prestar contas do *impune occidi* (como o faz, por exemplo, Mommsen, nos termos de uma execução popular ou vicária de uma condenação à morte), eles não podem, porém, explicar de modo convincente o veto de sacrifício; inversamente, na perspectiva dos segundos, se o *neque fas est eum immolari* resulta compreensível ("*o homo sacer*" — escreve Kerényi — "não pode ser objeto de sacrifício, de um *sacrificium*, por nenhuma outra razão além desta, muito simples: aquilo que é *sacer* já está sob posse dos deuses, e é originariamente e de modo particular propriedade dos deuses ínferos, portanto não há necessidade de torná-lo tal com uma nova ação": Kerényi, 1951, p. 76), não se entende, porém, de modo algum, por que o *homo sacer* possa ser morto por qualquer um sem que se manche de sacrilégio (daí a incongruente explicação de Macróbio, segundo a qual, visto que as almas dos *homines sacri* eram *diis dehitae*, procurava-se mandá-las ao céu o mais rápido possível). (2010, p. 75-76)

Como observamos, nenhuma das duas correntes conseguem explicar de modo satisfatório a especificidade do *homo sacer*, a impunibilidade de sua morte e o veto de sacrifício. Ele revela uma figura que existe no cruzamento entre a matabilidade e a

[73] *Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio*; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que "se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida''. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro. (2010, grifo nosso, p. 74)

"insacrificabilidade", ou seja, uma figura que habita fora tanto do direito dos homens quanto do direito divino. Trata-se de um conceito limite do ordenamento romano que, como afirma Agamben, dificilmente pode ser explicado enquanto permanecer ligado às interpretações do interior do *ius humanum* e do *ius divinum*. Uma verdadeira busca pelo sentido do *homo sacer* deve visar uma investigação que interrogue o sentido da *sacratio*.

Agamben recorre a William Robertson Smith[74], e as suas análises acerca da noção de santidade e impuridade desenvolvidas em sua obra *Lectures on the religion of the semites*, afirmando que, segundo o teólogo, tais conceitos se tocam frequentemente. Além disso, o filósofo italiano também revela que é significativo o fato de Smith, dentre as atestações de ambiguidade do sacro, elencar e destacar o *bando*. Segundo Agamben, Smith afirma que

> uma outra notável usança hebraica é o *bando* (*berem*), com o qual um pecador ímpio, ou então inimigos da comunidade e do seu Deus, eram votados a uma total destruição. O *bando* é uma forma de consagração à divindade, e é por isto que o verbo "banir" é às vezes vertido como "consagrar" (Miq. 4.13) ou "votar" (Lev. 27.28). Nos tempos mais antigos do Hebraísmo, ele implicava, porém, a completa destruição não somente da pessoa, mas de suas propriedades [...] somente os metais, depois de terem sido fundidos ao fogo, podiam ser incorporados no tesouro do santuário (Jos. 6.24). Mesmo o bestiame não era sacrificado, mas simplesmente morto, e a cidade consagrada não devia ser reconstruída (Dt. 13.16; Josh. 6.26). Um tal *bando* é um tabu, tornado efetivo pelo temor de penas sobrenaturais (Rs., 16.34) e, como no tabu, o perigo nele implícito era contagioso (Dt. 7.26); quem porta à sua casa uma coisa consagrada incorre no mesmo *bando*. (Ibidem. p. 453-454) A análise do *bando* — assemelhado ao tabu — é desde o início determinante na gênese da doutrina da ambigüidade do sacro: a ambigüidade do primeiro, que exclui incluindo, implica aquela do segundo. (2010, p. 78-79)

No caso do *homo sacer* "uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina" (AGAMBEN, 2010, p.83) e seu corpo é exposto a licitude da matança, por isso "a *sacratio* configura uma dupla exceção tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto no âmbito religiosos quanto do profano" (AGAMBEN, 2010, p. 84). Essa estrutura dupla da exceção se apresenta como uma analogia com a estrutura do Estado de exceção. Desse modo,

> assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra*. (AGAMBEN, 2010, p. 84)

[74] Teólogo escocês, estudiosos do Antigo Testamento, do século XIX.

Nesse sentido, as pesquisas realizadas por Fowler são essenciais para compreensão desse cenário no qual a vida tornada sacra se apresenta como algo insacrificável, porém matável sem que se cometa algum crime. Segundo William Warde Fowler, em sua obra *The original meaning of the word sacer*[75], "na lei religiosa romana a palavra sacer indicava que o objeto ao qual era aplicada pertencia a uma divindade, tirada da religião do *profanum* pela ação do Estado e passada àquela do *sacrum*". (2017, p.5). Utilizando o jurista Aelius Gallus, Fowler defende que

> era sagrado (*sacrum*) tudo aquilo que foi consagrado por procedimento do, ou instituído pelo Estado (*instituto civitatis*, isto é, pela comunidade dos cidadãos), seja um templo, um altar, uma estátua, um lugar, dinheiro ou qualquer coisa que fosse dedicada e consagrada aos deuses: porém, aquilo que fosse privado de sua causa (razão) religiosa ou das coisas dedicadas ao deus, isso os pontífices Romanos não consideravam sagrado. (2017, p. 5)[76]

Na interpretação de Fowler fica claro que o Estado havia se apropriado da palavra *sacer* e lhe dado um significado definido num período em que já existiam templos nos quais as divindades adoradas podiam habitar e fazer uso de posses e de propriedades que foram transferidas a elas pelo próprio Estado com o objetivo de prestar uma homenagem ou diminuir a sua ira. O historiador inglês postula que a palavra *sacer* deve ter desenvolvido seu significado técnico durante o chamado período régio de Roma, "entre a inclusão do [monte] Quirinal à cidade das quatro regiões e a construção do templo de Diana no [monte] Aventino" (FOWLER, 2017, p. 6). Entretanto, destaca o inglês, o sentido mais antigo de *sacer* esteja indicado em uma passagem de Macrobius na qual é autorizado a morte do homem sacro, na qual podemos ler:

> [...] não é impróprio tratar acerca da condição daqueles homens que passaram a ser consagrados a deuses específicos de acordo com as leis, pois não ignoro que possa parecer espantoso que, uma vez que é crime digno de morte violar quaisquer lugares sagrados, a lei determina matar o homem *sacrum*. (FOWLER, 2017, p. 6)[77]

---

[75] Recentemente traduzida para o portugues. Ver: FOWLER, William Warde. O significado original da palavra sacer. Trad. Leandro Ayres França e Arthur Beltrão Telló. - Porto Alegre: RS. Café e Fúria, 2017.

[76] Na citação original em latim podemos ler: "Gallus Aelius ait sacrum esse quodcunque more atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis sive ara sive signum sive locus sive pecunia sive quid aliud quod dis dedicatum atque consecratum sit: quod autem privati suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum" (FOWLER, 2017, p. 5)

[77] Na citação original em latim podemos ler:"Hoc loco non alienum videtur de condicione eorum hominum referre quos leges sacros esse certis dis iubent, quia non ignoro quibusdam mirum videri quod, cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi". (FOWLER, 2017, p. 6). Em uma nota os tradutores para o portugues do texto de Fowler nos esclarecem acerca de uma ambiguidade do termo *hominem sacrum* no texto de Macrobius. Leandro Ayres França e Arthur e Beltrão Telló nos afirmam que: "Nesta passagem, há ambiguidade do significado de hominem sacrum quanto a duas interpretações

O que chama atenção de Fowler, assim como a de Agamben, é o fato de existir uma confusão entre os romanos acerca da impunidade do assassino do *homo sacer*. Essa confusão se dava pelo motivo de compreender a palavra *sacer* no sentido atribuído por Aelius Gallus, ou seja, "uma coisa que era *sacrum* era conhecida por todos como a propriedade de uma divindade, e violá-la era *nefas*, um crime fatal." (FOWLER, 2017, p. 7). Porém, estava aqui uma figura nomeada *sacer* e passível de ser violada por qualquer um sem sofrer nenhuma sanção. Fowler ressalta que muito provavelmente o termo *sacer* foi utilizado, nesse contexto, em um sentido excepcional e muito antigo,

> pois ninguém negará que o *homo sacer* é a sobrevivência, em uma época primitiva, de uma lei civil e religiosa altamente desenvolvida. *Sacer esto* é, de fato, uma maldição; e o *homo sacer* sobre quem recai essa maldição é um proscrito, um homem banido, tabuizado, perigoso. Podemos compará-lo com o proscrito semítico primitivo descrito por Robertson Smith, em um apêndice ao seu *Religion of the Semites*. Ele tem demonstrado que a coisa "sagrada" não é, originalmente, algo tornado a propriedade de um deus, mas algo simplesmente tabuizado por razão qualquer, sem referência a deuses ou espíritos. Então, ele continua: "Intimamente aliado a essa maldição é o banimento pelo qual pecadores ou inimigos ímpios (...) eram devotados. O banimento é uma forma de devoção a uma divindade, e banir é, por vezes, transcrito como 'consagrar' no A.T. [Antigo Testamento]" Assim, também o *homo sacer*, podemos supor, era amaldiçoado e consagrado ao mesmo tempo. Ele é, portanto, *sacer*, não no sentido apropriado pelos legisladores do *ius divinum*, de coisas transferidas a uma divindade a fim de satisfazê-la ou glorificá-la, mas no sentido mais primitivo de "amaldiçoado e deixado a uma divindade para se vingar, se ela assim ficar satisfeita". E, como ele não era – em qualquer sentido verdadeiro – a propriedade do deus, ou valorizado por este como tal, como objetos considerados sacra de acordo com a lei religiosa, qualquer um que o condenasse à morte não estaria cometendo o que era *nefas*. (2017, p. 7-8)

Tal passagem é significativa para compreender a condição do *homo sacer*. Ele é uma criatura *amaldiçoada* e *consagrada, ao mesmo tempo,* que foi banida da esfera dos homens e abandonado aos deuses para que estes pudessem escolher a sua punição[78]. Fowler também nos lembra que outro sentido essencial do caráter do *homo sacer* era o fato de ser declarado *sacer* pela comunidade ou pelas autoridades e não por um ritual de acordo com o *ius divinum*

diferentes: seria o hominem sacrum aquele que violou o espaço sagrado e, portanto, um homem sacrílego, ou seria ele justamente o homem já consagrado a um deus específico por disposição do Estado? A sequência do texto de Fowler aponta para a primeira interpretação." (FOWLER, 2017, p. 15)

[78] Embora os deuses pudessem escolher sua punição, isso não significava que aquele decretado *sacer* estava sob o *ius divinum*. O *sacer* se encontrava numa situação de abandono das duas esferas (*ius divinum* e *ius humanum*), porém, como a sua relação com o direito é uma relação de *bando*, ou seja, sua vida se encontrava numa relação de exclusão inclusiva com o direito, era comumente aceito abandonar o *sacer* para que houvesse a realização do desejo dos deuses.

> [...] seu abate, em qualquer forma que pudesse ocorrer, não pareceria ter qualquer coisa a ver com sua passagem do *profanum* ao *sacrum*. Novamente, todo sacrifício no altar era acompanhado de prece, tal como Plinius expressamente nos conta (N. H. xxviii. 10), e a linguagem das preces mais antigas torna claro a crença de que a divindade era glorificada ou fortalecida pelo processo (por exemplo, *maete his suovetaurilibus esto*); mas, no caso do *homo sacer*, uma tal ideia era inconcebível. Em suma, quem quer que, cuidadosamente, percorra o ritual de altar verá que ele é, em todos os pontos, inteiramente inaplicável ao *homo sacer*. (2017, p. 8-9)

Isso parece explicar a passagem de Festos citada por Agamben no início desse tópico: "*at homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur*" (2010, p. 74)[79]. Assim jamais o *homo sacer* poderia ser levado à morte por meio do rito *sacrum*. Nesse sentido, o artigo de Strachan-Davidson, *Problems of the roman criminal law,* é revelador a nos informar que a figura do *homo sacer* não era compreendido como uma espécie de transgressor comum, mas era interpretado a partir da natureza do crime que foi realizado por ele. Seu crime ofende tanto a sociedade que a ele não era permitido expiar a culpa através de algum castigo ou de algum sacrifício. O *ius humanum* não lhe punia com medo de que o ato da punição não conseguisse alcançar a justiça merecida e assim manchasse a imagem daqueles, ou da instituição, que lhe aplicaria tal pena. Desse modo, o *homo sacer* se apresenta como aquele que deve ser afastado e evitado por todos sob o perigo de sua culpa produzir uma espécie de contágio aos que se aproximam.

Huguette Fugier, em seu artigo *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine,* nos relata os delitos que aplicam a pena da *sacratio*. Segundo Fugier, era decretado *sacer* aquele que cometesse um crime de violação da *patria potesta*, quando por exemplo um filho atenta contra o pai. Também poderia ser considerado *sacer* o homem que repudiava a sua esposa, além daqueles que realizassem alguma traição às leis de Rômulo[80]. A pena da *sacratio* poderia ser aplicada até mesmo naquilo que é configurado como crime de violação de limites da ordem territorial urbana, como por

[79] "Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio" (AGAMBEN, 2010, p. 74). Leandro Ayres França e Arthur e Beltrão Telló, diferente de Agamben, preferem traduzir a passagem da seguinte forma: "O homem sacer é aquele que o povo julgou por malefício (isto é, culpado): não é legítimo (ou seja, não é legal) sacrificá-lo; mas quem o matar não será condenado por parricídio". (FOWLER, 2017, p. 15) Afirmando preferir manter a palavra *sacer* em latim pelo motivo do autor ainda não ter definido com clareza se estava referindo-se a um homem sagrado ou a um homem sacrificial.

[80] Tratam-se de leis que objetivavam o ordenamento e o bom funcionamento da sociedade romana da época. Entre elas podemos destacar o fato da existência de leis que proibiam patrões e clientes de se acusarem mutuamente em pleitos, impossibilitando que ambos possam servir de testemunha um contra o outro, além de leis que tratam do divórcio, do comércio e das punições por roubo.

exemplo nos casos dos pastores que levavam os seus gados e suas ovelhas para pastagem, de modo secreto durante a noite, em terras destinadas ao cultivo.

Fowler ainda nos afirma que

> certamente não há registro de um *homo sacer* sendo assassinado no altar, ou assassinado com o machado, de modo algum. O derramamento de seu sangue, por qualquer razão, parece ser cuidadosamente evitado. O ladrão de colheitas é enforcado; o homem que havia sofrido *sacratio capitis et bonorum* em tempos históricos poderia ser arremessado da rocha Tarpeia; o parricida, que deve ter sido *sacer*, embora não sejamos expressamente informados que era, sofria a horrível pena do saco e era jogado no mar. Assim também, a vestal culpada era enterrada viva. O único caso de uma vítima humana sendo abatida em um altar é aquele dos dois soldados amotinados, se tais eles foram, decapitados no Ara Martis no Campo de Marte, por ordem de Julius Caesar, e suas cabeças fixadas na Régia: um estranho ritual, tão intimamente análogo àquele do sacrifício anual do cavalo de outubro que podemos supor ter sido uma imitação um tanto arbitrária deste rito. Por fim, no caso do *ver sacrum*, ainda que se acreditasse que os animais tenham sido sacrificados no altar, os seres humanos foram mantidos até que estivessem crescidos e, então, eram conduzidos além da fronteira. (2017, p. 9-10)

Entretanto, Fowler nos revela uma curiosidade que pode trazer luz às investigações acerca da ideia de sagrado existente no *homo sacer*. Trata-se de como afirmamos antes do seu caráter *amaldiçoado*.

> Quando examinamos os registros das antigas regras da lei relativa ao *homo sacer*, descobrimos que, na maioria dos casos, ele é colocado em conexão com uma divindade ou divindades para quem ele poderia parecer "sacrificado". Não, certamente, em todos os casos: Festus, s.v. Terminus, conta-nos que Numa Pompilius "*statuit eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse*"[81] sem qualquer referência clara a uma divindade Terminus. Assim também nas Doze Tábuas: "*Patronus si clienti fraudem fecerit sacer esto*" [Que o patrono, caso tenha cometido fraude ao seu cliente, seja sacrificado]; onde é somente a partir de um escritor grego que aprendemos que o homem deveria ser *sacer* "para" Júpiter, isto é, aparentemente Ζεὺς ὅριος [Zeus (protetor) das fronteiras (um dos apodos de Zeus)]. Mas, do ladrão de colheitas é dito que "*suspensum Cereri necari iubebant*" [ordenavam enforcá-lo em honra à deusa Ceres], embora deva ser notado que a palavra *sacer* não é aqui usada. O marido que vendeu sua esposa deveria ser sacrificado (se assim podemos traduzir θύεσθαι de Plutarco) às divindades infernais: e, do filho que atacasse seu pai, estava escrito, "*divis parentum sacer estod*" [deve ser sacrificado em honra aos deuses dos seus pais]. (2017, p. 10)

[81] Segundo Leandro Ayres França e Arthur e Beltrão Telló a passagem inteira citada por Fowler é: "*Termino sacra faciebant, quod in eius tutela fines agrorum esse putabant. Denique Numa Pompilius, statuit, eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse*". "Faziam sacrifícios a Terminus, pois acreditavam ser de sua responsabilidade o cuidado com os limites dos campos. Então Numa Pompilius consagrou-o (provavelmente este *eum*/o refere-se ao deus Terminus), por definir o limite (o término) das terras, juntamente com os bois e consigo mesmo". (FOWLER, 2017, p. 15)

Com exceção de Ceres, todos os outros deuses mencionados são *di inferi* (deuses de baixo, associados ao submundo e a morte). Desse modo, "então talvez possamos inferir que o sacer homo era, em certo sentido, entregue às divindades infernais em expiação pelo mal que ele havia trazido à comunidade." (FOWLER, 2017, p. 11). Assim, nesse contexto, a palavra *sacer* não deve ser interpretada no sentido de sagrado, mas sim em sua segunda acepção, *amaldiçoado*. Se alguém desejasse satisfazer as divindades infernais, que não possuíam sacrifícios regulares em altares, deveria amaldiçoar à vítima e torná-la "sacer no velho sentido de 'tabu', e, então abandoná-la ao seu destino" (FOWLER, 2017, p. 11). Assim,

> se esse é o correto significado da palavra *sacer* em *sacer esto*, podemos, penso eu, relacioná-la ao antigo estágio no qual ela significava simplesmente "tabu", sem referência a uma divindade; e [...] parece que foi assim usada em uma ou duas leis antigas. Mas, com o crescimento do Estado e de sua lei religiosa, a ligação com uma divindade, expressa no caso dativo, tornou-se mais usual, embora essa divindade não pudesse, até então, ser uma daquelas para quem o sacrifício no altar era regularmente feito, nem pudesse a palavra *sacer* ser utilizada aqui quanto ao criminoso no mesmo sentido no qual era usada quanto à verdadeira vítima sacrificial. (FOWLER, 2017, p. 11-12)

Nesse sentido, a grande contribuição de Fowler em seu ensaio pode ser resumida no fato de que

> a relação entre uma divindade ou *numen* [espírito] e qualquer objeto posto em conexão com ela pode sempre ser indicada pela palavra sacer, mas essa relação nem sempre é do mesmo tipo. Originalmente, a palavra pode ter significado simplesmente *tabu*, isto é, removido da região do *profanum*, sem qualquer especial referência a uma divindade, mas "sagrada" ou amaldiçoada, de acordo com as circunstâncias. Naturalmente, essa palavra foi tomada pelos legisladores de um *ius divinum* para expressar aquilo que é consagrado ou sacrificado a uma divindade, enquanto a ideia de *numina* benevolente, com habitações dentro da cidade em locais particulares, gradualmente se desenvolveu: por isso, a ideia prevalecente do mundo, por toda a literatura romana, não é algo sinistro, mas, ao invés, é uma ideia que sugere uma relação feliz (*pax*) entre os romanos e seus deuses. No entanto, o significado mais antigo de tabu, no sentido de amaldiçoado, não pôde ser esquecido ou extinto; e ele ficou retido em outro departamento do *ius divinum* para o criminoso que fosse deixado às divindades infernais, ou seus agentes, para ser descartado, e, mais tarde novamente, para o homem cujas *caput* e *bona* fossem "consagradas" em tempos históricos. Mas, ao fim do período republicano, casos como esses eram raros, e o outro e mais puro significado de *sacer* tinha vindo a prevalecer tão inteiramente que, como disse Aelius Gallus, tornou-se confuso a muitos romanos que um objeto chamado *sacer* podia ser violado com impunidade. (2017, p. 13-14)

Além disso, o seu ensaio nos possibilita compreender que a figura do *homo sacer* podia ser declarada a partir de três estágios que correspondem a três períodos do desenvolvimento da sociedade romana. O primeiro é caracterizado antes do aparecimento

do Estado e de seu *ius divinum*, nesse cenário "não temos, claro, qualquer evidência romana para nos ajudar; e talvez não possamos ir além de considerar isso uma declaração coletiva ou sociológica." (FOWLER, 2017, p. 12). Assim, esse primeiro estágio parece ser "o resultado da opinião pública entre selvagens, e a pena, em hipótese alguma, uma quantidade mensurável" (FOWLER, 2017, p 12). O segundo estágio é marcado pelo período da cidade-estado primitiva e seu *ius divinum*. Ele era decretado pelo rei ou pelo pontífice. Nele

> podemos supor que a autoridade declarante era o *rex*, auxiliado, sem dúvida, pelo *pontifices*: pois, em tempos históricos, era o colégio pontifical que declarava um ato *nefas*, ou um homem *impius*, e é uma inferência segura de que, nessa questão de lei religiosa, eram também eles os possuidores da fórmula final de *sacratio*. (FOWLER, 2017, p. 13)

O terceiro e último estágio apresentado seria o da declaração do *sacer* ocorrida durante a República, a partir de um julgamento judicial.

> embora o pontífice pudesse ter possuído a fórmula necessária, há fortes evidências de que isso era precedido por um julgamento judicial. A passagem de Festus, citada no início deste texto, refere "*homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium*", e, sob *as sacratae leges*, podia-se certamente expectar alguma forma de julgamento. (FOWLER, 2017, p. 13)

Mommsen também corrobora com o fato do terceiro estágio ser o local de uma decisão que parte de um julgamento judicial. Tal concepção é a que se torna mais forte no meio dos estudiosos acerca da decretação de alguém como *sacer*, e o motivo é pelo fato de já existirem documentos que possam comprovar essas decisões. No entanto, a compreensão desse fenômeno só se torna inteligível quando retornamos aos estágios anteriores e percebemos a ligação que decretar alguém *sacer* também significa amaldiçoá-lo. Logo, ser decretado *sacer* não significa apenas ter se tornado *sacrum* em um sentido positivo.

Agamben afirma que aquilo que define a condição de *homo sacer* não é tanto a ambivalência originária do sacro ou como poderia preferir Fowler a existência de uma maldição, mas sim o caráter particular de exclusão inclusiva que mantém aquele decretado *sacer* preso a uma violência e a uma matabilidade completamente lícita. Assim, a violência realizada contra essa figura não é classificável nem como sacrifício (pois, como vimos, ela é abandonada pelo *ius divinum*) e nem como homicídio (pois, foi abandonada pelo *ius humanum*). Agamben sugere que ao subtrair-se tanto da esfera do direito divino quanto da esfera do direito humano, o *homo sacer* revela a existência de

uma terceira esfera. “Esta esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua” (2010, p. 84). Nesse sentido, as estruturas da soberania e da *sacratio* são para Agamben conexas e permitem iluminar-se reciprocamente. Assim o italiano afirma,

> restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, 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. *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*. (2010, p. 84-85)

Logo, “aquilo que é capturado no *bando* soberano é uma vida matável e inscarificável: o *homo sacer*” (AGAMBEN, 2010, p. 85). Agamben destaca que se chamamos de vida nua ou vida sacra a vida do *homo sacer*, aquela vida que se apresenta como conteúdo originário/primeiro do poder soberano, estaremos nos aproximando da tarefa deixada por Benjamin, que é a busca pela origem do dogma da sacralidade da vida. E assim descobriremos que “sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania.” (AGAMBEN, 2010, p. 85). Tal fato é revelador, pois a sacralidade da vida que constantemente é anunciada contra os mandos e os desmandos do poder soberano, e contemporaneamente em nome dos direitos fundamentais, é na verdade, em sua origem, o elemento principal de sujeição da vida a um poder de morte.

Desse modo, a analogia estrutural entre a exceção soberana e a *sacratio* adquire, para o pensador italiano, todo o sentido.

> Nos dois limites extremos do ordenamento, soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos. (AGAMBEN, 2010, p. 68)

Assim, Agamben pode afirmar que se as análises realizadas até o momento estiverem corretas,

> 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 a vida é 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)

Desse modo, o soberano revela a *vitae necisque potesta*[82] do pai estendida a todos os cidadãos. Agora, nessa esfera, todas as vidas encontram-se expostas revelando o fundamento do poder político, a vida nua, a vida sacra. Nesse sentido, é decisivo o fato de que na figura da vida sacra, a vida nua, faça sua aparição originária no mundo ocidental. Isso sugere "que essa vida sacra tenha desde o início um caráter eminentemente político e exiba uma ligação essencial com o terreno sobre o qual se funda o poder soberano" (AGAMBEN, 2010, p. 100).

Agamben segue Jhering[83] e acredita que o caráter específico do termo *sacer* demonstra que ele não surgiu de uma ordem jurídica já estabelecida, mas que na verdade remonta a um período pré-social. Jhering também apresenta uma figura muito similar ao *homo sacer* que chama a atenção do pensador italiano, a do *wargus* (homem lobo), o fora da lei no direito antigo germânico.

> Jhering foi o primeiro a confrontar, com estas palavras, a figura do *homo sacer* com o *wargus*, o homem-lobo, e com o *friedlos*, o "sem paz" do antigo direito germânico. Ele punha assim a *sacratio* sobre pano de fundo da doutrina da *Friedlosigkeit*, elaborada por volta da metade do século XIX pelo germanista Wilda, segundo o qual o antigo direito germânico fundava-se sobre o conceito de paz (*Fried*) e sobre a correspondente exclusão da comunidade do malfeitor, que tornava-se por isto *friedlos*, sem paz, e, como tal, podia ser morto por qualquer um sem que se cometesse homicídio. Até mesmo o *bando* medieval apresenta características análogas: o bandido podia ser morto (*bannire idem est quod dicere quilibet possit eum offendere*: Cavalca, 1978, p. 42) ou era até mesmo considerado já morto (*exbannitus ad mortem de sua civitate debet baberipro mortuo*:, Ibidem. p. 50). Fontes germânicas e anglo-saxônicas sublinham esta condição limite do bandido definindo-o como homem-lobo (*wargus*, *werwolf*, lat. *garulphus*, donde o francês *loup garou*, lobisomem): assim a lei sálica e a lei ripuária usam a fórmula *wargus sit*, *hoc est expulsus* em um sentido que recorda o *sacer esto* que sancionava a matabilidade do homem sacro, e as leis de Eduardo o Confessor (1130-1135) definem o bandido *wulfesbeud* (literalmente: cabeça de lobo) e o assemelham a um lobisomem

---

[82] Trata-se de um poder sobre a vida do filho, inclusive um poder de matabilidade. Na história do direito a expressão *vitae necisque potesta* é normalmente traduzida como "direito de vida e direito de morte". Segundo Agamben, a expressão revela uma "condição de matabilidade virtual" no qual os indivíduos se tornam *sacer* em relação ao pai.

[83] Rudolf von Jhering, um dos mais importantes juristas alemães do século XIX. No Brasil Jhering é conhecido por ser o escritor de *A luta pelo direito*. Ver: JHERING, Rudolf von. A luta pelo direito. São Paulo: Martin Claret, 2000. Agamben em *Homo sacer poder soberano e vida nua* dá atenção especial a sua obra *Der Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung* [O espírito do direito romano em vários estágios de seu desenvolvimento]. No volume homo sacer I Agamben utiliza uma tradução francesa. Ver: JHERING, Rudolf von. L'esprit du droit romain. Paris, 1886.

> (*lupinum etiim gerit caput a die utlagationis suae, quod ab anglis wulfesbeud vocatur*). Aquilo que deveria permanecer no inconsciente coletivo como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade — o lobisomem — é, portanto, na origem a figura daquele que foi banido da comunidade. (2010, p. 104-105)

É decisivo que tal indivíduo seja definido como homem-lobo e não simplesmente como lobo. "A vida do bandido — como aquela do homem sacro — não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem [...]" (AGAMBEN, 2010, p. 105), uma relação de passagem entre exclusão e inclusão, *physis* e *nomos*, no qual o sujeito é apresentado como algo indistinto, nem homem e nem fera, entretanto, habitando paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum deles. Desse modo, tal sujeito não era "simplesmente *besta fera* e vida natural, mas, sobretudo, zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem, homem que se transforma em lobo e lobo que torna-se homem: vale dizer, banido, homo sacer" (AGAMBEN, 2010, p. 105). Esse processo de lupinificação do homem e humanização do lobo só se torna possível pela existência do Estado de exceção. "Somente este limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania." (AGAMBEN, 2010, p. 105).

A partir dessas análises Agamben chega ao que talvez seja uma das maiores contribuições para pensar a política e a filosofia política ocidental, e o que também acabou por gerar uma série de polêmicas e críticas, o fato que, do prisma da soberania, a vida autenticamente política é a vida nua.

> Contrariamente ao que nós modernos estamos habituados a representar-nos como espaço da política em termos de direitos do cidadão, de livre-arbítrio e de contrato social, do ponto de vista da soberania, *autenticamente política é somente a vida nua*. Por isto, em Hobbes, o fundamento do poder soberano não deve ser buscado na cessão livre, da parte dos súditos, do seu direito natural, mas, sobretudo, na conservação, da parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, que se apresenta então como direito de punir. (AGAMBEN, 2010, p. 106)

Desse modo, a violência soberana não pode e nem deve ser interpretada como algo que nasce a partir do pacto, mas é fundada a partir da inclusão exclusiva da vida nua no Estado. "E, como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, [...], aquela vida matável e insacrificável [...], assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente na cidade." (AGAMBEN, 2010, p. 106).

Agamben propõe uma releitura, desde o princípio, de todo mito acerca da fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau, sustentando que o

> estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (que é, ao mesmo tempo, intervalo cronológico e átimo intemporal) *tanquam dissoluta*. A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas *in illo tempore*, mas é continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana. Esta, por outro lado, refere-se *imediatamente* à vida (e não à livre vontade) dos cidadãos, que surge, assim, como o elemento político originário, o *Urphänomenon* da política: mas esta vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem o *bíos*, uma forma de vida qualificada; é, sobretudo, a *vida nua* do *homo sacer* e do *wargus*, zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura. (2010, p. 108)

A tese de que o relacionamento jurídico-político originário é o *bando* adquire novamente todo o sentido

> [...] porque o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *physis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção. Este mal-entendido do mitologema hobbesiano em termos de contrato em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal. (AGAMBEN, 2010, p. 108-109)

Bando deve ser compreendido como o poder de remeter a si mesmo. Nessa relação, tudo aquilo que "foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluso e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado" (AGAMBEN, 2010, p. 109). Logo, a oposição schmittiana entre amigo e inimigo não é a relação política originária, como todos acreditavam. Somente o *bando* "é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Somente por isto pode significar tanto a insígnia da soberania quanto a expulsão da comunidade" (AGAMBEN, 2010, p. 110).

É justamente nessa estrutura que precisamos nos encontrar atentos para reconhecê-la nas relações políticas e nos espaços públicos que habitamos. Somente a partir desse reconhecimento será possível uma leitura mais condizente com o cenário político atual, assim como produzir uma reflexão que possa dar uma nova forma ou um

novo uso para o direito e a política. Pois como assevera Agamben, na modernidade o significado da sacralidade da vida emancipou-se da ideologia sacrificial "e o significado do termo sacro na nossa cultura dá continuidade a história do *homo sacer* e não à do sacrifício. " (2010, p. 112). Nesse mesmo caminho podemos compreender junto com Agamben que

> querer restituir ao extermínio dos hebreus uma aura sacrificial através do termo "holocausto" é uma irresponsável cegueira historiográfica. *O hebreu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de homo sacer, no sentido de vida matável e insacrificável, O seu assassinato não constitui, portanto [...], nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera "matabilidade" que é inerente à condição de hebreu como tal*. A verdade difícil de ser aceita pelas próprias vítimas, mas que mesmo assim devemos ter a coragem de não cobrir com véus sacrificiais, é que os hebreus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, "como piolhos", ou seja, como vida nua. *A dimensão na qual o extermínio teve lugar não é a religião nem o direito, mas a biopolítica*. (2010, grifo nosso, p.113)

As contribuições de Fugier, Fowler e Strachan-Davidson em apresentar as possibilidades das ações que podem ser punidas através de tornar alguém *sacer* nos revela que as análises de Agamben estão corretas. Pois, no cenário político, o *homo sacer* não possui nada de religioso, ele é uma figura eminentemente jurídico-política por meio da qual a vida foi capturada revelando a íntima relação entre exceção e vida. Segundo a concepção de Agamben, a matabilidade insacrificável do *homo sacer* é um fenômeno, por excelência, jurídico-político. O grande erro dos pesquisadores anteriores foi de tomar esse fenômeno, em sua essência jurídico-político, como um fenômeno genuinamente religioso. Esse equívoco fez com que os estudos sobre o sacro e os estudos sobre a soberania permanecessem numa zona de obscuridade. Ainda assim, a afirmação da possibilidade realizada por Agamben em seu primeiro volume da série *Homo Sacer* não deixa de ser, ao mesmo tempo, reveladora e perturbadora: "se hoje não existe mais uma figura determinável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*" (2010, p. 113).

4.4 O campo como paradigma de governo

Segundo Agamben, o que legitimou e tornou possível o domínio total dos sujeitos foi a transformação radical da política no espaço da vida nua. "Somente porque

em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde construir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária." (AGAMBEN, 2010, p. 117). A política entrou numa relação de simbiose com a vida nua dificultando a sua inteligibilidade e a caracterização do edifício jurídico-político da política clássica. Agamben ressalta que não foi à toa que Karl Löwith[84] pôde definir como *politisierung des lebens* (politização da vida) a atividade fundamental realizada pela política dos Estados totalitários, revelando uma relação íntima entre democracia e totalitarismo. Desse modo, Agamben destaca que Löwith afirma que:

> esta neutralização das diferenças politicamente relevantes e a deriva de sua decisão se desenvolveram a partir da emancipação do terceiro estado, da formação da democracia burguesa e da sua transformação em democracia industrial de massa, até o ponto decisivo em que ora se convertem no seu oposto: em uma total politização (*totale Politisierung*) de tudo, mesmo dos âmbitos vitais aparentemente neutros. Assim teve início na Rússia marxista um estado do trabalho que é mais intensivamente estatal do que jamais tenha ocorrido nos estados dos soberanos absolutos; na Itália fascista um estado corporativo que regula normativamente, além do trabalho nacional, até mesmo o *Dopolavoro* e toda a vida espiritual; e na Alemanha nacional-socialista um estado integralmente organizado, que politiza através das leis raciais inclusive a vida que tinha sido até então privada. (2010, p.117-118)

Para o filósofo italiano, a relação entre política e vida nua ou democracia de massa e Estado totalitário não é um evento político novo, seus germes são desenvolvidos de modo subterrâneo desde tempos imemoriais e avançam de modo contínuo. Tudo corre como se

> a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se. (AGAMBEN, 2010, p. 118)

Tal cenário é criado em nossa política devido a primazia dada ao privado sobre o público e das liberdades individuais em detrimento dos deveres coletivos. A vida privada passou a ocupar o centro das atenções e as consequências de tais atos resultaram numa transformação na forma de conceber e pensar as ações em sociedade.

> E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados

[84] Filósofo alemão do século XX e aluno de Martin Heidegger.

> totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua. As distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem sua clareza e sua inteligibilidade, entrando em uma zona de indeterminação logo que o seu referente fundamental tenha se tornado a vida nua. Até mesmo o repentino deslize das classes dirigentes ex-comunistas no racismo mais extremo (como na Sérvia, com o programa de "limpeza étnica") e o renascimento do fascismo na Europa, sob novas formas, encontram aqui a sua raiz. (AGAMBEN, 2010, p. 118-119)

Assim a decisão sobre a vida se torna decisão sobre a morte. Desse modo, o pensador italiano percebe que: "o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote." (2010, p. 119). Para Agamben a história política da modernidade é repleta de eventos que demonstram a existência de uma intrusão "de princípios biológico-científicos na ordem política (como a eugenética nacional-socialista, com a sua eliminação da 'vida indigna de ser vivida', ou o debate atual sobre a determinação normativa dos critérios da morte) [...]" (2010, p.119).

Por esses motivos, o campo surge como o paradigma biopolítico oculto que tende a explicar nosso atual cenário produzindo luz na relação entre poder soberano e vida nua. Nesse sentido, uma tarefa primordial e de importância gigantesca, na filosofia de Agamben, consiste em aprender e reconhecer as metamorfoses que o campo sofreu ao longo dos séculos. Pois o que sempre vem a emergir em nosso sistema político é o próprio corpo do *homo sacer*. O italiano destaca que,

> esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, com um curioso oximoro, como o novo sujeito soberano (*subiectus superaneus*, isto é, aquilo que está embaixo e, simultaneamente, mais ao alto) pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua. (AGAMBEN, 2010, p. 121)

Desse modo, para a compreensão do nazismo necessitamos da observância do fato de que a vida nua do *homo sacer* torna-se o local da decisão incessante acerca do valor e do desvalor dessa vida. Assim, a biopolítica transforma-se continuamente em tanatopolítica e o campo torna-se o espaço político por excelência. Assim, os

"condenados à morte e habitantes do campo são, portanto, de algum modo inconscientemente assemelhados a *homines sacri*, a uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio." (AGAMBEN, 2010, p. 155). Nesse sentido, é significativo perceber que

> o intervalo entre a condenação à morte e a execução, assim como o recinto dos *lager*, delimita um limiar extratemporal e extraterritorial, no qual o corpo humano é desligado de seu estatuto político normal e, em estado de exceção, é abandonado às mais extremas peripécias [...]. (AGAMBEN, 2010, p. 155)

Os fatos ocorridos nos campos superam em muito o conceito jurídico de crime. O campo é o local no qual se realiza a mais absoluta condição inumana que já foi presenciada sobre a terra. Logo, compreender as configurações de sua estrutura jurídico-política pode nos dar uma importante ferramenta para que eventos semelhantes não sejam passíveis de reprodução. Segundo Agamben, uma análise que indague o campo não como fator histórico - mas sim a partir de sua estrutura -, permitiria desvelar a matriz oculta do nosso sistema político, ou seja, desvelar que o campo se apresenta como *nómos* do moderno.

Para o italiano é claro que os campos não surgem do direito ordinário, como poderiam postular alguns defendendo uma possível origem no direito penal, mas sim do Estado de exceção e da lei marcial. Tal fato fica ainda mais evidente quando analisamos os *lagers* nazistas.

> É sabido que a base jurídica do internamento não era o direito comum, mas a *Schutzhaft* (literalmente: custódia protetiva), um estatuto jurídico de derivação prussiana que os juristas nazistas classificam às vezes como uma medida policial preventiva, na medida em que permitia "tomar sob custódia" certos indivíduos independentemente de qualquer conduta penalmente relevante, unicamente com o fim de evitar um perigo para a segurança do Estado. (AGAMBEN, 2010, p. 163)

Entretanto, a origem da *Schutzhaft* é encontrada na lei prussiana de 4 de junho de 1851 sobre a intervenção de um Estado de sítio e que mais tarde foi estendida para toda a Alemanha. Dessa forma, Agamben afirma que

> 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 Auslander* que hospedava sobretudo refugiados hebreus orientais e que pode, portanto, ser considerado o primeiro campo para os hebreus do nosso século [século XX]

> (mesmo que, obvíamente, não se tratasse de um campo de extermínio). (2010, p. 163)

O grande objetivo da *Schutzhaft*, como vimos no primeiro capítulo, foi a proclamação do Estado de exceção, suspendendo os artigos da Constituição alemã que garantiam as liberdades individuais. Agamben nos lembra que

> o art. 48 da Constituição de Weimar proclamava, de fato: "O presidente do Reich pode, caso a segurança pública e a ordem sejam gravemente perturbadas ou ameaçadas, tomar as decisões necessárias para o restabelecimento da segurança pública, se necessário com o auxílio das forças armadas. Com este fim pode provisoriamente suspender (*ausser Kraft setzeri*) os direitos fundamentais contidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153." De 1919 a 1924, os governos de Weimar proclamaram várias vezes o estado de exceção, que se prolongou, em alguns casos, por até cinco meses (por exemplo, de setembro de 1923 até fevereiro de 1924), Quando os nazistas tomaram o poder e, em 28 de fevereiro de 1933, emanaram o *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, que suspendia por tempo indeterminado os artigos da constituição que concerniam à liberdade pessoal, à liberdade de expressão e de reunião, à inviolabilidade do domicílio e ao sigilo postal e telefônico, eles não faziam mais, neste sentido, do que seguir uma praxe consolidada pelos governos precedentes. (2010, p. 163-164)

A novidade significativa trazida pelo texto do decreto consistia em não utilizar o termo *Ausnahmezustand* (Estado de exceção), mas apenas de suspender os art. 114, 115, 117, 118, 123, 124, e 153 da Constituição por tempo indeterminado. Também é significativo para o italiano que o decreto permaneceu em vigor até o fim do Terceiro Reich comparando-o com "uma noite de São Bartolomeu que durou 12 anos". Nesse sentido, Agamben assevera que a partir das duas Grandes Guerras e em especial, depois do fenômeno do nazismo e do fascismo

> *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*. Os juristas nacional-socialistas estavam tão conscientes da peculiaridade de uma tal situação que, com uma expressão paradoxal, eles a definem como "um estado de exceção desejado (*einem gewollten Ausnahmezustand*). (AGAMBEN, 2010, p. 164)

É importante percebermos que "a 'proteção' da liberdade que está em questão na *Schutzhaft* é, ironicamente, proteção contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência" (AGAMBEN, 2010, p. 164). Agora, aquele instituto, a custódia protetora, que antes pertencia ao Estado de exceção, desliga-se dele e passa a vigorar na situação normal. O que antes surgia essencialmente numa situação fática de perigo para suspender temporariamente o ordenamento adquire uma condição de permanente normalidade.

Como expomos, de modo introdutório, no segundo capítulo, o campo revela um Estado paradoxal. “Ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo” (AGAMBEN, 2010, p. 165-166). Aquilo que foi excluído é incluído por meio de sua própria suspensão. Essa relação revela que “[...] aquilo que, deste modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção.” (AGAMBEN, 2010, p. 166).

Com o avanço de uma perspectiva do chamado Estado de exceção “desejado”, como sugeriu Werner Spohr[85], inaugura-se um novo e perigoso paradigma jurídico-político, no qual a norma e a exceção se tornam coisas indistinguíveis revelando, desse modo, que o campo é a estrutura do Estado de exceção em que a decisão do poder soberano pode ser realizada normalmente. Nesse cenário,

> o soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção, como estava no espírito da constituição de Weimar, com base no reconhecimento de uma dada situação factícia (o perigo para a segurança pública); exibindo a nu a íntima estrutura de *bando* que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção. Por isso, observando-se bem, no campo a *quaestio iuris* não é mais absolutamente distinguível da *quaestio facti* e, neste sentido, qualquer questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido. *O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis*. (AGAMBEN, 2010, p. 166)

Nesse lugar surge o espaço no qual “tudo é possível” e não existem limites. “Somente porque os campos constituem, no sentido que se viu, um espaço de exceção, no qual não apenas a lei é integralmente suspensa, mas, além disso, fato e direito se confundem sem resíduos, neles tudo é verdadeiramente possível” (AGAMBEN, 2010, p. 166). Essa é a estrutura revelada pelo campo e sem ela os fatos que ocorreram nos campos de extermínio e de concentração não adquirem inteligibilidade. Sem ela não é possível compreender que “quem entrava no campo movia-se em uma zona de indistinção entre externo e interno, exceção e regra, lícito e ilícito, na qual os próprios conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica não faziam mais sentido.” (AGAMBEN, 2010, p. 166). Por isso, Agamben pode afirmar que

> na medida em que os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação. Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política

[85] Jurista do século XX próximo ao regime do nacional-socialismo. Um dos primeiros a cunhar o termo Estado de exceção desejado (*einem gewollten Ausnahmezustand*).

> torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão. A questão correta sobre os horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que pergunta hipocritamente como foi possível cometer delitos tão atrozes para com seres humanos; mais honesto e sobretudo mais útil seria indagar atentamente quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito (a esta altura, de fato, tudo tinha se tornado verdadeiramente possível). (AGAMBEN, 2010, p. 166-167)

Ao observar os campos, as palavras de Primo Levi, em sua obra *É isto um homem?* nos servem de reflexões e são esclarecedoras. Tentar compreender aquele cenário não era algo simples e provavelmente aqueles que sobreviveram não possuíam a tarefa de compreender o que estava acontecendo naquele momento, pois o campo era tão subversivo à lógica que aquele que desejasse entender o que de fato se passava caiam atônitos perante a lógica da anomia. Para Levi, o campo foi marcadamente "uma notável experiência biológica e social" (1988, p. 127). Por esse motivo afirma que "nenhum pesquisador poderia estabelecer um sistema mais rígido para verificar o que é congênito e o que é adquirido no comportamento do animal-homem frente à luta pela vida" (1988, p. 127-128). Desse modo, o campo não deve ser visto simplesmente como um símbolo de horror e crueldade que marcou nossa história. Ele é a prova viva do *nómos* do espaço político contemporâneo, quando a exceção se torna regra, e não deve ser interpretado como um espaço exclusivo e específico do regime nazista.

Assim como apontado por Jeanne Marie Gagnebin, em sua apresentação a tradução brasileira do terceiro volume da série Homo Sacer, *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, o *nómos* do campo destrói toda a possibilidade de uma construção ética clássica. Como afirma Agamben, "quase nenhum dos princípios éticos que nosso tempo acreditou poder reconhecer como válidos resistiu à prova decisiva, a de uma *Ethica more Auschwitz demonstrada*" (2008, p.21). Tal fato pode ser observado na narrativa de Levi que nos revela a falta de critério que imperava no campo quando chegava algum trem com pessoas para o campo. Em sua saída do trem e chegada no campo ele nos diz:

> em dez minutos todos nós, homens válidos, fomos reunidos num grupo. O que aconteceu com os demais, mulheres, crianças e velhos, nunca pudemos descobrir, nem na época, nem depois. Foram, simplesmente, tragados pela noite. Hoje, porém, sabemos muito bem que, nessa escolha rápida e sumária, tinha-se julgado, para cada um de nós, se poderia ou não trabalhar de maneira útil para o Reich; sabemos que nos campos de Buna-Monovitz e Birkenau só entraram noventa e seis homens e vinte e nove mulheres do nosso trem, e que de todos os restantes (mais de quinhentos) nenhum vivia mais dois dias depois. Também sabemos que nem sempre foi seguido esse critério, ainda que tênue, de discriminação entre hábeis e inábeis e que, mais tarde, freqüentemente

> adotou-se o sistema de abrir simultaneamente as portas dos dois lados dos vagões, sem aviso algum, nem instruções, aos recém-chegados. Entravam no campo os que, casualmente, tinham descido por um lado "certo"; os do outro lado, iam para a câmara de gás. (1988, p. 22)

A tarefa daquele que entrava no campo deveria ser a de tentar sobreviver sem a necessidade de tentar compreender a lógica do funcionamento daquele espaço. No campo "a luta pela sobrevivência é sem remissão, porque cada qual está só, desesperadamente, cruelmente só" (LEVI, 1988, p. 129). É nesse cenário que surge uma das mais famosas e ao mesmo tempo mais intrigante figura dos campos, o *muselmann* (muçulmano). O muçulmano era caraterizado como um ser que havia perdido toda a esperança e devido ao seu desgaste não possuía a capacidade de distinguir e discernir entre bem e mal. Segundo Jean Améry, em sua obra *Un intellectual a Auschwitz*, o muçulmano era um cadáver ambulante. Além do título de cadáver ambulantes, outros termos também eram utilizados para se referir a essa figura, como por exemplo, destaca Aldo Carpi em sua obra *Diario di Gusen*, "homens-múmia", "não-homens" e "seres imbecilizados e sem vontades". Como nos relata Levi, eles são os submersos,

> são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar "morte" à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. Eles povoam minha memória com sua presença sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal do nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento. (1988, p. 132)

Agamben nos lembra que muito provavelmente a expressão "muçulmano" era utilizada, sobretudo, no campo de Auschwitz, e que demais campos também possuíam seus "muçulmanos", porém com nomenclaturas diferentes.

> [...] Em Majdanek, o termo era desconhecido, e para indicar os "mortos vivos" se usava a expressão *Gamel* (gamela); em Dachau, por sua vez, dizia-se *Kretiner* (idiotas), em Stütthof, *Krüppel* (alejados), em Mathausen, *Schwimmer* (ou seja, quem fica boiando fingindo-se de morto), em Neuengamme, *Kamele* (camelos, ou, em sentido translato, idiotas), em Buchenwald, *milde Scheichs* (isto é, imbecis) e no Lager feminino de Ravensbruck, *Muselweiber* (muçulmanas) ou *Schmuckstücke* (enfeites de pouco valor ou jóias). (2008, p. 52)

Nesse sentido, é muçulmano aquele que chegou ao fim do poço e por isso não consegue dar testemunho da sua experiência[86]. É uma figura similar ao *homo sacer* e que também serve de paradigma para compreensão do cenário político atual. Assim, o campo se revela como "situação extrema por excelência, permite que se decida sobre o que é humano e o que não é, permite que se separe o mulçumano do homem" (AGAMBEN, 2008, p. 56)

É com base na construção desse cenário que Agamben insiste que a vida nua na qual os habitantes dos campos foram transformados não deve ser compreendida como um fenômeno "extrapolítico natural, que o direito deve limitar-se a constatar ou reconhecer" (AGAMBEN, 2010, p. 167). Ela deve ser interpretada como um limiar em que a todo momento fato e direito se transmutam e tendem a se tornar indiscerníveis.

> Somente nesta perspectiva a teoria nacional-socialista, que coloca na palavra do *Führer* a fonte imediata e em si perfeita da lei, adquire todo o seu significado. Assim como a palavra do Führer não é uma situação factícia que se transforma posteriormente em norma, mas é ela mesma, enquanto viva voz, norma, também o corpo biopolítico (em seu dúplice aspecto de corpo hebreu e corpo alemão, de vida indigna de ser vivida e de vida plena) não é um inerte pressuposto biológico ao qual a norma remete, mas é ao mesmo tempo norma e critério da sua aplicação, *norma que decide o fato que decide da sua aplicação.* (AGAMBEN, 2010, p. 168)

O fato que merece destaque, porém não foi observado pelos historiadores do direito, é para Agamben a compreensão de que não somente a lei que "emana do *Führer* não é definível nem como regra nem como exceção, nem como direito nem como fato; mais: nela normatização e execução, produção do direito e sua aplicação não são mais, de modo algum, momentos distinguíveis." (AGAMBEN, 2010, p. 168-169). Ou seja, Agamben concorda com Benjamin na resposta à teoria schmittiana da soberania quando ele afirma a impossibilidade do soberano barroco tomar uma decisão. O campo é justamente esse espaço da absoluta impossibilidade de distinguir entre o "fato e o direito, entre a norma e aplicação, entre exceção e regra, que, entretanto [o soberano] decide incessantemente sobre eles" (AGAMBEN, 2010, p. 169). Se as análises até o momento estiverem corretas,

[86] O próprio Levi chega a afirmar textualmente essa perspectiva que também é desenvolvida por Agamben ao longo de sua obra *O que resta de Auschwitz*. Levi nos afirma em *Os afogados e os sobreviventes*: "Numa distância de anos, hoje se pode bem afirmar que a história dos *Lager* foi escrita quase exclusivamente por aqueles que, como eu próprio, não tatearam seu fundo. Quem o fez não voltou, ou então sua capacidade de observação ficou paralisada pelo sofrimento e pela incompreensão." (2016, p. 12)

> se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na consequente 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 tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica. (AGAMBEN, 2010, p. 169-170)

Assim, pode ser considerado, virtualmente, um campo todo espaço no qual o ordenamento normal é suspenso. Nesse cenário, "se cometam ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do senso ético da polícia que age provisoriamente como soberana." (AGAMBEN, 2010, p. 170). Desse modo, os abrigos para refugiados, as grandes periferias, as zonas de detenção dos aeroportos internacionais, são todos exemplos que possuem em sua potência as estruturas do campo. Não é à toa que Agamben possa refletir e afirmar que o nascimento do campo, em nosso tempo, surge como um evento que marca decisivamente o espaço político da modernidade. Tal fato revela, para o italiano, a impossibilidade do atual sistema funcionar sem se transformar numa máquina letal. Por isso é possível afirmar que

> a um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas. (AGAMBEN, 2010, p. 171)

Desse modo, seguindo as análises agambenianas, três conclusões são fundamentais para compreensão da política contemporânea. 1) A relação política originária é o *bando*, ou seja, a indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão; 2) a atividade fundamental do poder soberano é a produção da vida nua; 3) não a cidade, mas o campo é atualmente o verdadeiro paradigma biopolítico do ocidente[87]. Essas são as principais heranças deixadas pelo modo de fazer e pensar a política no ocidente

[87] Acerca dessas conclusões Agamben afirma: "A primeira destas teses, ao ser reevocada, põe em questão toda teoria da origem contratual do poder estatal e, juntamente, toda possibilidade de colocar à base das comunidades políticas algo como um "pertencimento" (seja ele fundamentado em uma identidade popular, nacional, religiosa ou clc qualquer outro tipo). A segunda implica que a política ocidental é, desde o início, uma biopolítica e, deste modo, torna vã toda tentativa de fundamentar nos direitos do cidadão as liberdades políticas. A terceira, enfim, lança uma sombra sinistra sobre os modelos através dos quais as ciências humanas, a sociologia, a urbanística, a arquitetura procuram hoje pensar e organizar o espaço público das cidades do mundo, sem ter uma clara consciência de que em seu centro (ainda que transformada e tornada aparentemente mais humana) está ainda aquela vida nua que definia a biopolítica dos grandes Estados totalitários do Novecentos." (2010, p. 176)

revelando que o fenômeno dos campos "[...] é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide perfeitamente, com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano" (AGAMBEN, 2008, p. 57). Nesse sentido, é relevante as palavras de Levi:

> [...] até o momento em que escrevo [trata-se do ano de 1986, data do último livro publicado por Levi], e não obstante o horror de Hiroshima e Nagazaki, a vergonha dos Gulags, a inútil e sangrenta campanha do Vietnã, o autogenocídio cambojano, os desaparecidos na Argentina e as muitas guerras atrozes e estúpidas às quais em seguida assistimos, o sistema concentracionário nazista permanece ainda um *unicum*, em termos quantitativos e qualitativos. (2016, p. 15)

O testemunho de Levi deveria servir como um alerta ainda maior, pois trata-se de alguém que habitou um espaço que obteve a realização máxima da exceção e talvez seja um daqueles que poderia nos dar o testemunho mais próximo do que significa habitar na exceção em sua condição máxima, já que aqueles que tocaram o fundo do poço não consegue nos oferecer suas memórias.

4.4.1 Homo sacer contemporâneo

Numa análise estritamente legal podemos interpretar que atualmente *bíos* deve representar simplesmente nossa classificação enquanto sujeito de direitos, de pessoa humana. Humanidade, nesse sentido, representaria não outra coisa senão uma qualificação. Assim, podemos afirmar que atualmente, no cenário jurídico-político, ela não possui outro sentido a não ser para qualificar alguém sob tal edifício. Aqueles que são excluídos da *bíos* ou mantidos em uma relação de indistinção com ela, como os sujeitos representados neste tópico, possuem apenas uma existência similar aos demais seres e podem ser tratados como objetos, uma vez que não são reconhecidos como portadores de qualificação e consequentemente de direitos. Nesse cenário, o paradigma do *homo sacer*, pensado por Agamben, é responsável por produzir luz na tentativa de encontrar e interpretar essas figuras que possuem uma existência aquém da *bíos*.

Como vimos ao longo deste capítulo o *homo sacer* possui o caráter de sacralidade, porém seu caráter sacro não se refere ao caráter de santidade. Sacro, nesse contexto, representa aquilo que não é humano, aquilo que se afasta da humanidade. Lembremos que quando alguma figura, ao longo da história, é considerada santa, ela se torna sacra por sua pureza e bondade, pelo fato de se aproximar tanto de Deus que acaba

se afastando da humanidade. Nesse sentido, o santo sacralizado é tão puro que não necessita ser qualificado dentro de uma estrutura política. É uma espécie de existência para além do *bíos*. Porém, como também pudemos observar, nem toda sacralidade se confunde com santidade. Sacralizar não significa necessariamente santificar e a prova de tal fato já foi demonstrada na figura do *homo sacer*, aquele que cometeu um crime contra a *pax deorum* (paz dos deuses), ou seja, que realizou um crime tão grave que as leis humanas não são capazes de realizar uma punição a altura. Diante de tal atentado da ordem e da impossibilidade de aplicação jurídica de uma pena digna, tal indivíduo é abandonado da ordem da *bíos* por meio da exclusão de seus direitos.

Desse modo, aquele que foi decretado *sacer* se encontra jogado para fora da cidade, para fora de suas instituições, e deixado a vontade dos deuses. Como vimos, o direito romano se exime de realizar uma punição qualitativamente humana. Aqui há uma radicalização do banimento a tal ponto que as leis humanas não podem mais alcançar esse sujeito. O *homo sacer* é então aquele deixado ao exílio, à ira dos deuses, revelando a existência de uma vida que pouco importa. As consequências desse abandono de sua condição de *bíos* desembocam no fato, como ressalta Agamben, da possibilidade da realização do homicídio daquele que foi considerado sacro sem que aquele que realize cometa algum crime. Aqui, o homicídio do *sacer* assemelha-se ao fato de ter matado um animal qualquer, pois esse sujeito é apenas existência biológica.

A figura do muçulmano, como vimos no tópico anterior, é outro paradigma importante, este mais próximo cronologicamente em nossa história, trazido por Primo Levi, e mais tarde explorado por Agamben, para compreender o movimento biopolítico. Lembremos que era considerado muçulmano aqueles que possuíam características determinadas no campo de concentração, geralmente ciganos, comunistas, homossexuais, sendo o ser judeu a característica majoritária. Tais indivíduos, relata Levi, possuíam suas qualidades retiradas ao ponto de andarem prostrados, não como uma pessoa normal, mas como carcaças vivas. Seu apelido, muçulmano, surgiu de sua forma de andar. Prostrado, falando baixo, como um movimento típico de oração realizado pelos muçulmanos. Como ressalta Jeanne Marie Gagnebin,

> figura da extrema desconfiguração, o 'muçulmano' é o não-homem que habita e amaeça todo o ser humano, a redução sinista da vida humana à vida nua. Por isso, ele é geralmente excluído do relato e da reflexão, já que sua inclusão ameaçaria todas as definições de humanidade vigentes até hoje. (2008, p. 14).

Os muçulmanos, nesse sentido, não são trazidos à tona pelo fato de que são aqueles que não devem ser vistos, nem lembrados, pois sua mera existência ameaça de forma profunda nossas representações mínimas do humano. Os cenários existentes nos campos revelam a vergonha como pressuposto do encontro com a vida completamente esvaziada de suas qualidades e reduzida à mera sobrevivência pelo Estado de exceção. É um cenário em que toda a dignidade foi retirada, deixando-a nua. A nudez da vida exposta pelos campos revela que o *homo sacer* do antigo direito romano ainda habita nas formas jurídico-políticas ocidentais.

A escolha de Agamben em seguir com a utilização do termo vida nua, já cunhado por Benjamin em seu ensaio de 1921, mostra-se deveras acertada. Basta uma breve observação do mito bíblico da expulsão do Éden que narra o fato de Adão e Eva se verem nus, após o pecado, e sentirem vergonha da exposição de seu corpo. A vergonha pela nudez revela a exposição da sua intimidade, de um encontro consigo mesmo, de um encontro com a verdade. Por isso, por ter a nudez como íntima, nos cobrimos para que não haja a exposição da nossa verdade. Nesse sentido, o campo possui a capacidade de reabrir esse espaço de nudez tal qual o espaço que se abriu quando a primeira mulher e o primeiro homem foram expulsos do Éden pela desobediência de uma ordem[88].

Como assevera Agamben, o edifício jurídico-político, em cada época, escolhe e torna sacra as suas figuras indesejadas esvaziando totalmente o seu valor e as suas qualidades, deixando-as nuas à mercê de um poder que não conhece limites. Hoje esses exemplos que "perturbam" a *pax deorum* espalham-se aos montes como por exemplo nos casos que elencamos a seguir.

Turquia, 02 de setembro de 2015. Aylan Kurdi de 3 anos é encontrado morto em uma praia da Turquia na cidade de Bodrum[89]. O registro da imagem foi realizado pela fotógrafa turca Nilufer Demir, responsável por cobrir a crise migratória em Bodrum para a agência de notícias Dogan. Aylan Kurdi e sua família eram de Kobani, uma cidade curda-síria, na fronteira com a Turquia. Eles fugiam dos conflitos armados existentes

---

[88] Indicamos o ensaio *Nudez* de Agamben como um texto importante para compreender essa relação. Podemos analisar, através do ensaio, que Agamben relata como a ideia de graça, enquanto vestimenta, e a ideia da nudez representa um interessante paradigma teológico para compreensão do edifício jurídico-político ocidental. Segundo o autor: " que a graça seja algo como uma veste (indumentum gratiae a chama Agostinho, De Civ. Dei XIV, 17), isso significa que ela, como toda veste, foi incorporada e pode, portanto, ser retirada. Mas também significa, precisamente por isso, que a sua adição representou originalmente a corporeidade humana como 'nua', e sua subtração volta sempre novamente a exibi-la como tal." (2014b, p. 98)

[89] Imagem disponível em: : https://veja.abril.com.br/mundo/imagem-retrata-grito-de-um-corpo-silencioso-diz-autora-de-foto-do-menino-sirio/. Acesso em 09 jan. 2020.

entre o Estado islâmico e as forças curdas, assim como inúmeras famílias se viram obrigados a abandonar as suas casas. A atitude de fuga das áreas de conflito é na maioria das vezes a única solução para salvar as suas vidas, porém boa parte dessas tentativas acabam sendo frustradas e possuindo o mesmo final de Aylan.

O corpo do menino foi encontrado no dia 02 de setembro na costa da Turquia, no naufrágio de duas embarcações que haviam partido da cidade de Bodrum com tentativa de destino à ilha grega de Kos. Seu objetivo era cruzar o mar Egeu chegando nas ilhas gregas que serviriam de porta de entrada para a União Europeia. Além de Aylan, seu irmão de 5 anos, Galip e mais nove pessoas morreram afogadas na travessia.

Após quase 6 anos da circulação da imagem que causou comoção no mundo e percorreu inúmeras redes sociais, fazendo o nome de Aylan Kurdi figurar nos "trending topics" mundial do Twitter, o transformando em um dos assuntos mais comentado do planeta, nos perguntamos: qual foi o legado que ela nos deixou? A imagem foi classificada como símbolo da crise migratória que assola nosso século por inúmeros jornais e instrumentos de comunicação. No entanto ainda nos perguntamos, apesar da forte comoção que a imagem registrada pelas lentes da câmera fotográfica de Demir em 2015, e da esperança da comoção dos governos em busca de política mais humanitárias e de acolhimento, por qual motivo não vemos um avanço em repensar as medidas tomadas em relação aos grupos de refugiados que atualmente representam uma população significativa no mundo? Infelizmente a imagem da morte de Aylan Kurdi e todo o seu significado não parecem ter surtido efeitos na população e em suas práticas políticas – se é que em algum momento houve compreensão do que realmente se encontra em jogo.

Síria, 17 agosto de 2016. Omran Daqneesh, um garoto sírio de 5 anos, que chocou o mundo após ser resgatado por uma ambulância na região de Aleppo. Na imagem percebemos Omran atônito e coberto de pó e sangue[90]. A casa de Omran e sua família foi bombardeada por jatos russos do regime sírio que realizavam uma operação de ataques pesados em áreas controladas pelos "rebeldes" que estavam localizadas em Aleppo. A imagem do pobre garotinho sírio simboliza, de modo forte e impactante, o sofrimento dos civis presos em meio às áreas de conflito na Síria e em países que enfrentam verdadeiras zonas de guerras, como as de Aylan. Apesar de Omran ter sobrevivido a hemorragia e a danos a órgãos vitais após os bombardeios. Seu irmão não teve a mesma sorte.

[90] O vídeo com as imagens de Omran pode ser visualizado a partir do sítio eletrônico do jornal The Guardian. Disponivel em https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/aug/18/the-guardian-view-on-syrian-civilian-casualties-omran-daqneesh-a-child-of-war Acesso em 09 jan 2020.

Desde o início dos conflitos, as forças de segurança utilizaram-se do uso da força e de armas de fogo contra manifestantes contrários ao poder estatal. A atuação constante do governo em responder com força letal provocou uma forte insurgência por todo o país, levando milhares de pessoas a tomarem as ruas. Eventualmente, membros da oposição começaram a pegar em armas para expulsar as forças estatais de suas regiões e para se defender. Como facilmente poderíamos supor, esse cenário se tornou um local de guerra civil no qual os rebeldes lutam contra as tropas governamentais pelo controle da cidade.

Em declaração ao jornal *The Guardian*, o repórter Kareem Shaheen, que cobre os conflitos na área, escreveu: "Esse garoto sírio [Omran] sobreviveu. Seu irmão mais velho morreu. E o mundo continua a assistir, derramando lágrimas, fazendo nada."[91] Há quase um ano atrás os órgãos de notícia internacionais estavam publicando a imagem do corpo de Aylan Kurdi de bruços na praia turca. Agora, duas imagens igualmente impactantes e de alta circulação na mídia, em tempo tão curtos, provocam o nossos sentimentos e intelecto. Em meio a isso, soma-se a naturalidade com a qual as informações são passadas pelos meios de comunicação.

Fronteira do México com os Estados Unidos da América, 12 de junho de 2018. Dessa vez a figura é uma menina hondurenha chamada Yanela Sanchez, de 2 anos, que chora enquanto sua mãe é revistada na tentativa de travessia da fronteira e é levada sob custódia por oficiais que trabalham no local.[92] Em 2018 a política de tolerância zero para imigração ilegal nos EUA nos deu mais indícios de que as políticas humanitárias e de acolhimento das pessoas em situação de vulnerabilidade caminham num sentido oposto aos dos ideais democráticos defendidos contemporaneamente nas Constituições espalhadas pelo mundo. Para John Moore, a "imagem tocou os corações de muitas pessoas", como o seu, porque "humaniza uma história maior"[93]. A política de tolerância zero do governo de Donald Trump fez com que mais de 2.300 crianças fossem separadas dos seus pais. Segundo os jornais internacionais, os adultos eram levados para prisões federais, enquanto os seus filhos eram mantidos dentro de gaiolas em galpões ou abrigos.

---

[91] A declaração do repórter Kareem Shaheen pode ser encontrada em: https://www.bbc.com/portuguese/internacional-37148777 Acesso em 09 jan. 2020

[92] A imagem pode ser visualizada na página oficial do fotógrafo John Moore que registrou o momento. Disponível em https://www.worldpressphoto.org/collection/photo/2019/37620/1/John-Moore Acesso em 09 jan. 2020.

[93] As declarações de Jonh Morre podem ser encontradas em: https://www.jornaldenegocios.pt/economia/mundo/detalhe/fotografia-do-ano-do-world-press-photo-2019-e-do-norte-americano-john-moore Acesso em 09 jan. 2020.

Em declaração ao site da British Broadcasting Corporation (BBC) a ex-primeira dama Laura Bush, mulher do ex-presidente George W. Bush, declarou que: "a estrutura se assemelha aos campos de detenção utilizados para prender nipo-americanos nos EUA durante a segunda guerra mundial"[94]. A ex-primeira dama não foi a única a comparar o complexo onde estão localizados os imigrantes com uma prisão com estrutura de campo de concentração. Os senadores Jeff Merkley e Chris Van Hollen, condenaram veemente as medidas adotadas pelo governo do atual presidente. Em um relato de visita ao local, Hollen nos conta que acabou de "[...] sair do centro de triagem da Patrulha de Fronteira em Mc Allen, também conhecida como 'canil'. Eu testemunhei como crianças estavam amontoadas, separadas de suas mães e pais. Donald Trump, mude hoje a sua política vergonhosa." As atividades de tolerância zero juntamente com a repercussão da fotografia realizada por Moore, rendeu uma capa da revista *Times* na qual, em tom de ironia, Trump dá as boas-vindas – *Welcome to America* – aos imigrantes e refugiados representados pela pequena menina de 2 anos.

Concomitante ao avanço do número de refugiados temos também o avanço das políticas migratórias de tolerância zero não apenas nos Estados Unidos da América. A exemplo dos EUA, que desejam construir um grande muro separando sua fronteira com o México - aliás uma das propostas que arrecadou um número considerável de votos para a eleição de Donald Trump - numa tentativa de evitar a entrada no país, a Hungria no final do ano de 2015 anunciou a finalização da construção de uma cerca constituída de três rolos de arame farpado que se estendia ao longo de 175 km da fronteira com a Síria. A realização de tal atividade desagradou alguns países e a comissão europeia, porém, até o momento, o país não sofreu nenhuma sanção por realizar a construção.

Uma das principais portas de entrada para os refugiados na Europa é pelo mar Mediterrâneo, principalmente para países como Grécia e Itália. Os sujeitos que realizam essas rotas são forçados a deixar suas casas em todo o mundo, por causa de conflitos, perseguição ou violência generalizada em seus países de origem. Os atuais relatórios publicados pela Agência da ONU para Refugiados (ACNUR), disponibilizaram os dados de que o número de pessoas deslocadas no mundo chegou a marca de 70,8 milhões de pessoas. Os dados são do ano de 2019 e representam um aumento de 2,3 milhões na comparação com o ano de 2017.

---

[94] As declarações da ex-primeira dama podem ser encontradas em: https://www.bbc.com/portuguese/internacional-44526519 Acesso em 08 jan. 2020.

Segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), esse número de 70,8 milhões corresponde aproximadamente à população de países como Tailândia e Turquia. Além disso, a ONU afirma que esse número corresponde ao dobro dos deslocados forçados registrados 20 anos atrás. Ainda analisando os dados atuais disponibilizados, podemos observar que o número de refugiados cresceu mais de 50% nos últimos 10 anos. Outro dado alarmante e digno de nota é o preocupante fato de que mais da metade dos refugiados são crianças[95] como as que apresentamos neste tópico.

Os três países que mais acolhem refugiados são Turquia, Paquistão e Uganda. Todos eles somados já receberam cerca de 6,3 milhões de pessoas. Os exemplos explorados brevemente revelam que estamos diante de um fenômeno de dupla face, na qual vida e política se unem num vínculo cujo a interpretação de suas implicações se tornam de difícil compreensão se não levarmos em consideração as novas dinâmicas de poder emergentes na modernidade tal como vem demonstrando as análises de Agamben. É intrigante como imagens tão fortes como as de Aylan Kurdi, Omran Daqneesh e de Yanela Sanchez não conseguem produzir uma comoção ou reflexão efetiva que se transformem em atitudes políticas capazes de evitar repetições dessas situações. Além disso, cada vez menos é interrogado como foi possível chegarmos a esse estágio. Como o "grito em silêncio" de Aylan e Omran, para utilizar a expressão da fotógrafa Nilüfer Demir, e o choro de Yanela pode nos ajudar a compreender o caminho que estão tomando as democracias contemporâneas e as vidas que nelas habitam?

É impossível olhar as figuras de Aylan, Omran e Yanela e ficarmos em paz. Algumas imagens vão direto ao coração e lá permanecem para sempre. Relevam que a linguagem não consegue dar conta dos significados que a língua tenta comunicar. Imagens como essas somadas a outras tantas ainda mais assombrosas, como as fotos de inúmeros corpos mortos empilhados uns em cima dos outros nos campos nazistas, nos despertam sentimentos como incredulidade, raiva, indignação, comoção e piedade.

---

[95] Segundo a ACNUR "crianças com menos de 18 anos de idade representam 52% da população refugiada no mundo. Elas podem ter testemunhado ou experimentado violência e, no exílio, estão em risco de abuso, negligência, violência, exploração, tráfico ou recrutamento militar." Disponível em: https://www.acnur.org/portugues/2019/04/09/5-dados-sobre-refugiados-que-voce-precisa-conhecer/ Acesso em 08 jan 2020. Dados disponibilizados pelo Jornal *The Guardian* também confirmam as informações disponibilizadas pela ACNUR. Os perigos que esses jovens estão expostos são muitos e cada vez mais estamos observando danos psicológicos. Além disso, soma-se o fato da existência de crianças que apenas conhecem a vida como refugiados. A matéria do *The Guardian* pode ser visualizada através do seguinte link disponível em: https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/aug/19/child-refugees-calais-boy-aleppo-donations-children. Acesso em 09 jan 2020.

A todo momento somos expostos a essas figuras que ao passarem cotidianamente nos noticiários tendem a ser apresentadas como algo natural, como apenas mais uma guerra ou como um problema típico dos países do Oriente Médio. Porém, o que fica inaudito e obscuro é a existência uma lógica biopolítica que comanda a racionalidade desses eventos transformando esses indivíduos em figuras correlatas com a do *homo sacer* e do muçulmano, aqueles paradigmas portadores da vida nua.

Aylan Kurdi, Omran Daqneesh e Yanela Sanchez são representantes dessa figura paradigmática que Agamben encontra nos seus estudos acerca da origem da captura da vida pelo direito e pelos dispositivos jurídico-políticos que perpassam ao longo da história política do homem. Porém, não apenas os conflitos que resultam na produção dos refugiados ou no encarceramento em nível de campo de concentração nazista são exemplos paradigmáticos em nosso tempo. As grandes periferias dos centros urbanos também revelam a racionalidade da biopolítica. Figuras emblemáticas como as de Cláudia Silva Ferreira, negra, moradora de periferia, e auxiliar de serviços gerais, que durante uma ação da Polícia Militar do Rio de Janeiro, em 16 de março de 2014, foi morta sendo arrastada por volta de 350 metros por uma viatura policial[96] e de Amarildo Dias de Souza, desaparecido desde 14 de junho de 2013, negro, analfabeto, morador de periferia e pedreiro[97], foi detido e levado por policiais durante a operação batizada de "Paz Armada"[98], revelam que a figura do *homo sacer* tende a continuar existindo, seja pelo nome de Aylan Kurdi, Omran Daqneesh e Yanela Sanchez, Cláudia Ferreira e Amarildo de Souza. A estrutura topológica encontrada nos campos de concentração e extermínio que existiram ao longo da nossa história é também a mesma estrutura que permite a morte de Aylan, que causa o estado atônito de Omran, o choro de Yanela e a possibilidade da

[96] O caso da Cláudia obteve ampla repercussão no Brasil, entretanto, Claúdia, tristemente, foi apenas mais uma vítima que entrou para estatística das atrocidades cometidas pela ação da polícia militar nas periferias do país. Destacamos para consulta a reportagem do Jornal G1. Ver: G1. Arrastada por carro da PM do Rio foi morta por tiro, diz atestado de óbito. Disponível em: http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2014/03/arrastada-por-carro-da-pm-do-rio-foi-morta-por-tiro-diz-atestado.html Acesso em 09 Jan. 2020.

[97] O Caso de Amarildo, assim como o de Cláudia, obteve grande atenção da mídia. Para maior aprofundamento no caso ver o texto de Cassiano Martines Bovo, publicado no sítio eletrônico Justificando. : BOVO, Cassiano Martines. Seis anos depois e ainda perguntamos: "onde está o Amarildo?" In:JUSTIFICANDO, mentes inquietantes pensam o direito. Disponível em: https://www.justificando.com/2019/07/10/seis-anos-depois-e-ainda-perguntamos-onde-esta-o-amarildo/ Acesso em 20 Mar. 2021.

[98] A operação mobilizou cerca de 300 policiais na favela da Rocinha. Durante a operação duas câmeras de monitoramento das UPPs (Unidade de Polícia Pacificadora) tiveram problemas e não funcionaram, assim como os GPS das viaturas policiais estavam desligados. Acredita-se que Amarildo foi torturado e morto.

morte de civis numa operação policial na favela sem que os culpados por tais fatos sejam responsabilizados.

Esse processo de transformação em vida nua ocorre das mais diversas formas, sendo por meio da captura dos corpos, pelas prisões e manicômios, pela perda de direitos civis e políticos como nos casos dos apátridas e de refugiados, pelo racismo estrutural e do Estado, e em todos esses casos os indivíduos que se encontram na situação de vulnerabilidade, seja pela sua cor de pele, opção sexual, descendência, ou classe social, são tratados contemporaneamente como *homo sacer*. Eles perturbam a *pax deorum* moderna que não deve ser compreendida, como na antiguidade, como a paz dos deuses, mas sim como a ordem classificatória das Constituições, com aquilo que é entendido como bom cidadão e aquilo que é estabelecido como normal pelos discursos, na grande maioria das vezes opressivos que perpassam a sociedade.

Tal processo de transformação não cessa de se reinventar adquirindo diversas formas ao longo dos séculos. A tarefa que Agamben nos propõe é justamente de estarmos atentos e capazes de encontrar as metamorfoses que tornam normal e corriqueira a captura da vida. Segundo o filósofo, fomos sendo moldados, e acreditamos que as crises só podem ser resolvidas de forma eficaz com a abdicação dos nossos direitos mais fundamentais e abrindo mão da nossa condição política. Assim, de modo dócil nos tornamos cada vez mais virtualmente *homo sacer*. A atual pandemia da Covid-19 que enfrentamos pode ser considerada um ótimo exemplo para compreendermos as críticas e os posicionamentos de Agamben aos dispositivos aclamatórios e consequentemente ao Estado de exceção que é muitas vezes legitimado por essas práticas.

Não é novidade que os chamados textos pandêmicos de Agamben provocaram uma série de polêmicas e de críticas aos seus posicionamentos acerca das medidas adotadas para contenção do vírus. Entretanto, como poderemos aprofundar no capítulo seguinte, uma leitura mais proveitosa de Agamben deve levar em consideração a necessidade de um pensamento meditativo que possa levar às últimas consequências os resultados que podem ser derivados das práticas adotadas para evitar o contágio.

Com uma atenta preocupação com os usos de medidas que tendem a limitar a liberdade dos cidadãos e torná-los, em vários sentidos, cada vez mais gerenciáveis as formas de poder, Agamben crítica como os dispositivos de informação, em especial os meios de comunicação de massas, realizam um desserviço à comunidade e contribuem para o alargamento de medidas que tendem a colocar os indivíduos numa relação de vulnerabilidade com o poder. Nesse contexto, as mídias repetem uma razão instrumental

e condicionam os indivíduos a também repetirem essa mesma lógica que não permite enxergar nada além de uma relação causal imediata. Logo, ao passo que se inicia alguma crise não somos capazes de encontrar nenhuma solução a não ser decretar o Estado de exceção nas suas mais diferentes acepções, seja pela frequente vigilância dos cidadãos ou pela retirada de direitos fundamentais.

Como veremos no próximo capítulo, o autor italiano vem sofrendo uma série de críticas por apontar o diagnóstico que descrevemos até aqui, entretanto devemos permanecer atentos as reflexões que possam indagar até que ponto a política ocidental é conduzida por um uso desmedido de Estado de exceção e quais são as saídas possíveis de um cenário no qual a exceção se tornou regra.

Desse modo, nosso próximo e último capítulo consiste em enfrentar duas grandes críticas realizadas a Agamben. A primeira e mais recente consiste em apontar o filósofo italiano com um pensador que realiza um uso inflacionário do conceito de exceção não percebendo as conjunturas produzidas pela pandemia da Covid-19. Avaliamos essa crítica a partir de uma análise acerca dos textos pandêmicos do autor e sua recepção brasileira. A segunda, e mais antiga crítica, consiste em apresentar o filósofo como um pensador pessimista e que busca soluções para os problemas da política contemporânea em narrativas transcendentais que estão distantes da práxis humana efetiva, como por exemplo no messianismo. Como resposta analisamos os textos em que Agamben discorre acerca desse tema, evidenciando que o significado das interpretações do autor aproximam-se de uma discussão sobre o sentido e o significado da lei no tempo messiânico e não necessariamente na volta de um messias que levará a humanidade para habitar num paraíso, tal como as narrativas religiosas.

5. Apontamentos de uma política por vir

> [...] no horizonte biopolítico que caracteriza a modernidade, o médico e o cientista movem-se naquela terra de ninguém onde, outrora, somente o soberano podia penetrar
>
> Giorgio Agamben, *Homo sacer I*

5.1 A pandemia no mundo

O aumento da preocupação e da importância dada à vida biológica e a saúde da nação por parte do poder soberano não é um fenômeno novo. Michel Foucault, em seus cursos ministrados no *Colège de France* a partir de 1977, já nos mostrava como a passagem do "Estado território" para o "Estado população" impactou progressivamente num "governo dos homens" e produziu saberes acerca dos comportamentos sociais e biológicos. Além disso, com o avanço dos anos, foram criadas instituições que se dedicaram cada vez mais em ampliar esses conhecimentos. Nesse sentido, como propôs Donatella di Cesare em *Vírus soberano? A asfixia capitalista*:

> aparentemente a pandemia não era tão imprevisível. Havia sido, aliás, anunciada várias vezes nos últimos cinco anos. Não falo nem de cenários fictícios, nem de visões escatológicas. Já em 2017, a OMS (Organização Mundial da Saúde) alertou que a pandemia era iminente, era só uma questão de tempo; não era uma hipótese abstrata. Em setembro de 2019, uma equipe do Conselho de Monitoramento da Preparação Global, formada por especialistas do Banco Mundial e da OMS, escreveu um relatório: "a ameaça de uma pandemia global é real. Um patógeno tem o potencial de, rapidamente, matar dezenas de milhões de pessoas, devastar economias e desestabilizar a segurança nacional". Como é possível que esse alarme tenha caído no vazio? A questão diz respeito à ciência, antes mesmo de dizer respeito à política. A suspeita é a de que o capitalismo acadêmico não fomente a pesquisa. Conhecimentos são oferecidos, fornecem-se indicações, perspectivas são delineadas, mas todas as investigações permanecem nas bibliotecas dos governos, nos gabinetes dos ministérios. O esforço dos cientistas acaba por se reduzir à vã produção literária. Os resultados científicos acolhidos externamente também correm o risco de se revelarem ineficazes devido à falta de colaboração. Existe um tratado internacional estipulado em 2005, sob os auspícios da OMS, que foi desconsiderado nesse período. Apesar dos avisos contínuos, cada Estado seguiu teimosamente sua política, muitas vezes confusa e improvisada, fazendo crer que o vírus era um problema dos outros e chegando inclusive - como Trump e Bolsonaro - a negar o perigo até o último instante. (CESARE, 2020, p. 17-18)

As palavras de Donatella di Cesare, que lemos na citação acima, encontram ecos nos discursos de diversos cientistas e ativistas ecológicos que defendem a necessidade de um olhar mais atento para nosso planeta e os ecossistemas que nele habitam. Há muito tempo o planeta vem sofrendo com os descasos humanos em relação à sua preservação. O acúmulo de lixo em locais inadequados, o aumento da poluição provocando um acelerado processo de destruição da camada de ozônio, as queimadas voluntárias e as involuntárias por negligência, a poluição dos rios e o crescente avanço do aumento populacional provocam, cada vez mais, o aumento da possibilidade de novas epidemias, pandemias, e catástrofes naturais. Não habitamos de forma harmônica em nosso planeta. A lógica intrínseca das sociedades de consumo observa a natureza apenas como um local a partir do qual retiramos os elementos necessários para realizar a produção de bens de consumo, sem se preocupar com uma relação harmônica com o espaço que ocupa, e essa relação de exploração e de uso do planeta completamente arbitrária não fica impune. Esse desequilíbrio, produzido pela ação nefasta do homem no meio em que habita, cobra seu preço. A pandemia da Covid-19 é uma das consequências dessa habitação desmedida e despreocupada em nosso planeta.

A atual pandemia teve seu primeiro caso identificado oficialmente em Wuhan, uma pequena província de Hubel, localizada na República Popular da China, em 1 de dezembro de 2019. Acredita-se que a origem da contaminação pelo vírus tenha ocorrido no Mercado Atacadista de Frutos do Mar de Huanan (o famoso Mercado de Wuhan noticiado pelas grandes mídias) e tenha origem animal[99]. Até o momento não se sabe com precisão qual foi o paciente zero, nem o local exato do primeiro contágio. Especula-se que a contaminação tenha ocorrido pela ingestão humana de algum animal infectado pelo vírus, e parece ser um consenso que a pandemia possui sua origem na China e de lá se espalhou para o resto do mundo.

Em 11 de março de 2020, a OMS (Organização Mundial da Saúde) declarou a existência de uma pandemia. Segundo a Organização, a mudança na classificação não diz respeito à gravidade da doença, mas sim a sua rápida disseminação geográfica pelo mundo. Atualmente, durante a revisão final deste capítulo, os números da Covid-19 no

[99] No início da pandemia e ainda hoje existem países, como o caso de Brasil e Estados Unidos da América, que culpam a China de ter produzido o vírus da Covid-19 em laboratório e ter espalhado no mundo com vistas a conseguir benefícios econômicos. Entretanto, esse discurso vem sendo desmentido pelos estudos realizados em Wuhan e por pesquisadores de diversos países.

mundo são: 355 milhões de casos e 5,6 milhões de mortes.[100] O Brasil ocupa a terceira posição no mundo com 24,1 milhões de casos e 624 mil mortes, ficando apenas atrás dos Estados Unidos da América (ocupando a primeira colocação) e da Índia (segunda colocada). Segundo especialistas, a doença ataca o sistema respiratório causando sua insuficiência, e a gravidade dos sintomas varia podendo se manifestar como uma pneumonia ou um simples resfriado. A medicina atual não é capaz de explicar o fato de alguns contaminados apresentarem sintomas que os levam à morte e outros não sofrerem nenhum tipo de sintomas e, aparentemente, passarem ilesos pela doença.

Ao ser decretada a pandemia, devido ao alto número de infectados no mundo, os Estados começaram a organizar suas medidas de prevenção. Dentre as medidas adotadas podemos citar as mais brandas como a indicação - e logo depois obrigatoriedade - do uso de máscaras respiratórias, do distanciamento social, do isolamento social e outras mais austeras como a decretação de estados de emergência e a utilização do lockdown (o fechamento das fronteiras dos locais infectados).

As medidas adotadas pelos governos, ao redor do globo, sob a prerrogativa de proteção das vidas modificaram de modo abrupto e severo nossa forma de viver. De uma hora para outra perdemos nossos direitos mais básicos de liberdade e fomos obrigados a realizar um constante controle dos nossos comportamentos com a intenção de evitar o contágio. Nos tornamos prisioneiros isolados em nossas casas com medo de ser contaminado e ser "sorteado" como um dos sujeitos em que o vírus atua de forma mais nefasta, levando-nos para as UTIs (Unidades de Tratamento Intensiva), nos deixado à sorte da existência de respiradores mecânicos – que em vários países do globo já estavam em falta antes mesmo da nova demanda – e da recuperação do nosso próprio sistema imunológico.

A pandemia nos colocou, e nos coloca, em xeque enquanto sociedade. Desvelou o completo despreparo que temos para lidar com uma situação de rápida expansão de doenças pelo mundo e talvez o que seja ainda pior, não percebemos que a pandemia e suas consequências são um sinal da nossa relação exploratória, instrumental e gananciosa com o mundo. Revela o quanto a humanidade pode ser altruísta e egoísta. A pandemia colocou a prova um problema denominado pelos juristas como hidra constitucional[101],

---

[100] Os dados atualizados podem ser consultados no sítio eletrônico tradingview. Disponível em: < https://br.tradingview.com/covid19/> acesso em 25 jan. 2022.

[101] No direito, problemas hidra constitucionais são aqueles que não podem ser resolvidos apenas com as ações de um único país, pois sua complexidade envolve uma colaboração entre várias nações. Exemplos clássicos de problemas hidra constitucionais são os casos dos refugiados e dos apátridas.

revelando a necessidade de um pensamento mais cosmopolita entre as nações. A Covid-19 é uma doença que atinge todas as nações, das mais pobres as mais ricas, e com certeza as mais pobres e desiguais sofrem de maneira desproporcional.

Como ressalta Cesare, o vírus também pode ser compreendido como aquilo que foi capaz de acionar os freios da emergência da história, sendo algo que pode nos fazer refletir acerca de nossas práticas e nossa relação com o mundo. Por isso, afirma a autora:

> o vírus inesperado suspendeu a inevitabilidade da monotonia, interrompeu um crescimento transformado, neste intervalo de tempo, em um tumor incontrolável, sem medida e sem fins. Toda crise sempre contém a possibilidade de redenção. O sinal será ouvido? A pandemia violenta também é a chance de mudarmos algo? O coronavírus retirou os corpos da engrenagem da economia. Tremendamente mortífero, ele é, no entanto, também vital. Pela primeira vez a crise é extrassistêmica; mas isso não significa que o capital não saberá necessariamente tirar proveito dela. Se nada for como antes, tudo poderá cair no irreparável. O freio foi acionado - o resto cabe a nós. (2020, p. 15-16)

Classificada por alguns como o terceiro grande acontecimento do nosso século, juntamente com a crise de 2008 e o 11 de setembro de 2001, a pandemia possui similaridades com esses eventos anteriores. Segundo Cesare, todas essas crises possuem seus "vírus". Mas, para além das metáforas possíveis, a pandemia da Covid-19 que nos assola "vem do corpo e a partir do exterior detém a engrenagem capitalista. Os vínculos, no entanto, entre aquela conjuntura e a atual, são rigorosos. Uma crise vincula-se à outra, e, aliás, a anuncia e a prepara, numa espécie de cadeia catastrófica ininterrupta." (CESARE, 2020, p.19) O vírus obrigou uma sociedade marcada pela necessidade da velocidade da produção a realizar uma pausa. "Se observarmos bem, o imperativo do crescimento, a obrigação da produção e a obsessão por desempenho significam que, sutilmente, liberdade e restrição talvez se tornem a mesma coisa" (CESARE, 2020, p. 27). O homem contemporâneo vive uma liberdade constritiva e a constatação de Cesare é esclarecedora:

> se à noite sentimos uma vaga sensação de culpa, certamente não é pelas leis éticas contornadas, nem pelos mandamentos religiosos evadidos, mas sim por não termos mantido o passo, por não termos acompanhado o ritmo convulsivo do mundo operado em alta velocidade. (2020, p. 27)

O vírus retirou o controle da máquina, porém, a todo momento ela luta para recuperá-lo e se reinventar através de seus dispositivos. O vírus nos revelou, mais uma vez, a brutalidade do nosso sistema econômico e da desigualdade social que assola o planeta. Contudo, ele também possui a capacidade de ativar um gatilho que pode

modificar nossa relação com o outro e com o nosso habitat, pois "é na sua inumanidade radical que se encontra o outro, completamente desconhecido, que no entanto, não é diferente de nós." (CESARE, 2020, p. 32) O choque provocado pelo surgimento da pandemia, talvez, possa funcionar como um pontapé inicial para compreendermos que fazer parte de uma comunidade significa encontrar-se constantemente aberto, exposto ao outro. Pois, sem esse contato não é possível viver em comunidade e menos ainda fazer política.

No mesmo sentido, Boaventura Souza Santos, em sua obra *A cruel pedagogia do vírus*, afirma que a pandemia nos ensina que a vida imposta pela incessante cobrança da produção no mundo capitalista pode dar lugar a um novo modo de viver que não esteja atrelado ao consumo, ao trabalho alienado e a redução da vida à vida nua. A pandemia nos permite perceber que há alternativas contra o sistema capitalista. Essas só não são debatidas pelo fato dos sistemas político e econômico não desejarem que fossem. Desse modo, infelizmente, "as alternativas irão entrar cada vez mais frequentemente na vida dos cidadãos pela porta dos fundos das crises pandêmicas, dos desastres ambientais e dos colapsos financeiros, ou seja, as alternativas voltaram da pior maneira possível." (SANTOS, 2020, p. 6) O cenário desvelado pela pandemia revela que o atual sistema econômico e político não pode ter futuro pois, no momento de uma crise global humanitária como a que passamos agora, nos conduz para uma tragédia. O modelo atual de capitalismo capturou as áreas essenciais do social, como por exemplo a saúde e a educação, tornando-as um negócio que deve gerar o máximo de lucro possível para seus investidores[102]. O sistema neoliberal visa sempre transformar os serviços públicos em oportunidade de negócios, privatizando-os e entregando-os nas mãos de alguém que certamente obterá lucros prejudicando aqueles que não possuem condições de pagar pelo serviço.

Nesse cenário, vários filósofos se dedicaram a pensar a pandemia, as medidas adotadas para sua contenção, as possíveis saídas e as transformações que ela produzirá

[102] Alain Bihr, em seu ensaio *França: pela socialização do aparato de saúde*, reflete o mesmo ponto de vista de Santos a respeito da captura dos serviços públicos essenciais, em particular a saúde, pelo sistema neoliberal. Bihr afirma: "A situação criada pela pandemia de Covid-19 é uma demonstração real e irrefutável da falência da tese defendida durante décadas pelos defensores da abertura do sistema de saúde. O seu postulado básico: todos têm um "capital de saúde" do qual são o principal, se não o único, responsável (cabe a eles preservá-lo e, melhor ainda, valorizá-lo – melhorá-lo), tem sido desmentido nas últimas semanas numa escala planetária" (2020, p. 25).

quando voltarmos ao estado de normalidade[103]. Para discutir esses aspectos acreditamos que o pensamento filosófico de Giorgio Agamben e a influência de Martin Heidegger, para pensarmos nossa relação com a técnica, serão de enorme importância na tentativa de produzir alguma inteligibilidade num cenário ainda tão caótico e que não parece próximo de seu fim. Como é público, Agamben foi aluno de Heidegger durante o famoso curso de Le Thor. Porém, as aproximações não acabam com a relação durante o curso. A obra de Agamben é constantemente marcada pela influência do alemão que diversas vezes aparece textualmente em passagens dos seus escritos.

Recentemente, com o surgimento da Covid-19 e a publicação dos textos pandêmicos de Agamben, o trabalho realizado acerca da compreensão do cenário político contemporâneo do pensador italiano foi colocado em xeque. Segundo seus críticos, Agamben tem realizado uma análise no mínimo problemática acerca das medidas adotadas pelos governos na tentativa de contenção da pandemia, produzindo uma inflação da sua teoria do Estado de exceção como regra para explicação dos fenômenos da política. Além disso, alguns críticos vão mais além e tentam aproximar as análises realizadas durante a pandemia aos discursos de extrema-direita e dos neoliberais.

Contudo, sugerimos que uma boa compreensão dos textos pandêmicos de Agamben necessitam de um olhar especial para sua relação com o pensamento de Heidegger e em essencial ao pensamento acerca da técnica. Desse modo, acreditamos que a leitura dos textos pandêmicos de Agamben pode ser mais proveitosa se os lermos a partir de uma visão do pensamento que medita. Além disso, torna-se necessário observarmos o contexto em que seus textos foram publicados, pois como se trata de uma pandemia viral, com alta facilidade de expansão, os cenários de contágio são modificados numa velocidade consideravelmente rápida.

Seguindo essas sugestões, acreditamos que a relação entre a técnica e a pandemia possuirá a capacidade de nos revelar – ou nos desvelar – um cenário, na maioria das vezes oculto, que a muito tempo existe em nossa política e na nossa forma de pensar e de enxergar o mundo e a vida. A pandemia, infelizmente, ficará marcada como um momento significativo na história do nosso século e, entre tantos problemas que ocasionou, também nos convidou a repensar na relação que temos com o mundo, com os objetos técnicos e o

[103] Destacamos as contribuições de HAN, Byung-Chul. La emergencia viral y el mundo de mañana.; BADIOU, Alain. Sobre la situación epidémica ; BUTLER, Judith. El capitalismo tiene sus límites; NANCY, Jean Luc. Excepción viral.; Todos os textos estão disponíveis na revista Sopa de Wuhan. 1ª Ed. Editorial: ASPO, 2020.

pensamento técnico que produzimos. Revelou o quanto estamos presos à razão instrumental e não conseguimos encontrar uma saída satisfatória que não seja tratar o outro como possível infectado, e assim produzir o Estado de exceção a partir de um cenário de medo pelo contágio do vírus.

Além da tarefa científica de encontrar uma vacina ou uma possível cura para o vírus, a tarefa da pandemia também consiste na tentativa de produzir uma reflexão acerca dos caminhos que trilhamos enquanto humanidade – e sem sombra de dúvidas essa é algo tão importante quanto uma possível vacina ou uma cura. Precisamos pensar até que ponto estamos dispostos a sacrificar nossos valores éticos e políticos em nome do risco do contágio e da produção da sobrevida. Nesse sentido, podemos reconhecer Agamben como um verdadeiro provocador, um filósofo que convida seus leitores a pensar acerca das consequências da adoção de medidas médico-sanitárias em um tempo em que o controle sobre os indivíduos é cada vez maior.

Desse modo, defendemos que a pandemia nos revela que estabelecer uma relação equilibrada entre o pensamento técnico e o pensamento meditativo é uma tarefa importante para compreensão do mundo que habitamos e, também, para pensarmos os caminhos trilhados até aqui, além de quais podemos trilhar para uma política por vir. Somente dessa forma seremos capazes de compreender para onde nos conduz,aquela que talvez seja, a maior pandemia do nosso século.

5.2. Em busca da serenidade

Em um texto bastante conhecido, chamado *Serenidade*, Heidegger nos coloca numa reflexão pertinente acerca da valoração que damos ao pensamento técnico nas sociedades contemporâneas. Tal reflexão revela o quanto estamos presos a esse pensamento e não conseguimos encontrar saídas para uma reflexão autêntica que seja capaz de alcançar algo que transcenda seu uso imediato ou sua iminente aplicação prática. Ressalta ainda que até mesmo os próprios profissionais que se dedicam ao exercício da reflexão estão sujeitos a ausência do pensamento autêntico.

> Não nos iludamos. Todos nós, mesmo aqueles que pensam por dever profissional, somos muitas vezes pobres-em-pensamentos; ficamos sem-pensa-mentos com demasiada facilidade. A ausência-de-pensamentos é um hóspede sinistro que, no mundo actual, entra e sai em toda a parte. Pois, hoje toma-se conhecimento de tudo pelo caminho mais rápido e mais económico e, no mesmo instante e com a mesma rapidez, tudo se esquece. (HEIDEGGER, 1956, p.11)

Heidegger ainda destaca que quando estamos em uma situação de ausência-de-pensamento não significa que abdicamos da nossa capacidade de pensar, significa que a sua ausência torna improdutiva tal capacidade. Nossa potência continua a existir, embora não a utilizamos. O pensar é uma atividade inerente a todos os homens, porém, como revela o alemão, estamos cada vez mais nos afastando dessa importante capacidade que possuímos. Tal fato, pode acabar produzindo consequências nefastas para a humanidade e por isso, nos afirma:

> o Homem actual "está em fuga do pensamento". Esta fuga-aos-pensamentos é a razão da ausência-de-pensamentos. Contudo, tal fuga ao pensamento deriva do facto de o Homem não querer ver nem reconhecer essa mesma fuga. O Homem actual negará mesmo, redondamente, esta fuga ao pensamento. Afirmará o contrário. Dirá - e com pleno direito - que em época alguma se realizaram planos tão avançados, se realizaram tantas pesquisas, se praticaram investigações de forma tão apaixonada, como actualmente. (1956, p.12)

A tarefa de encontrar o pensamento autêntico torna-se mais difícil pela falta de compreensão dos homens em observar-se em tal situação. O próprio homem não reconhece, ou não deseja reconhecer, que a muito tempo a reflexão o abandonou. Sem sombras de dúvidas o homem moderno realizou "avanços", pesquisas e investigações que não eram possíveis de serem realizadas há alguns séculos. Encontramos cura para diversas doenças, aumentamos a expectativa de vida mundial, construímos satélites que possibilitam comunicações de modo instantânea, fomos até capazes de sair de nosso próprio planeta em busca da exploração espacial, porém, ao mesmo tempo fomos capazes de criar a bomba atômica, de produzir discursos eugenistas baseados na ciência, de criar campos de concentração e câmaras de gás para produção de morte em larga escala de modo mais eficiente. Não se trata de negar os frutos produzidos pelo uso da técnica, nem de negar o próprio pensamento técnico, pelo contrário, tal pensamento sempre será indispensável para a sociedade. Contudo, seu uso simplesmente instrumental e visando uma relação apenas de eficiência, nos conduz para realização de práticas que qualquer reflexão meditativa mais rasa não poderia se orgulhar. Embora o pensamento técnico possua características que nos ajudam a compreender o mundo, ele é um tipo especial de pensamento que calcula, que jamais se abstém da lógica sistemática e que vive em busca de uma exatidão máxima. Desse modo, afirma Heidegger:

> a sua particularidade consiste no facto de que, quando concebemos um plano, investigamos ou organizamos uma empresa, contamos sempre com condições prévias que consideramos em função do objectivo que pretendemos atingir. Contamos, antecipadamente, com determinados resultados. Este cálculo

> caracteriza todo o pensamento planificador e investigador. Este pensamento continua a ser um cálculo, mesmo que não opere com números, nem recorra à máquina de calcular, nem a um dispositivo para grandes cálculos. O pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais económicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca pára, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflecte (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe. (HEIDEGGER, 1956, p. 13)

Logo, existem pelo menos dois tipos de pensamentos e ambos são necessários, legítimos e importantes, cada um à sua maneira. O primeiro apresentado é o pensamento técnico também denominado de *calculador*. O outro é um pensamento que reflete, chamado de pensamento *meditativo*, ou autêntico.

O pensamento calculador é caracterizado por ser planificador, investigador e como o próprio nome já denunciou, calculador. É facilmente observado nas ciências, e visa produzir um conhecimento prático e aplicável ao mundo de forma direta. Na pandemia que enfrentamos, o pensamento calculador é aquele que se ocupada na busca de encontrar uma forma prática e eficaz para evitar a proliferação do vírus, seja por meio da criação de uma vacina ou na recomendação impositiva do isolamento social, do lockdown e das demais medidas de exceção. Tal pensamento observa o mundo pandêmico da seguinte forma: de modo resumido, sabemos que o vírus se propaga através do contato de pessoas infectadas com pessoas não infectadas ou com a utilização de objetos infectados. Sabemos também que a taxa de propagação do vírus é estabelecida através de uma exponencial[104]. Se, no momento inicial de uma pandemia não tivermos uma vacina que possa imunizar a população de modo a evitar o contágio e consequentemente provocar uma diminuição no número de óbitos, a única solução enxergada, para contenção do vírus, consiste em isolar o máximo possível as pessoas de modo a evitar o contato e consequentemente a propagação do vírus. Um modo de fazer isso é solicitar às autoridades que realizem o fechamento de suas fronteiras e adotem medidas excepcionais para manterem as pessoas em suas casas. A conclusão alcançada pelo pensamento técnico

[104] Segundo Paolo Giordano em seu livro *No contágio*: "o contágio começa dessa forma, como uma reação em cadeia. Na primeira fase, cresce de uma maneira que os matemáticos chamam de exponencial: mais e mais pessoas são contaminadas cada vez mais rápido. Quão rápido depende de um número, que é o coração escondido de qualquer epidemia. Está indicado com o símbolo R°, o qual se lê "erre com zero", e toda doença tem o seu. [...] Para a Covid-19, R° é aproximadamente dois e meio. Alto ou baixo, é difícil de dizer. Nem faz muito sentido. O R° do sarampo é algo em torno de quinze, enquanto o da gripe espanhola do século passado foi cerca de 2,1, mas isso não a impediu de matar dezenas de milhões de pessoas. (2020, p. 17-18).

foi e é clara, produzir isolamento e evitar, a qualquer custo, o contágio e a possível morte dos infectados.

Ancorados por essa forma de pensamento e de justificação, os governos, a população e os indivíduos aderem as sentenças dadas pelo pensamento técnico e o obedecem sem muitas vezes observar os dados divulgados pelos órgãos oficiais de combate à doença, a sua evolução, e as consequências da adoção dos dispositivos de controle a longo prazo em nossa sociedade.[105]

O pensamento que medida, por sua vez, está em busca de encontrar o sentido de tudo que existe. É um pensamento que visa refletir acerca do sentido da adoção de tais medidas, do sentido da própria validade do discurso científico, que como sabemos já existiu em sua versão nazista e foi capaz de "validar" a morte de alguns considerados indesejáveis. Vale lembrar também da própria OMS que apenas há aproximadamente 30 anos retirou a homossexualidade e há menos de 3 anos retirou a transsexualidade da lista de suas patologias[106]. O pensamento meditativo surge como aquele que pode reestruturar a nossa forma de ver o mundo para além dos cálculos, da forma planificadora e instrumental com a qual o pensamento técnico observa o mundo.

É nesse sentido que Heidegger visa chamar atenção para fuga do homem atual do pensamento meditativo. O homem moderno e contemporâneo ocupa-se dos objetos que o cercam de modo técnico e irreflexivo. Encontra-se sempre preso a análises que visam buscar sua utilidade imediata e esquece das consequências que o uso irrestrito e irreflexivo dos objetos e das coisas que compõem o mundo pode produzir sérias consequências para nosso presente e nosso futuro.

O pensador alemão nos lembra que as duas principais críticas apontadas contra o pensamento meditativo consistem em afirmar que: ele não contribui para as questões da

---

[105] Poucas vozes ressoam contra as medidas adotadas tendo em vista o diagnóstico e a possível forma de contenção da pandemia no seu início, – na grande maioria das vezes são indivíduos ou organizações de extrema-direita – porém um grande número destes que parecem contra as medidas sanitárias recomendadas não estão contra pelo fato de desejarem um equilíbrio entre o pensamento que calcula e o pensamento que medita, como veremos a seguir. Não se trata de pessoas que perceberam que há tempos vivemos envolto de uma lógica que tende a instrumentalizar nossa razão e nossos comportamentos de modo a realizar um controle que administra e dociliza os corpos. Tratam-se de pessoas que defendem uma postura de negação completa da ciência e do conhecimento produzido, ou de pessoas que dependem do seu trabalho diário para levar alimentaçao básica para suas casas, pois sem ele não conseguem sobreviver (em outras palavras, vitimas do sistema capitalista), ou pessoas que desejam a todo custo voltar a possuir suas altas fontes de renda.

[106] Embora a decisão não tenha mitigado o preconceito e a ignorância, a retirada da lista das doenças representa um momento de importante compreensão de que tais orientações não necessitam de cura. A matéria acerca desse assunto pode ser lida em: < https://www.dw.com/pt-br/h%C3%A1-30-anos-oms-retirava-homossexualidade-da-lista-de-doen%C3%A7as/a-53447329 > acesso em 01 set. 2020.

práxis, ou seja, não possui aplicabilidade para nossa realidade prática; e segundo, a pura reflexão meditativa é por demasiado abstrata e elevada para o entendimento comum, impossibilitando a sua difusão no mundo. “Nesta desculpa a única coisa correcta é que é verdade que um pensamento que medita surge tão pouco espontaneamente quanto o pensamento que calcula.” (HEIDEGGER, 1956, p. 14). O pensamento que medita exige grande esforço, necessita de treino e de cuidados. Como afirma Heidegger, “requer um treino demorado. Carece de cuidados ainda mais delicados do que qualquer outro verdadeiro ofício.” (1956, p. 14). Porém, isso não significa que o pensamento meditativo seja exclusivo dos grandes intelectuais ou de figuras iluminadas. Todos os homens podem e devem seguir os caminhos da reflexão ao seu próprio modo.

> Porquê? Porque o Homem é o ser (*Wesen*) *que pensa, ou seja, que medita* (*sinnende*). Não precisamos portanto, de modo algum, de nos elevarmos às “regiões superiores” quando reflectimos. Basta demorarmo-nos (*verweilen*) junto do que está perto e meditarmos sobre o que está mais próximo: aquilo que diz respeito a cada um de nós, aqui e agora; aqui, neste pedaço de terra natal; agora, na presente hora universal. (HEIDEGGER, 1956, p. 14)

Sem o pensamento meditativo os homens tornam-se estranhos do mundo que habitam. São capturados pelos objetos técnicos e tornam-se escravos deles. “A cada hora e a cada dia estão presos à rádio e à televisão. O cinema transporta-os semanalmente para os domínios invulgares, frequentemente apenas vulgares, da representação que simula um mundo que não o é.” (HEIDEGGER, 1956, p.16). O afastamento do sentido das coisas em detrimento do seu uso técnico revela o que o pensador alemão denominou de “perda do enraizamento”, esta perda “não é provocada somente por circunstâncias externas e fatalidades do destino, nem é o efeito da negligência e do modo de vida superficial dos Homens. A perda do enraizamento provém do espírito da época, no qual todos nós nascemos.” (HEIDEGGER, 1956, p.17). O homem atual parece observar apenas o cálculo, a organização sistemática e a automação. O mundo que construímos encontra suas bases nesse tipo específico de pensamento. Não é à toa que Heidegger levanta questões como: “o que aconteceu com o nosso tempo? ” Ou “o que caracteriza o nosso tempo?”. Devemos nos interrogar quais foram os benefícios e os malefícios trazidos pela dominação de um pensamento que calcula em nossa época. Uma época que se inicia com era atômica, e consequentemente todas “evoluções” proporcionadas pelo conhecimento atômico, e marcada pela, talvez a maior pandemia do século, a pandemia da Covid-19. Assim, destaca o pensador alemão:

> chamou-se recentemente à época que agora se inicia de a era atómica. A sua característica mais atormentadora é a bomba atómica. Mas esse traço é meramente superficial, pois logo se reconheceu que a energia atómica também pode ser utilizada para fins pacíficos. Por isso, a Física Atómica e os seus técnicos estão hoje empenhados, em toda a parte, em concretizar a utilização pacífica da energia atómica em projectos de longo alcance. Os grandes consórcios industriais dos países mais desenvolvidos, com a Inglaterra à cabeça, já calcularam que a energia atómica pode tornar-se um negócio gigantesco. Vislumbra-se no negócio atómico a nova felicidade. A ciência atómica não se mantém afastada. Ela anuncia publicamente, esta felicidade. Por isso, em Julho deste ano, 18 nobelizados declararam textualmente num manifesto, na ilha de Mainau "A Ciência - ou seja, neste caso, a moderna Ciência da Natureza - é um caminho para uma vida mais feliz do Homem". (HEIDEGGER, 1956, p.17-18)

A frase proferida na ilha de Mainau serve para compreendermos o quão é forte a tese de que por meio das ciências da natureza, ou seja, realizando um domínio técnico sobre as coisas que nos cercam, incluindo a própria natureza, pode nos levar a felicidade. O argumento consiste no fato de que basta conseguirmos encontrar as leis matemáticas, físicas, químicas e biológicas que regem o mundo e seremos capazes de dominá-lo. Essa dominação, por sua vez, seria capaz de produzir um estado de felicidade para a humanidade. Porém, quanto mais ganha espaço o pensamento técnico percebemos que a humanidade não estava pronta para lidar com seus avanços. A própria afirmação proferida pelos 18 nobelizados revela a ausência da meditação e de um olhar para o mundo além de um objeto a ser explorado. "Se ficarmos satisfeitos com a referida afirmação da ciência, permaneceremos o mais longe possível de uma meditação sobre a era atual." (HEIDEGGER, 1956, p. 18).

Em nossa época, o homem observa o mundo "como um objeto sobre o qual o pensamento que calcula investe, nada mais devendo poder resistir aos seus ataques" (HEIDEGGER, 1956, p. 19). Não se trata de tentar reverter ou deter o avanço da técnica. Seria irracional uma defesa que visasse o fim do pensamento técnico e sua forma de interpretar o mundo. O pensamento técnico também é importante, nos ajuda no avanço para compreensão das estruturas do nosso cosmos, facilita nossa comunicação, promove avanços nos campos das engenharias e da medicina. Entretanto, quais são os custos desse avanço? Como nos alerta Heidegger, não é possível deter a técnica e muito provavelmente chegaremos em um estágio em que:

> as técnicas que hoje conhecemos como do cinema e da televisão, dos transportes, particularmente do transporte aéreo, da informação, da medicina e da alimentação, [representarão] provavelmente apenas um grosseiro estágio inicial. Ninguém poderá prever as revoluções que se aproximam. Entretanto, a evolução da técnica decorrerá cada vez mais rapidamente e não será possível detê-la em parte alguma. Em todos os domínios da existência as forças dos

> equipamentos técnicos e dos autómatos apertarão cada vez mais o cerco. (HEIDEGGER, 1956, p. 20)

A técnica ganha força e, cada vez mais, espaço pelo fato de suas realizações serem rapidamente observadas e admiradas pelo grande público. “Contudo, uma coisa é termos ouvido ou lido algo, isto é, termos tomado conhecimento disso, outra é conhecermos, isto é, reflectirmos (*bedenken*) sobre o que ouvimos e lemos.” (HEIDEGGER, 1956, p. 21). Nossa maior preocupação consiste no fato do homem demonstrar cada vez mais não estar preparado, em nossa era, para o mundo que se transforma numa velocidade cada dia maior. Porém, Heidegger nos lembra que:

> aquilo que é verdadeiramente inquietante não é o facto de o mundo se tornar cada vez mais técnico. Muito mais inquietante é o facto de o Homem não estar preparado para esta transformação do mundo, é o facto de nós ainda não conseguirmos, através do pensamento que medita, lidar adequadamente com aquilo que, nesta era, está realmente a emergir. (HEIDEGGER, 1956, p. 21)

O homem contemporâneo não possui um equilíbrio entre o pensamento que medita e o pensamento que calcula. Produzimos sem pensar, construímos e utilizamos as coisas sem observar o seu sentido ou suas consequências. Visamos produção e o consumo a qualquer custo. O que importa é o funcionamento do sistema e não aqueles que fazem o sistema funcionar. Estes podem ser substituídos, como engrenagens velhas e defeituosas, porém o sistema não. Quantas vezes não ouvimos discursos, inclusive de chefes de estados, afirmando que a economia não pode parar durante a pandemia. O raciocínio por trás dessa afirmativa é claro, precisamos preservar o sistema mesmo que tal preservação possa custar a vida de milhares de pessoas. Vivemos na ambição de domínio de uma era, no entanto

> nenhum individuo, nenhum grupo de homens, nenhuma comissão, mesmo de estadistas, investigadores e técnicos, por mais importantes que sejam, nenhuma conferência de figuras de proa da economia e da indústria podem travar ou dirigir o decurso histórico da era atómica. Nenhuma organização meramente humana está em condições de alcançar o domínio da era. (HEIDEGGER, 1956, p. 22)

A pergunta que deve ser feita é: como resgatar o enraizamento das obras dos homens no tempo em que vivemos? Ou seja, como pode ser possível recuperar o sentido das coisas para além de seu uso prático e imediato? Em termos heideggerianos, qual o possível solo para o enraizamento do homem? Qual caminho devemos seguir? A resposta a questão nos é dada pelo próprio Heidegger, o caminho é o da reflexão, do pensamento

que medita (*sinnende*), muito embora essa seja uma tarefa de enorme dificuldade, principalmente nas condições atuais, pois

> o pensamento que medita exige de nós que não fiquemos unilateralmente presos a uma representação, que não continuemos a correr em sentido único na direcção de uma representação. O pensamento que medita exige que nos ocupemos daquilo que, à primeira vista, parece inconciliável. (HEIDEGGER, 1956, p. 23)

Para Heidegger, seria loucura tentar lutar contra, ou demonizar o mundo técnico. "Para todos nós os equipamentos, aparelhos e máquinas do mundo técnico são hoje imprescindíveis, para uns em maior e para outros em menor grau. Seria insensato investir às cegas contra o mundo técnico. " (HEIDEGGER, 1956, p. 23). O essencial é pensarmos os *usos* desses objetos para não nos tornarmos seus escravos, mas sim utilizá-los normalmente e de modo livre. É necessário profaná-los para um *uso* reflexivo. Deve-se buscar um *uso* que não nos consuma a ponto de que a qualquer momento possamos ser capazes de largá-los. Assim,

> podemos utilizar os objectos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objectos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. Podemos dizer "sim" à utilização inevitável dos objectos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer "não", impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wesen*). (HEIDEGGER, 1956, p. 23-24)

A tarefa do pensamento consiste em evitar que tais objetos e dispositivos nos absorvam e esgotem a nossa natureza. Por esse motivo, é necessário possuir uma atitude de *serenidade* em relação às coisas do mundo. Como nos lembra Giacóia, "a palavra *serenidade* não é sinônimo de resignação. Com ela, o filósofo pensa um agir amadurecido, liberado da insânia compulsiva do ativismo, do falatório vazio e pomposo vigente na esfera pública contemporânea" (2013, p. 103). Por isso, saber dizer sim e não aos objetos técnicos, promove a possibilidade de uma relação tranquila e simples com eles. "Deixamos os objectos técnicos entrar no nosso mundo quotidiano e ao mesmo tempo deixámo-los fora, isto é, deixámo-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior." (HEIDEGGER, 1956, p. 24). Essa atitude - do sim e do não - revela a serenidade para com as coisas, ela nos permite enxergar os objetos para além do ponto de vista da técnica. Permite enxergarmos que a nossa relação com a produção e a utilização exigem um sentido que não seja puramente técnico, instrumental, sem sentido, mas sim reflexivo.

Contemporaneamente, não é possível observar o sentido que rege a nossa relação com a técnica. Tudo foi reduzido a planificação calculista e prática. O sentido tornou-se obscuro.

> Deste modo reina em todos os processos técnicos um sentido que reclama o fazer e o deixar estar (*Tun und Lassen*) do Homem, um sentido que o Homem não inventou e produziu primeiro. Não sabemos o que reside no sentido do domínio crescente da técnica atómica, cada vez mais inquietante. O sentido do mundo técnico oculta-se. Porém, se atentarmos agora, particular e constantemente, que em todo o mundo técnico deparamos com um sentido oculto, então encontramo-nos imediatamente na esfera do que se oculta de nós e se oculta precisamente ao vir ao nosso encontro. O que, deste modo, se mostra e simultaneamente se retira é o traço fundamental daquilo a que chamamos o mistério. (HEIDEGGER, 1956, p. 25)

O mistério, nas palavras de Heidegger, deve ser interpretado como aquilo que se mostra e simultaneamente se retira. No mundo contemporâneo há uma incessante necessidade de estarmos abertos ao mistério. A serenidade para com as coisas do mundo e a abertura para o mistério são inseparáveis. Elas proporcionam "a possibilidade de estarmos no mundo de um modo completamente diferente. Prometem-nos um novo solo sobre o qual nós possamos manter e subsistir (*stehen und bestehen*), e sem perigo, no seio do mundo técnico." (HEIDEGGER, 1956, p. 25). Desse modo, devemos sempre estarmos atentos, pois o grande perigo consiste no fato da técnica possuir a capacidade de "prender, enfeitiçar, ofuscar e deslumbrar o Homem de tal modo que, um dia, o pensamento que calcula viesse a ser o único pensamento admitido e exercido." (HEIDEGGER, 1956, p. 26).

É essa reflexão sobre a técnica e o pensamento que a caracteriza que acreditamos ser capaz de lançar luz e tornar os textos pandêmicos de Agamben mais profícuos para pensarmos o cenário político atual. Estabelecer o que significa pensar a partir de um pensamento técnico e pensar a partir de um pensamento meditativo trará diferenças gigantescas às conclusões. Sem sombra de dúvidas, uma leitura dos textos pandêmicos que leve em consideração um pensamento que medita nos permitirá observar o que muitas vezes foi deixado em segundo plano nas análises do pensador italiano, a saber, as consequências da manutenção de uma lógica – que na pandemia se tornou mais incisiva - de produção de sobrevida.

Em nosso próximo tópico analisaremos os chamados textos pandêmicos de Agamben. Optamos por realizar a referência desses textos de um modo diferente para facilitar a compreensão do leitor. Devido a quantidade de textos publicados durante um curto espaço de tempo, optamos por indicar nas citações as primeiras palavras que

nomeiam o artigo publicado. Todos os textos citados foram retirados da sua coluna *Una voce* no sítio virtual da *quolibet.it* e traduzidos livremente. Para aqueles que sentirem a necessidade do texto original indicamos os links em notas. Avancemos para compreensão da crítica agambeniana do pensamento técnico e os textos pandêmicos do autor levando em consideração o que construímos ao longo dos capítulos anteriores da tese.

5.3 Giorgio Agamben e os textos pandêmicos

> Se os poderes que governam o mundo têm decidido aproveitar o pretexto da pandemia – a este momento não importa se é verdadeira ou simulada – para transformar de cima a baixo os paradigmas de seu governo dos homens e das coisas, isso significa que esses modelos estavam aos seus olhos em declínio progressivo e inexorável e já não se adaptavam às novas exigências[107].
> *Giorgio Agamben*

Os textos publicados por Agamben durante a expansão da Covid-19 provocaram um impacto negativo em boa parte da comunidade intelectual que se dedicou a pensar acerca das medidas adotadas para contenção e controle da pandemia pelos Estados. Inúmeros filósofos se posicionaram diante do tema defendendo perspectivas das mais variadas, desde consequências positivas como a pandemia representando um espaço de mudança na consciência coletiva em busca da criação de uma nova comunidade pautada no auxílio mútuo e na alteridade, como por exemplo Slavoj Zizek em *El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill* e Boaventura Santos com *A cruel pedagogia do vírus*, até as perspectivas menos otimistas que observaram a pandemia como um laboratório para testes e implementações de dispositivos de controle visando a sua otimização, como o próprio Agamben com os textos que analisaremos e Donatella di Cesare com *Vírus soberano? A asfixia do capitalismo*. Porém, todos pareciam concordar num ponto: precisamos encontrar, o mais rápido possível, medidas que sejam capazes de minimizar o avanço do vírus.

Contudo, as reflexões produzidas por Agamben não foram, e nem são, capazes de nos oferecer uma forma de combate ao vírus como ofereceu o discurso científico e técnico - nem nos parece ser o objetivo do pensador italiano com seus textos. Sua preocupação está ligada, como afirmou mais tarde, em pensar as consequências éticas e

[107] Trata-se da advertência realizada por Agamben e publicada numa coletânea produzida pela quodlibet.it denominada *A che punto siamo? L'epidemia come política* que reúne os textos escritos pelo filósofo italiano em sua coluna "Una voce" no sítio virtual da quolibet.it.

políticas dos usos das medidas adotadas durante o atual cenário. Ao escrever seus primeiros textos ainda não era possível ter a real dimensão da pandemia. Os casos que ocorriam na Itália estavam longe de chegar a marca que a tornaria um dos principais focos de contágio e de óbitos pela doença no mundo. Por isso, Agamben, num primeiro momento, pôde tratar a pandemia como uma espécie de pretexto utilizado pelos governos – o que mais tarde se mostrou falso – de modo a obter maior controle sobre a vida de seus cidadãos.

Em seu primeiro texto, *L'invenzoine di un'epidemia* – publicado originalmente em 26 de fevereiro de 2020, quando o surto do vírus ainda não era nomeado de pandemia pela OMS –, é exposta a preocupação, já marca do projeto filosófico de Agamben, com as medidas excepcionais que são comumente adotadas pelos Estados democráticos para gerir suas incontáveis e intermináveis crises. Porém, naquela data, suas análises tomam uma nova dimensão, mais radical, e provocam um posicionamento mais enfático contra esses instrumentos. O posicionamento do italiano é que os avanços das medidas sanitárias de isolamento social se apresentam, nesse primeiro momento, como desproporcionais e autoritárias. Na Itália, a atuação das medidas concentrava-se na suspensão do funcionamento normal das condições de vida e de trabalho – que ao longo dos séculos já vinham sendo alteradas pela captura das vidas pelos dispositivos em nome de infindáveis crises. Assim, o italiano afirma: "parece que, esgotado todo terrorismo como causa providencial da exceção, a *invenção* de uma epidemia possa oferecer o pretexto ideal para ampliá-la para além de todo limite" (*A invenção de uma epidemia)* [108]. Antes todos eram considerados terroristas em potencial, a partir do qual eram justificadas medidas de segurança completamente abusivas. Hoje, somos todos considerados contaminadores em potencial e a mesma lógica é repetida.

> A analogia é tão clara que o potencial untador [contaminador] que não se atém às prescrições é punido com a prisão. Particularmente malvista é a figura do portador são e precoce, que contagia uma multiplicidade de indivíduos sem que se possa tomar precauções contra ele, como podia-se defender contra o untador.(*Contágio*)[109]

Uma das marcas que estará sempre presente nos textos pandêmicos de Agamben é a preocupação com a questão da liberdade. Em seu texto de 11 de março de 2020, do

[108] Texto publicado em 26 de fevereiro de 2020 e disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia > acesso em 05 de set.2020.
[109] Publicado originalmente em 11 de março de 2020 e disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio > acesso em 05 de set. 2020.

qual retiramos a citação acima, o pensador italiano revela a preocupação de que as limitações à liberdade possam provocar uma degeneração ainda maior nas relações entre os homens[110]. Segundo o italiano, o isolamento social produzirá o afastamento do outro, abolirá o próximo. Impedirá que as relações que são próprias da comunidade possam ocorrer. Além disso, Agamben também duvida da consistência ética dos que nos governam e observa, no cenário atual, um espaço aberto e "justificável" para

> que se fechem universidades e escolas e realizem lições apenas on-line, que suspendam os encontros e conversas para falar de razões políticas ou culturais e que se troquem apenas mensagens digitais, que onde quer que seja possível as máquinas substituam qualquer contato – qualquer contágio – entre os seres humanos. (*Contágio*)

Nesse sentido, é significativo que assim como Agamben, Cesare também observe que estes dispositivos possuem a capacidade de provocar efeitos nefastos nas relações da comunidade.

> O meio digital se interpõe e, embora permita comunicar, separa. A aproximação é sempre uma tomada de distância. Precisamente por isso, afinal se exalta e se fetichiza o meio como tal. Sua mediação permite assegurar que o outro está disponível, sem ser sobrecarregado pela presença. Vantagens e comodidades também do "ensino à distância", que alguém se aventura a elogiar. (2020, p. 88)

A reflexão sobre o contágio também revela para Agamben a dimensão do medo do outro. Na pandemia, o outro passa a ser tratado como aquele que devemos evitar ou até mesmo como aquele que deve ser aniquilado[111]. "O medo é um mau conselheiro, mas faz aparecer muitas coisas que se fingia não ver. A primeira coisa que a onda de pânico mostrou com evidência é que nossa sociedade não acredita em mais nada, que não seja a vida nua" (*Esclarecimentos*) [112]. Segundo o italiano, estamos dispostos a sacrificar tudo para evitarmos o contágio, nossas condições normais de vida, amizades, convicções

[110] Vale ressaltar que em países como os da América latina, embora tenham decretado o isolamento social prevendo punições para quem desrespeitar o decreto, não houve uma punição que culminou em prisões. Na verdade, em vários desses países, os governos fizeram vistas grossas aos riscos oferecidos pela doença. O Brasil, e seu chefe de estado, é um claro exemplo de nação que decretou estado emergência em razão da crise sanitária – com prerrogativa de facilitar aprovação de medidas excepcionais pelo congresso –, porém também aderiu ao discurso negacionista do vírus em virtude de uma volta ao funcionamento normal da economia. É importante ressaltarmos que há uma diferença abissal entre as críticas de Agamben ao modo que conduzimos a pandemia e as críticas realizadas pela ala conservadora que governa o Brasil. Veremos essas diferenças mais a frente.

[111] Basta observar os discursos neoliberais que defendem a volta ao trabalho e as funções econômicas que cada um deve desempenhar mesmo com uma curva crescente de contaminações e óbitos.

[112] Texto publicado originalmente em 17 de março de 2020 e disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti > acesso em 05 de set. 2020.

religiosas e políticas pelo medo de contrairmos o vírus e ficarmos doentes. A vida nua – e o medo de perdê-la –, ressalta Agamben, " não é algo que une os homens, mas que os cega e os separa"(*Esclarecimentos*). Habitamos num mundo em que o único valor passou a ser a sobrevivência. O que significa viver numa sociedade em que seu único valor passou a ser esse?

Outra coisa tão inquietante quanto a sobrevivência – como forma de vida desejada – é o fato de que a pandemia torna evidente que o Estado de exceção se tornou condição normal. Segundo Agamben, "houve, no passado do Estado, epidemias mais graves, mas ninguém havia pensado em declarar, por isso, um estado de emergência como o atual, que nos impede até mesmo de nos movermos" (*Esclarecimentos*). Mesmo com o avanço na tecnologia de transportes e a possibilidade maior de deslocamento dos indivíduos em nossa era, a preocupação de Agamben ainda pode ser considerada legítima, pois, os homens passaram a habituar-se com as situações de crises e de emergência e cada vez são menos capazes de perceber que sua vida foi reduzida às dimensões biológicas mais básicas.

Para o italiano, as infindáveis crises e os modos excepcionais que se tornaram regra alienam os sujeitos que não conseguem pensar outras saídas a não ser a abdicação das suas liberdades – do seu corpo e do seu pensamento –, e entregá-las às mais diversas autoridades legitimadas pelos dispositivos de aclamação modernos. Como destaca Donatella di Cesare, em sua obra *Vírus soberano? a asfixia capitalista*:

> desde muitos anos até nossos dias, a tomada de distância em relação ao próximo se deu pelo aumento dos dispositivos midiáticos e pela expansão da ideologia comunicacional. A praça e os pontos de encontros espontâneos são cada vez mais suplantados pelo espaço virtual da web. O cara a cara marcado pela proximidade física do outro - uma fonte de apreensão, de reserva de surpresa e porto de silêncio inesperado - cedeu à privação sensorial do próximo. (2020, p. 87)

Há tempos estamos perdendo a dimensão social e política, e agora as medidas excepcionais pautadas nas discussões médico-sanitárias, adotadas pelos governos, tendem a maximizar essa perda. Ao sacrificar nossas liberdades por aquilo que os governos chamam comumente de "razões de segurança", ou pela implementação do estado securitário, estamos destinados a viver em um permanente Estado de exceção, de medo e de insegurança.

A preocupação de Agamben é com o futuro, por esse motivo afirma que:

> assim como as guerras deixaram uma herança à paz uma série de tecnologias nefastas, dos arames farpados as centrais nucleares, assim é muito provável que se tente dar continuidade, mesmo após a emergência sanitária, aos experimentos que os governos não conseguiam antes realizar. (*Esclarecimentos*).

Nesse cenário, o italiano indaga-se acerca do que significa viver na situação de emergência que nos encontramos. Questiona se a emergência não significa uma tentativa de imputar aos cidadãos a responsabilidade da ineficiência do sistema de saúde do governo[113]. Porém, para o filósofo, o mais importante consiste, independente das opiniões dos especialistas, em saber como voltaremos para vida normal. Uma coisa é certa, precisamos voltar não para o ponto onde estávamos em "fingir não ver a situação extrema que nos tem levado a religião do dinheiro e a cegueira dos administradores que têm nos conduzido." (*Em que ponto estamos?)*[114]

> Se a experiência por qual estamos passando servir para algo, teremos que reaprender muitas coisas que esquecemos. Primeiro, teremos que olhar de forma diferente a terra em que vivemos e as cidades em que habitamos. Teremos que nos perguntar se há sentido, como seguramente nos dirão para fazer, começar a comprar os bens inúteis que a publicidade buscará como antes de impormos, e se não fosse mais útil poder satisfazer por nós mesmo ao menos algumas necessidades básicas, em vez de depender de supermercados para qualquer necessidade. Deveremos perguntar se é correto voltar a subir nos aviões que nos conduz para lugares remotos nas férias e se não é talvez mais urgente voltar a aprender a habitar os lugares em que vivemos, a observá-los com olhos mais atentos. Porque perdemos a capacidade de habitar. Aceitamos que nossas cidades e nossos povos se transformem em parques de atração para os turistas, e agora que a epidemia tem feito desaparecer os turistas e as cidades, que haviam renunciado a qualquer outra forma de vida, são reduzidos a não-lugares espectrais, devemos entender que foi uma lição, como quase todas as lições que a religião do dinheiro e a cegueira dos administradores nos têm sugerido fazer.(*Em que ponto estamos?*)

O fim da pandemia e a volta à normalidade não deve ser uma volta às antigas configurações com o mundo antes da infecção pelo vírus. Por esse motivo, os pensamentos dos textos pandêmicos se distanciam, de maneira substancial, de um pensamento ou uma análise técnica do problema da pandemia, embora (e esse é o erro mais grave de Agamben com os textos pandêmicos) ao lutar contra o distanciamento

---

[113] Acerca dos significados da emergência Agamben afirma: "Significa, por certo, manter-se em casa, mas também sentir a própria voz e exigir que se devolvam aos hospitais públicos os meios de que lhes privou e recordar aos juízes que destruir o sistema nacional de saúde é um crime infinitamente mais grave que sair de casa sem um formulário de autocertificação." (*A che punto siamo?*) Lembremos que durante a pandemia, na Europa, somente era permitido a saída de casa para realização de atividades essenciais –como ir a farmácias, supermercados, etc – com um formulário descrevendo a atividade e o horário de sua realização. A fiscalização em alguns países foi bastante eficiente e gerou desconforto em alguns cidadãos.

[114] Texto publicado originalmente em 20 de março de 2020. O texto faz parte da coletania realizada pela quodlibet.it denominada *A che punto siamo? L'epidemia come política.*

social – e mais tarde, contra o passe verde aplicado na Itália[115] – o autor esteja prejudicando o processo de conscientização da população para a contenção do vírus.

Contudo, os textos não são apenas uma denúncia dos usos comuns daquilo que deveria ser excepcional, mas sim um convite à reflexão acerca dos significados, dos impactos e das consequências da perpetuação de uma lógica que nos transformam em seres descartáveis, em pequenos mecanismos operacionalizando uma grande máquina.

> Em uma palavra, teremos que realizar seriamente a única questão que importa, que não é, como os falsos filósofos têm repetido durante séculos, "de onde viemos" ou "aonde vamos", mas simplesmente "em que ponto estamos". Essa é a pergunta que devemos tratar de responder, como podemos e onde quer que estejamos, *mas em qualquer caso com nossas vidas e não só com as palavras* (*Em que ponto estamos?*).

Por isso, chama bastante atenção para o filósofo o fato de como a sociedade foi capaz de abdicar de suas condições normais de vida em detrimento de uma suposta segurança contra o vírus. Em um de seus textos denominado de *Reflexões sobre a peste*, Agamben indaga por qual motivo não acontecem protestos e oposições. Por que somos passivos diante as instituições oferecendo sempre a nossa servidão voluntária?

> A hipótese que vou sugerir é que, de certo modo, ainda que inconscientemente, a peste já existia, que, evidentemente, as condições de vida das pessoas tinham se tornado tais que bastou um sinal repentino para que aparecessem como realmente eram – isto é, intoleráveis, como uma peste. E esse é, num certo sentido, o único dado positivo que se pode tirar da situação presente: é possível que, mais tarde, as pessoas comecem a se perguntar se o modo como viviam estava correto. (*Reflexões sobre a peste*)[116]

Nesse sentido, Agamben visa afirmar que a pandemia revelou as estruturas da exceção tornando-as mais evidentes para todos. A peste já existia entre nós, afirma o italiano. Já vivíamos para manter uma vida em seu aspecto simplesmente biológico. Não é à toa que Agamben já observava, assim como Benjamin[117], que o dinheiro e a ciência surgem como as religiões do nosso tempo. Ambos possuem capacidade de produzir superstições e medos, além de difundi-los em larga escala. Tal fenômeno revela uma marca importante da era contemporânea, o fato dos "homens não acreditarem em mais nada – exceto na nua existência biológica que é necessária salvar a qualquer custo. Porém, sobre o medo de perder a vida pode-se fundar somente uma tirania, somente o monstruoso

---

[115] Trata-se do texto *Passe verde*, publicado em 19 de julho de 2021. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-tessera-verde > acesso em 19 de jan. 2022.

[116] Texto publicado em 27 de março de 2020 e disponivel em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste> acesso em 05 set. 2020.

[117] Em sua obra *Capitalismo como religião*.

Leviatã com sua espada em riste." (*Reflexões sobre a peste*). Provavelmente, não será possível viver como antes. As medidas já foram lançadas, os dispositivos já atuam como laboratórios otimizando suas experiências para o futuro.

O que poderemos esperar de um ordenamento político baseado no confinamento ou, contemporaneamente, no que estamos chamando de distanciamento social? Esta é uma pergunta difícil que Agamben se propõe a refletir. Suas conclusões iniciais são de que a pandemia produz o medo de ser tocado, o medo de aproximar-se do outro, algo separa os indivíduos e os tornam fracos ao gerenciamento por parte do poder. Por isso, Agamben nos lembra de Elias Canettti, e seu livro *Massa e poder*, reforçando a ideia que apenas nas massas é possível redimir do homem o medo de ser tocado.

> Não sei o que Canetti havia pensado da nova fenomenologia da massa que temos à nossa frente. O que as medidas de distanciamento social e de pânico criaram é certamente uma massa – mas uma massa, por assim dizer, invertida, formada por indivíduos que se mantêm, a qualquer custo, a distância uns dos outros. Uma massa não densa, mas rarefeita, e que, todavia, ainda é uma massa, se esta, como Canetti precisava um pouco depois, é defendida por sua densidade e por sua passividade, no sentido de que "um movimento realmente livre não lhe seria de modo nenhum possível [...], ela espera, espera um líder que lhe será mostrado". (*Distanciamento social*)[118]

Como ressalta Donatella di Cesare, a máxima de Canetti: "não há nada que o homem mais tema que o contato com o desconhecido" (Cf. CANETTI, 2019), reflete o modo moderno de habitar. "O direito à integridade da esfera doméstica constitui a base sobre a qual se edificou o antigo direito europeu" (CESARE, 2020, p. 82). Essa nova forma de habitar causa enormes prejuízos à comunidade, podendo levá-la a sua interdição. Desse modo, a abertura ao mistério, tão importante para Heidegger e Agamben, é cada vez mais impedida de surgir. Por isso, Cesare pode afirmar que:

> a imposição da distância por lei, essa polícia preventiva das relações, essa blindagem regulamentada que protege os membros das famílias, bem como desconhecidos, não é senão o ápice de um processo político em andamento. A abolição do outro se dá agora por decreto - em troca de segurança e imunidade. O corpo do cidadão individual é, de fato, uma fortaleza salvaguardada contra inúmeros perigos e ameaças imponderáveis. Cautela e suspeita sempre devem diferenciar as relações necessariamente mediadas por dispositivos capazes de separar, conter, proteger e preservar. [...] De certa forma, pode-se dizer amargamente que o ciclo civilizatório termina quando toda forma de contato físico é proibida por lei como fonte de contágio, com o risco de ser manchado e contaminado. (2020, 83-84)

[118] Texto publicado em 6 de abril de 2020 e disponivel em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale > acesso em 6 de set. 2020

O que perturba tanto Agamben quanto Cesare não são apenas as medidas de distanciamento do outro, mas também "a proibição obscura de todas as relações desprotegidas, relações de copresença, do encontro entre corpos. [Pois] As consequências são políticas. [...] a partir de tais políticas que se deve detectar o laboratório de novos e inéditos acordos." (CESARE, 2020, p. 84).

Ao contrário do que poderíamos pensar, o distanciamento social não provoca, para Agamben, uma comunidade fundada no individualismo exacerbado, mas sim o seu contrário: "uma massa rarefeita e fundada sobre uma proibição, mas, justo por isso, especialmente compacta e passiva." (*Distanciamento social*). Tal passividade surge aos olhos quando os sujeitos não questionam suas próprias ações nem se perguntam acerca do sentido das coisas serem ordenadas da forma que estão sendo. Assim, as massas são formadas por indivíduos isolados, passivos, alienados e facilmente manipuláveis. Segundo Agamben, esse é o cenário que o distanciamento social produz na pandemia da Covid-19. Ele anula a comunidade e todas as potências que habitam às relações entre os indivíduos. Para ele, o contato, o abraço, a discussão e tudo aquilo que configura a práxis humana perde sua força e corre o risco de esfacelar-se. Por isso, Cesare pode afirmar que:

> por lei, evitar e vetar a massa não significa favorecer o individualismo. A questão é bem outra. Há algum tempo a fobia da massa tem acompanhado a sociedade massificada. Não é um paradoxo. São as duas faces da mesma moeda. O devir-massa no espaço público, no entanto, já estava disciplinado ou admitido de forma sutilmente prevista e previsível: em celebrações oficiais, em estádios esportivos ou em shows. É essa massa que, ao contrário daquela descrita por Canetti, é rarefeita, com base em uma proibição, tornando-se programada, filtrada e vigiada. (CESARE, 2020, p. 86)

As medidas de isolamento provocaram impactos tão profundos na sociedade que permitiram que os corpos das pessoas mortas não obtivessem, no mínimo, um funeral digno. No capítulo intitulado *O lockdown das vítimas*, Cesare nos narra o avanço do vírus pela Itália:

> na noite de 18 de março, um assistente de voo filma de sua sacada uma longa fila de caminhões militares que sai do cemitério de Bergamo, levando para outras cidades os caixões dos mortos. Os crematórios não conseguem mais dar conta de tantos cadáveres. Os faróis dos caminhões piscam, como se pedissem desculpas, sentido o pranto dessa tarefa, dessa obrigação jamais imaginada. Em pouco tempo o vídeo roda a web e provoca um trauma muito profundo na Itália. São imagens que parecem irromper as trevas do passado de guerra, uma ferida nunca cicatrizada. E são imagens de um direito negado: o rito coletivo de despedida. Alguns dias depois, o New York Times publica algumas fotos tiradas por Fabio Bucciarelli; a série integral sai na revista L'Espresso. São fragmentos de uma noite na província da Lombardia. Mas naquele caleidoscópio comovente e angustiante, na alternância de olhares perdidos,

> instantes convulsivos e cenas fantasmagóricas são reconhecidos por todos aqueles que, da China à Espanha, viveram o mesmo drama. Como se morre por Covid-19. As sirenes da ambulância evocam os mais idosos aqueles que, durante a Segunda Guerra Mundial, alertavam os bombardeios. Voluntários e enfermeiros usam macacões e máscaras especiais. A aparência é perturbadora. A humanidade ainda escapa pelos gestos e pelas dobras descobertas do rosto. Surgem para separar - os filhos dos país. Desaparece toda uma geração, aquela que era guardiã da memória. Os vizinhos olham consternados e cautelosos. [...] Parentes são deixados para trás; o vírus os mantém à distância. E são dilacerados por sentirem culpa: mandar uma mãe para morrer sozinha. [...] Morre-se sozinho. Em uma solidão diferente daquela que desde sempre acompanha os últimos momentos. [...] sem parentes, sem amigos por perto. Nenhum aceno de cabeça, a última saudação, o simulacro de uma despedida. [...] Os necrotérios hospitalares já não são suficientes para armazenar os caixões. O rito religioso é reduzido a poucos gestos, orações apenas sussurradas. Funerais são proibidos. Até o cemitério está barrado. Os corpos não podem receber os cuidados piedosos que pertencem a um culto imemorial. Devem ser cremados com a roupa que usam na hora da morte, enrolados em um tecido desinfetante. A burocracia acelera e a certidão de óbito chega rapidamente. Carregam-se cinco, seis caixões de cada vez. Ninguém os acompanha. Não há flores, porque as floriculturas estão fechadas. Os caminhões do exército partem. As procissões lúgubres se repetem pelas rodovias, pelos cruzamentos, pelas ruas secundárias, escoltadas por viaturas policiais. Os mortos não devem perturbar a cidade dos vivos. Mas sob aquelas lonas camufladas estão o senhor da tabacaria, a professora aposentada, o padre dos pobres, o policial, o farmacêutico, a senhora do terceiro andar, um casal de idosos que morreram juntos. Pequenas, grandes histórias de províncias, subitamente extintas por uma História que nos últimos anos tomou um rumo apocalíptico. Tudo termina assim. Aos parentes são entregues as cinzas. Além de tudo isso, entregar o saco plástico com objetos pessoais se tornou um ato arriscado: um par de chinelos, uma caixa de biscoitos, um relógio. (2020, p.107-110)

Em nome do risco de contágio aceitamos que as pessoas que nos são queridas morressem sozinhas. Tal fato "[...] jamais tinha ocorrido na história, desde Antígona até hoje." (*Uma pergunta*)[119]. Nesse cenário, o risco do contágio surge, como sugeriu Cesare, como um enorme lockdown das vítimas. Inúmeras pessoas não tiveram a oportunidade de se despedir daqueles que lhes eram próximos. A narrativa exposta no capítulo de Cesare, assim como nos textos de Agamben, visa mostrar não apenas os horrores produzidos pela pandemia, mas também de revelar que na prática "[...] a 'ilha dos mortos' já estava em uso; mas a pandemia a coloca sob as luzes da ribalta." (CESARE, 2020, p. 112). Outro elemento revelador da citação de Cesare é a comparação dos eventos que ocorreram na pandemia com a da Segunda Guerra Mundial. Limitamos a nossa liberdade de movimento num nível jamais visto. Desse modo, Agamben afirma que:

> isso pôde acontecer – e aqui tocamos a raiz do fenômeno – porque cindimos a unidade de nossa experiência vital, que é sempre inseparavelmente corpórea e

[119] Texto publicado em 14 de abril de 2020 e disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda > acesso em 06 set. 2020.

> espiritual em uma entidade puramente biológica, de um lado, em uma vida afetiva e cultural, de outro. Ivan Ilitch mostrou, e David Cayley recordou recentemente, as responsabilidades da medicina moderna nessa cisão que é considerada elementar e que, em vez disso, é uma das maiores abstrações. Bem sei que essa abstração foi realizada pela ciência moderna por meio dos dispositivos de reanimação, que podem manter um corpo em um estado de pura vida vegetativa. (*Uma pergunta*)[120]

Na perspectiva de Agamben, a condição desvelada e radicalizada pela pandemia não atuará por tempo limitado. Uma vez que ela tenha sido superada, as ações consideradas, hoje, excepcionais se tornarão normais. Não voltaremos ao que tínhamos antes, não voltaremos ao que éramos antes.

> As próprias autoridades que proclamaram a emergência não param de nos lembrar que, quando a emergência for superada, será preciso continuar a observar as mesmas diretrizes e que o "distanciamento social", como se nomeou com significativo eufemismo, será o novo princípio de organização da sociedade. E, de qualquer modo, o que, em boa ou má-fé, se aceita não poderá ser cancelado. (*Uma pergunta*)

Desse modo, Agamben nos provoca a pensar que todo o limite foi ultrapassado durante a pandemia. Os discursos dos chefes do executivo, dos chefes da defesa civil, dos ministros da saúde e dos órgãos que emitem pareceres científicos possuem imediatamente valor de lei. Cesare nos lembra que em 30 de março de 2020, na Hungria, Viktor Orbán atribuiu-se plenos poderes com a prerrogativa de lutar contra a pandemia. Como já de costume, não foram indicados os limites de tempo de exercício de tal poder e Viktor Orbán passou a governar com decretos que possuem força de lei até o momento que julgar "necessário". Cesare ainda ressalta que a oposição afirmou tratar-se de um "golpe de estado", porém, devido a situação que o mundo passava, a denúncia não obteve eco. No entanto, não apenas a Hungria decretou estado de emergência durante a pandemia. Mais de vinte e cinco países endossaram essa lista. Dentre eles destacamos Brasil, Espanha, França, Alemanha, Itália, Suíça, Estados Unidos da América, Canadá e Argentina, apenas para citar alguns. Cada país possuiu sua especificidade, porém todos possuem em comum a expansão dos seus poderes para exercer um controle mais rígido sobre os cidadãos. Nesse cenário, surgiram decretos que limitavam as liberdades individuais e censuravam as mídias que faziam oposição aos governos. Por isso, é extremamente importante estarmos atentos, pois o soberano de hoje não é uma figura que faz referência imediata

[120] O texto de David Cayley que Agamben faz referência chama-se "Questions about the current pandemic from the point of view of Ivan Illich" e pode ser encontrado no sítio eletrônico da quodlibet.it. através do link: https://www.quodlibet.it/david-cayley-questions-about-the-current-pandemic-from-the-point acesso em 6 set. 2020.

ao passado, nem muito menos um tirano que condena alguém de modo explícito ao esquartejamento em praça pública. Como observa Cesare, "a figura da exceção soberana também permanece nos regimes modernos; mas passa em segundo plano, torna-se sempre menos legível, precipita-se na prática administrativa" (2020, p. 37). Cesare ainda reforça que "o agente desse poder é o funcionário subalterno, o burocrata de serviço, o vigilante obstinado." (2020, p. 37). Assim, o velho continua a operar naquilo que consideramos ser um dos maiores avanços em termos de política e de Estado, o Estado Democrático de Direito.

Ao observar esse panorama, Agamben tende a afirmar que já vivemos habituados aos usos excessivos dos decretos de urgência que sufocam e calam o legislativo em nome da ação do executivo. Há muito tempo abolimos o princípio de separação dos poderes que caracterizam, ou pelo menos deveriam caracterizar, a democracia moderna. Na pandemia, todos se calam perante o pensamento técnico da ciência que justificam as medidas médico-sanitárias adotadas por alguns governos. Entretanto, o pensamento técnico sozinho, sem uma reflexão meditativa, acaba por alienar o homem a uma razão meramente instrumental e serve de justificativa para endossar o controle sobre as populações. Para Agamben, é extremamente perigoso que a igreja, os juristas e os sujeitos se calarem em nome do sacrifício necessário para "salvar" vidas. Por isso, o filósofo afirma:

> eu sei que inevitavelmente haverá alguém que responderá que o mais grave sacrifício foi feito em nome de princípios morais. Eu gostaria de lembrar que Eichmann, aparentemente de boa-fé, não se cansava de repetir que tinha feito o que tinha feito de acordo com sua consciência, para obedecer àqueles que considerava os preceitos da moral kantiana. Uma norma que afirme que se deve renunciar ao bem para salvar o bem é tão falsa e contraditória quanto aquela que, para proteger a liberdade, impõe a renúncia à liberdade. (*Uma pergunta*)

Desse modo, a pandemia revela, para Agamben, que sem percebermos ultrapassamos o limiar que separa a humanidade da barbárie. Salvamos vidas para contínua produção da sobrevida, da vida nua. Precisamos urgentemente repensar o caminho que estamos trilhando. Faz-se necessário urgentemente um pensamento meditativo que indague acerca dos significados e das consequências futuras das nossas escolhas e que não apenas receba e acate as ordens.

5.3.1 A medicina como religião

> Como já aconteceu várias vezes ao longo da história, os filósofos terão novamente de entrar em conflito com a religião, que não é mais o cristianismo, mas a ciência ou aquela parte que tomou a forma de uma religião. Não sei se as fogueiras serão acesas novamente e os livros serão colocados no índice, mas certamente o pensamento de quem continua a buscar a verdade e rejeita a mentira dominante será, como já está acontecendo diante de nossos olhos, excluído e acusado de espalhar notícias (notícias, não ideias, pois, as notícias são mais importantes do que a realidade!) falsas. (*A medicina como religião*)[121]
>
> *Giorgio Agamben*

Para Agamben, o cristianismo, o capitalismo e a ciência são as três grandes "religiões" dos homens. Ao longo da história da modernidade elas se entrelaçaram várias vezes, de diversas formas, entrando em conflitos e se reconciliando. Ao longo da modernidade, elas chegaram a obter uma "espécie de coexistência pacífica e articulada, se não uma verdadeira colaboração em nome dos interesses comuns." (*A medicina como religião*). Porém, atualmente, um novo fato entre a ciência e as outras duas formas de "religião" reacendeu um conflito que há muito estava oculto. Segundo o pensador italiano, este fato é a vitória da ciência enquanto produção de uma prática cultural.

> A ciência, como toda religião, conhece diferentes formas e níveis pelos quais se organiza e ordena sua própria estrutura: a elaboração de uma dogmática sutil e rigorosa corresponde na prática a uma esfera de culto extremamente ampla e capilar que coincide com o que chamamos de tecnologia. Não surpreende que o protagonista dessa nova guerra religiosa seja aquela parte da ciência onde a dogmática é menos rigorosa e o aspecto pragmático mais forte: a medicina, cujo objeto imediato é o corpo vivo dos seres humanos. (*A medicina como religião*)

A ciência se torna evidenciada na pandemia como a fé vitoriosa[122] com a qual teremos que lidar cada dia mais em nossas vidas. A primeira característica destacada por Agamben da "ciência como religião", em especial a medicina, é o fato de que ela não necessita de um dogma especial – assim como o capitalismo –, mas apenas se limita a utilização de conceitos fundamentais da biologia. Em seu texto *A medicina como religião*, podemos ler:

---

[121] Texto publicado originalmente em 02 de maio de 2020 e disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione acesso em 06 de set. 2020

[122] Salvo alguns discursso extremistas que visam desqualificar a ciência por uma ideologia marcadamente econômica, com é o caso dos governos de Jair Bolsonaro e Donald Trump, e que não tocam o cerne do problema como é proposto por Agamben.

> a diferença da biologia é que ela articula esses conceitos em um sentido gnóstico-maniqueísta, isto é, segundo uma exasperada oposição dualista. Existe um Deus ou princípio do mal, a doença, cujos agentes específicos são bactérias e vírus, e um Deus ou princípio benéfico, que não é a saúde, mas a cura, cujos agentes de culto são os médicos e a terapia. Como em qualquer fé gnóstica, os dois princípios estão claramente separados, mas na prática eles podem ser contaminados e o princípio benéfico e o médico que o representa podem errar e inadvertidamente colaborar com seu inimigo, sem que isso invalide de forma alguma a realidade do dualismo e a necessidade do culto através do qual o princípio benéfico combate a sua batalha. E é significativo que os teólogos que devem estabelecer sua estratégia sejam os representantes de uma ciência, a virologia, que não tem lugar próprio, mas está situada na fronteira entre a biologia e a medicina. (*A medicina como religião*)

O ponto de vista defendido por Agamben consiste em afirmar que a medicina como religião segue a lógica totalitária. Agora não se trata apenas da utilização de remédios ou da realização de exames esporadicamente ou quando necessário, mas de uma luta contra o inimigo, o vírus. Esse deve ser combatido a todo momento e sem descanso. Como ressalta o filósofo: "a religião cristã conhecia similares tendências totalitárias, mas resguardava apenas para alguns indivíduos – em particular os monges – que escolheram colocar toda a sua existência sob a bandeira de 'orar sem cessar'." (*A medicina como religião*). A medicina como religião realiza o mesmo processo, e seu culto deve ser realizado de modo assíduo, porém, mantendo-se a distância necessária do isolamento. Segundo o italiano, essa medicina é capaz de provocar uma mudança que ainda não havíamos observado. Ela transforma um culto que outrora era "livre" e "voluntário" – caso o sujeito não tema passar a eternidade no inferno – para uma prática obrigatória prevista em lei. A medicina, tal como estamos conhecendo, transforma-se cada vez mais numa

> normatividade jurídica, que decreta *ex lege* o que comer e como viver, transformando toda a existência em obrigação de saúde. Precisamente isso foi feito e, pelo menos por agora, as pessoas aceitaram como se fosse óbvio abrir mão de sua liberdade de movimento, trabalho, amizades, amores, relações sociais, suas convicções religiosas e políticas. (*A medicina como religião*)

Nesse sentido, a nossa relação com a medicina parou de ser baseada na racionalidade técnica científica – se é que algum dia fomos capazes de sair de uma racionalidade instrumental dos usos da ciência – para uma relação de culto, aparentemente tão problemática, ou mais, quanto a anterior. A religião como ciência vai tomando, aos poucos, todos os espaços das religiões anteriores, por esse motivo Agamben pôde afirmar que:

> a Igreja tem negado puramente e simplesmente seus princípios, esquecendo-se de que o santo cujo nome o atual papa adotou abraçava os leprosos, que uma das obras de misericórdia era visitar os enfermos, que os sacramentos só podem ser administrados na presença. O capitalismo, por sua vez, embora com alguns protestos, aceitou perdas de produtividade que nunca ousou levar em conta, provavelmente esperando chegar a um acordo mais tarde com a nova religião, que neste ponto parece disposta a se comprometer. (*A medicna como religião*)

Assim, segundo o filósofo, a passividade com que foram aceitas as mudanças revela que estamos dispostos a tudo em nome de evitar o contágio e o fim das "crises" que nunca param de se reinventar. Não é à toa, lembra Agamben, que o termo *krísis* é originalmente um conceito da medicina que designava no *corpus* hipocrático o momento de decisão do médico acerca da sobrevivência ou da morte do paciente.

> Se observarmos o estado de exceção que vivemos, diríamos que a religião médica combina a crise perpétua do capitalismo com a ideia cristã de um tempo último, de um *eschaton* em que a decisão extrema está sempre em curso e o fim é precipitado e retardado, na tentativa incessante de poder governá-la, mas nunca resolvê-la de uma vez por todas. É a religião de um mundo que se sente no fim, mas não é capaz, como o médico hipocrático, de decidir se sobreviverá ou se morrerá. (*A medicna como religião*)

Todo esse movimento, assim como no capitalismo, não oferece perspectivas de salvação nem redenção. A medicina como religião só pode oferecer uma cura temporária, jamais uma permanente, "uma vez que o Deus maligno, o vírus, não pode ser eliminado de uma vez por todas, antes muda continuamente e assume sempre novas formas, presumivelmente mais arriscadas." (*A medicina como religião*) Sempre surge e surgirá um inimigo novo contra o qual devemos lutar e sempre nessa luta utilizamos os dispositivos de exceção. Por isso,

> é possível que a epidemia que vivemos seja a concretização da guerra civil mundial que, segundo os mais atentos cientistas políticos, tomou o lugar das guerras mundiais tradicionais. Todas as nações e povos estão agora permanentemente em guerra consigo mesmos, porque o inimigo invisível e evasivo com o qual eles estão lutando está dentro de nós. (*A medicna como religião*)

A dificuldade de compreender a atuação desses dispositivos de exceção se dá pelo fato da grande maioria das pessoas não os observar para além do contexto atual e imediato em que são utilizados. Encontrando aporte teórico na obra de Patrick Zylberman, denomina de *Tempêtes microbiennes,* Agamben afirma junto ao autor francês que:

> a segurança sanitária, até então mantida à margem dos cálculos políticos, estava se tornando parte essencial das estratégias políticas estaduais e internacionais. Em questão está nada menos do que a criação de uma espécie de 'terror da saúde' como instrumento para governar aquele que foi definido como o pior cenário. (*Biossegurança e política*)[123]

Segundo Agamben, Zylberman mostra que essa lógica que rege os dispositivos é dividida em três pontos. O primeiro pode ser elaborado com a construção, a partir de um possível risco, de um cenário fictício no qual os dados apresentados favorecem o surgimento de comportamentos e permite governar uma situação extrema; o segundo consiste em adotar uma lógica que privilegie o pior cenário como regime de racionalidade política; o terceiro e último consiste na organização integral dos corpos com o intuito de obter a maior adesão às instâncias governamentais. Em todos os pontos os dispositivos midiáticos possuem uma função fundamental, pois o modo como passam as informações para o grande público acaba por influenciar o seu comportamento.

Desse modo, de um lado temos o dispositivo do governo que atua constantemente por meio da utilização de decretos e do outro os relatórios dos meios de comunicação de massa que penetram no povo e produz a opinião pública. Temos, então, o cenário completo por meio do qual o medo pode ser espalhado na população e a aceitação da proteção governamental, ou seja, a utilização do Estado de exceção, pode ser acolhida sem maiores críticas. Como ressalta Cesare, falar em Estado de exceção "não significa pensar que a democracia seja a antecâmara da ditadura, nem que o primeiro-ministro seja um tirano" (2020, p.37), interpretações, estas, muitas vezes realizadas de forma errônea por alguns intérpretes apressados da filosofia política de Agamben. "Mas ao contrário, significa constatar, pela enésima vez, mesmo no caso da pandemia, a legislação por decreto que suspende as liberdades democráticas" (CESARE, 2020, p. 37).

Foi desse modo que a biossegurança foi capaz de produzir um rompimento significativo nas atividades políticas e sociais.

> É evidente que, para além da situação de emergência ligada a um determinado vírus que no futuro pode dar lugar a outro, está em causa o desenho de um paradigma de governo cuja eficácia ultrapassa em muito todas as formas de governo que a história da política ocidental havia conhecido. (*Biossegurança e política*)

[123] Texto publicado em 11 de maio de 2020 e disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza acesso em 07 set. 2020

O cenário construído pela biossegurança permitiu aos cidadãos aceitarem as limitações de liberdades que, talvez, antes não estivessem dispostos a aceitar.

> O que consideram "distanciamento social" se tornará o modelo da política que nos espera e que (como os representantes de uma chamada força tarefa, cujos membros estão em claro conflito de interesses com a função que devem exercer, devem anunciar) se aproveitará esse distanciamento para substituir dispositivos tecnológicos digitais em toda parte pelas relações humanas em sua fisicalidade, que passaram a ser suspeitas de contágio (contágio político). As palestras universitárias, como o MIUR já recomendou, serão realizadas online a partir do próximo ano, não se reconhecerá mais pelo rosto, que pode estar coberto por uma máscara sanitária, mas por dispositivos digitais que reconhecerão dados biológicos que são coletados obrigatoriamente e qualquer "reunião", seja por motivos políticos ou simplesmente por amizade, continuará a ser proibida. (*Biossegurança e política*)

O prognóstico de Agamben não estava completamente errado. Bastou alguns meses de pandemia para os dispositivos digitais de controle assumirem um importante papel de identificação dos contaminados e dos lugares mais propícios para a difusão do vírus. Como nos informa Cesare,

> nos países asiáticos, a coleta de dados pessoais, as fichas completas dos cidadãos, às vezes até mesmo a avaliação, agora são hábitos adquiridos. Nos países europeus, tudo isso seria impensável. O senso crítico, especialmente nessas questões, é muito alto. Apesar disso, diante do cenário brutal do confinamento, versão extrema do distanciamento, fica difícil resistir. [...] Na Coreia do Sul, onde o contágio é seguido digitalmente, tornaram-se conhecidos os movimentos dos cidadãos infectados, expondo-os, assim, à humilhação pública. Na China, chegou-se a um aplicativo que controla o status de saúde e envia um código vermelho, verde ou amarelo para permitir a saída de uma pessoa de casa, sua permanência no trabalho, ou para que possam entrar em uma loja ou em um restaurante. O que, apesar do primeiro trauma, se torna hábito corre o risco então de passar despercebido. (2020, p. 98-99)

Nesse cenário, a pandemia desvela que nossa era é marcadamente biopolítica e que "depois que a política foi substituída pela economia, agora, para governar, ela também deve ser integrada ao novo paradigma da biossegurança, ao qual todas as outras necessidades devem ser sacrificadas." (*Biossegurança e política*). As medidas de restrições são acolhidas pelos cidadãos como uma espécie de sacrifício necessário, porém tal sacrifício corre o risco de anulação de sua potência política. A pergunta que Agamben nos faz ao final do seu texto *Biossegurança e politíca* se torna essencial para pensarmos, de modo atento, a nossa relação e o sentido que damos a vida: "É legítimo perguntar se tal sociedade ainda pode se definir como humana ou se a perda de relações sensíveis, de rosto, de amizade, de amor pode ser verdadeiramente compensada por uma segurança de

saúde abstrata e presumivelmente completamente fictícia." (*Biossegurança e política*). Para Agamben, a pandemia provocará uma fratura na realidade social. Falaremos de um antes e um depois da pandemia e não necessariamente por culpa do vírus, mas sim pelas medidas excepcionais que se multiplicam tendo em vista o seu controle.

5.3.2 Acerca do medo

Sem sombra de dúvidas, o medo representa um importante instrumento de controle e administração da vida no mundo contemporâneo. Seguindo Heidegger, em sua obra *Ser e tempo*, Agamben afirma que o medo "só pode ser entendido se não esquecermos que o *ser-aí* é sempre já disposto em um tom emocional, o que constitui sua abertura originária para o mundo." (*O que é o medo?*)[124]. Agamben ressalta que essa situação emocional não deve ser confundida com um estado psicológico, mas sim um estado em sentido ontológico no qual sempre existiu uma abertura do ser do homem para o mundo que só é possível por meio das experiências, dos saberes e dos afetos, sendo o medo "uma forma fundamental de disposição que abre o ser humano ao seu ser já sempre exposto e ameaçado." (*O que é o medo?*).

Agamben parece descrever bem a situação dos indivíduos durante a pandemia e a ameaça que ela tem provocado:

> dessa ameaça existem naturalmente vários graus e medidas: se algo ameaçador, que está diante de nós com seu "ainda não agora, mas a qualquer momento", cai repentinamente sobre esse ser, o medo torna-se susto (*Erschrecken*); se a ameaça já não é conhecida, mas tem o caráter da estranheza mais profunda, o medo torna-se horror (*Grauen*). Se unirmos esses dois aspectos em si mesmo, o medo se torna terror (*Entsetzen*). Em todo caso, todas as diferentes formas dessa tonalidade emocional mostram que o homem, em sua própria abertura ao mundo, está constitutivamente "com medo". (*O que é o medo?*)

O medo, ressalta o filósofo italiano, é uma tonalidade emocional na qual o homem está sempre em risco de cair. É natural que o medo se refira sempre a alguma coisa, uma entidade intramundana[125], no nosso caso um vírus. Para Heidegger, a estrutura do ser-no-mundo pressupõe sempre uma abertura e uma transcendência. Essa

---

[124] Texto publicado em 13 de julho de 2020 e disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-che-cos-u2019-a-paura > acesso em 07 de set. 2020.

[125] Ainda em *O que é o medo?* acerca da concepção intramundana, Agamben afirma: "Intramundano significa que perdeu toda relação com a abertura do mundo e existe factícia e inexoravelmente, sem qualquer transcendência possível.".

transcendência permite a entrada do ser na esfera da coisidade. Por isso, estar no mundo significa estar imerso nas coisas que são reveladas pela abertura. É este fato que nos diferencia dos outros animais. Enquanto o animal – que é destituído de mundo – não possui a capacidade de perceber um objeto como objeto, o homem – ao abrir-se para o mundo – possui a capacidade de utilizá-lo como instrumento. Assim, Agamben pode afirmar que

> a possibilidade original do medo: é a tonalidade emocional que se abre quando o homem, perdendo o vínculo entre o mundo e as coisas, se torna irremediavelmente consignado a entidades mundanas e não consegue superar sua relação com uma "coisa", que agora se torna ameaçadora. Uma vez que sua relação com o mundo é perdida, a "coisa" em si se torna aterrorizante. O medo é a dimensão em que a humanidade cai quando se vê remetida, como acontece na modernidade, a uma coisa sem saída. O ser medroso, a "coisa" que assalta e ameaça os homens nos filmes de terror, é, nesse sentido, apenas uma encarnação dessa coisa inevitável. (*O que é o medo?*)

Agamben define o medo como o contrário da vontade de poder. "O caráter essencial do medo é a vontade de impotência, a vontade-de-ser impotente diante do que causa medo." (*O que é o medo?*). Ele é constitutivamente uma vontade de insegurança. Aquele que possui o medo nutre a insegurança e os assuntos que deveriam acalmá-lo acaba por amedrontá-lo. Isso ocorre pelo fato de não conseguir eliminar de uma vez por todas o seu medo por meio das informações, dos discursos e das análises apressadas que surgem. Nesse sentido, Cesare é perspicaz em observar que a palavra chave daquilo que a autora denomina de governança neoliberal é fobocracia. "Do grego *phóbos*, medo, e *krátos*, poderoso, valoroso, forte." (2020, p. 61). Em tal sistema é difundido o medo, a ansiedade e alimenta-se o ódio pelo outro. Assevera a autora que "em sua aparente ausência, o poder ameaça e tranquiliza, exalta o perigo e promete proteção - uma promessa que não pode cumprir. Porque a democracia pós-totalitária exige o medo e funda-se nele." (CESARE, 2020, p. 62). Desse modo, nas democracias contemporâneas,

> suspense e tensão se alternam em uma vigília permanente, em uma insônia que gera pesadelos, distrações e alucinações. A vida parece sufocada no movimento por uma alternativa constante entre a ameaça de sofrer uma agressão e a exigência de se defender ou, ainda, de prevenir o ataque. É a vida marcada por alarmes, protegidas por sistemas anti-furtos, entrincheiradas atrás de portas blindadas e trancas de segurança, monitorada por câmeras, cercada por muros. O medo cresce e se torna o temor obscuro do outro, no qual, como que por mágica, confluem diferentes preocupações e ansiedades. [...] Não se trata de uma emoção espontânea. É, antes, a sugestão difundida de um perigo onipresente, o hábito à ameaça, o sentido de uma extrema insegurança - até do terror. (CESARE, 2020, p.62-63)

O medo impossibilita o raciocínio, ele precede e também antecipa toda reflexão. Relembrando mais uma passagem de Heidegger, Agamben afirma que o medo é aquilo que "paralisa e o faz perder a cabeça". "Assim, em face da epidemia, constatou-se que a publicação de dados e opiniões confiáveis de fontes fidedignas foi sistematicamente ignorada e abandonada em nome de outros dados e opiniões que nem mesmo se provaram cientificamente confiáveis." (*O que é o medo?*). A atividade a ser realizada para nos livrarmos do medo não deve ser a do raciocínio, mas a da memória de "lembrar de nós mesmos e de estarmos no mundo" (*O que é o medo?*). Essa atividade pode nos devolver o acesso a algo livre do medo.

> Só porque estou no mundo, as coisas podem aparecer para mim e possivelmente me assustar. Elas são parte de meu estar no mundo, e isso - e não uma coisalidade abstratamente separada que é indevidamente erigida como soberana - dita as regras éticas e políticas de meu comportamento. Claro, a árvore pode quebrar e cair sobre mim, o riacho transbordar e inundar a cidade e um homem pode repentinamente me bater: se essa possibilidade de repente se tornar real, um justo temor sugere os devidos cuidados sem entrar em pânico e sem perder a cabeça, deixando que outros encontrem seu poder no meu medo e, transformando a emergência em uma norma estável, decidam por seu arbítrio o que posso ou não posso fazer e anulem as regras que garantiam minha liberdade. (*O que é o medo?*)

Necessitamos encontrar as informações corretas e sermos capazes de analisá-las. Para o italiano, tal fato não vem acontecendo na pandemia. Nela, observamos uma operação de falsificação da verdade. Os discursos são aceitos sem nenhuma ou com poucas verificações prévias. Segundo o italiano, ouvimos nas grandes mídias e logo aceitamos. Em seu texto *Sobre o verdadeiro e sobre o falso,* Agamben destaca que: "o que está acontecendo agora diante dos nossos olhos é, sem dúvida, algo novo, mesmo porque na verdade ou na falsidade do discurso que se aceita passivamente está em jogo nosso próprio modo de viver, toda nossa existência cotidiana." (*Sobre o verdadeiro e sobre o falso).* [126] Faz-se urgente que haja, pelo menos, uma mínima verificação. Porém, o discurso técnico, como uma discussão acerca da verdade, é tão forte que imobiliza os indivíduos diante das informações, dos números e dos dados que são expostos pelos meios de comunicação de massa. Apenas são aceitas as informações e não há um segundo momento de reflexão acerca do seu real significado e das suas possíveis implicações no mundo.

[126] Texto publicado em 28 de abril de 2020 e disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso> acesso em 6 set. 2020

Quando se trata de números, de um raciocínio calculador, os indivíduos de antemão abdicam de sua capacidade de refletir e garante aos especialistas um status de seres superiores com a capacidade de revelação da verdade que deve ser acatada e obedecida. Pois, eles "dominam" as formas e as práxis de combate do vírus que assola o mundo. Nesse sentido, Cesare sugere que "atribuímos confiança a quem sabe, ou a quem se presume que sabia, para sermos retirados do tormento da decisão." (CESARE, 2020, p.58). Além disso, as opiniões dos especialistas se modificam rapidamente devido ao grande fluxo de informações e do desconhecimento acerca do comportamento do vírus. Cesare destaca que:

> das questões ecológicas aos problemas de estratégia militar, das finanças à bioética, dos projetos espaciais à epidemiologia, em todos os lugares o especialista é interpelado, em todos os lugares pesa sua palavra, quase como uma sentença oracular. No entanto, sua competência não é uma garantia. Se é guardião de um saber específico, e como tal é escutado, não significa que tenha mais experiência ou sabedoria que outras pessoas. Se conhece alguns meios, não necessariamente vê claramente os fins. Pode acontecer, aliás, que os veja menos que os outros. O especialista é como o timoneiro de Agamenon, que conseguiu trazer seu mestre de volta para casa - onde, no entanto, foi morto. Por isso, o timoneiro teve de se perguntar se foi acertada não apenas a rota, mas também a meta. (CESARE, 2020, p. 58).

Porém, o ponto de ataque desejado por Agamben não é apenas como lidamos com os discursos científicos e com a ciência, mas também com os meios de comunicação de massas e como eles nos passam os dados sobre a pandemia de uma maneira genérica e sem critérios de cientificidade, provocando pânico nas populações.

> Do ponto de vista epistemológico, é evidente, por exemplo, que dar uma cifra de mortalidade sem relacioná-la com a mortalidade anual do mesmo período e sem determinar a causa específica da morte não faz sentido algum. Sem dúvida isso é precisamente o que segue fazendo todos os dias sem que ninguém pareça dar-se conta. (*Sobre o verdadeiro e sobre o falso*)

Atualmente, boa parte da população não consegue fazer o mínimo, o mais elementar, que é consultar e comparar dados. Segundo o filósofo italiano, os dados informados na Itália pelo presidente do Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT), Gian Carlo Blangiardo, o número de mortes produzidas pela Covid-19 (os dados que Agamben se refere são de abril de 2020, ou seja, ainda no início da pandemia) é inferior ao número de mortes que ocorrem por enfermidades respiratórias dos anos anteriores.[127] Além disso,

[127] Os dados mencionados por Agamben podem ser consultados no sítio eletrônico istat.it. Disponível em: https://www.istat.it/it/archivio/240401 acesso em 06 set. 2020.

ressalta o autor, acerca dos pacientes que morrem durante a pandemia: "o paciente que morreu de um infarto ou por qualquer outra causa também é contado como falecido por Covid-19" (*Sobre o verdadeiro e sobre o falso*).[128]

Desse modo, sustenta o italiano que assim como nas grandes guerras, a guerra contra o vírus apenas pode ser sustentada por falsas motivações[129]. É por esse motivo que Agamben afirma,

> a humanidade está entrando em uma fase de sua história em que a verdade é reduzida a um momento no movimento do falso. Verdadeiro é aquele discurso falso que deve ser mantido verdadeiro mesmo quando sua não verdade é provada. Mas, desta forma, é a própria linguagem como lugar de manifestação da verdade que é confiscada aos seres humanos. Eles agora podem apenas observar silenciosamente o movimento - verdadeiro porque real - da mentira. Por isso, para deter esse movimento, todos devem ter a coragem de buscar sem transigir o bem mais precioso: uma palavra verdadeira. (*Sobre o verdadeiro e sobre o falso*)

É nesse sentido que o pensador italiano pode afirmar os perigos do Estado de exceção e seu fortalecimento na pandemia. Em nome do estado de segurança ou por razões de segurança, os governos utilizam medidas excepcionais que podem impor, a qualquer um, limites radicais às liberdades individuais e isolá-los em um confinamento. Além disso, os governos utilizam do "controle que se exerce através das câmeras de vídeo e agora, como se tem proposto, através dos telefones celulares, que excede em muito qualquer forma de controle exercida sob regimes totalitários como o fascismo e o nazismo." (*Novas reflexões)*[130] Como observamos nos relatos de Cesare, em especial nos países asiáticos como a China e a Coreia.

Lembremos que "o termo grego *epidemia* (da *demos*, o povo como entidade política) tem um imediato significado político. Tanto mais perigoso é confiar nos médicos e nos cientistas decisões que são em última análise ética e política." (*Novas reflexões).* Não basta ir muito longe para lembrarmos que a ciência oferecia subsídios para a criação

---

[128] Agamben volta a realizar essa comparação em um texto publicado em 30 de outubro de 2020 chamado *Alcuni dati*, no qual apresenta o número de mortes causadas por doenças respiratórias e pela pandemia da Covid-19. O texto se encontra disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-alcuni-dati> acesso em 20 jul. 2021

[129] Embora seja inegável que a pandemia da Covid-19 esteja fazendo um número gigantesco de vítimas, a fala de Agamben revela uma prática que realmente vem ocorrendo em algumas localidades do planeta. Em alguns hospitais, inclusive brasileiros, médicos possuem como prática colocar como causa da morte Covid-19 como causa da morte por infarto, por exemplo, sem uma investigação mais conclusiva. No caso do Brasil, tal prática tem sido realizada com o intuito de conseguir maior auxílio financeiro para o combate do vírus.

[130] Texto publicado em 22 de abril de 2020 e disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni acesso em 6 set. 2020

de uma política eugênica e não hesitaram em utilizar os campos nazistas para conduzir experiências consideradas "úteis" para o avanço da sociedade. O italiano reforça que os próprios virologistas ainda não sabem muito bem o que é o vírus. Porém, prescrevem as formas que os homens devem viver[131].

Agamben nos avisa que o ponto em que chegamos lembra as considerações de Louis Bolk[132].

> Segundo Bolk, a espécie humana é caracterizada por uma inibição progressiva dos processos vitais naturais de adaptação ao meio ambiente, que são substituídos por um crescimento hipertrófico de dispositivos tecnológicos para adaptar o meio ambiente ao homem. Quando esse processo ultrapassa determinado limite, chega a um ponto em que se torna contraproducente e se transforma em autodestruição da espécie. Fenômenos como o que estamos vivenciando parecem me mostrar que esse ponto foi alcançado e que a medicina que deveria curar nossos males corre o risco de produzir um mal ainda maior. Mesmo contra este risco, devemos resistir por todos os meios. (*Novas reflexões*)

Por outro lado, segundo o filósofo, há aqueles que desejam justificar as medidas excepcionais adotadas tentando produzir uma diferença entre Estado de exceção e estado de emergência. Em um breve texto chamado *Estado de exceção e estado de emergência*, Agamben nos chama a atenção para não cairmos nos mesmo equívocos que Gustavo Zagrebelsky[133] - qual o nome Agamben mantém velado durante o escrito – ao tratar do Estado de exceção e do estado de emergência como coisas distintas ou atribuir legitimidade a algum deles.

Zagrebelsky fez uso das teses que Carl Schmitt desenvolveu em sua obra *A ditadura* para seguir junto ao jurista alemão numa distinção entre ditadura comissária – que como vimos anteriormente, visa preservar ou restaurar a atual constituição – e a ditadura soberana – que visa estabelecer uma nova ordem jurídica e política. Para Zagrebelsky, a emergência é considerada conservadora e estaria mais próxima de uma ditadura comissária, enquanto a exceção, por desejar produzir uma nova ordem, estaria mais próxima de uma ditadura soberana de destruição da ordem atual, para uma nova construção. Entretanto, Agamben nos lembra que

---

[131] Ainda em *Novas reflexões* Agamben afirma: "Os virologistas admitem que não sabem exatamente o que é um vírus, mas em seu nome afirmam e decidem como os seres humanos devem viver."

[132] Trata-se de Lodewijk Louis Bolk. Bolk foi um importante anatomista do século XX.

[133] O texto de Zagrebelsky, "Non è l'emergenza che mina la democrazia. Il pericolo è l'eccezione", pode ser encontrado no sítio eletrônico da repubblica.it. Disponível em: < https://rep.repubblica.it/pwa/generale/2020/07/28/news/non_e_l_emergenza_che_mina_la_democrazia_il_pericolo_e_l_eccezione-263124768/?ref=search&fbclid=IwAR2wMxPir3S9_b-Axus-pCxzCJpD_O7AgSpjWtM-OiJbjLXKvo7wzwLgdEg > acesso em 8 de set. 2020.

> o argumento, na verdade, não possui base no direito, uma vez que nenhuma Constituição pode prever sua legítima subversão. Por esse motivo, em seus escritos sobre Teologia política, que contém a famosa definição do soberano como aquele "que decide sobre o estado de exceção", Schmitt fala simplesmente de Ausnahmezustand, "estado de exceção", que na doutrina alemã e também fora dela se impôs como termo técnico para definir este entre a ordem jurídica e o fato político e entre a lei e sua suspensão. (*Estado de exceção e estado de emergência*)[134]

No cenário vislumbrado por Zagrebelsky, o estado de emergência seria utilizado na busca de uma volta à normalidade o mais rápido possível, ele seria mais seguro pelo fato de pressupor a estabilidade do sistema. Já a exceção, visaria o desmantelamento que abre o caminho para um novo ordenamento jurídico político. Zagrebelsky afirma que: o fato de "que hoje enfrentamos uma emergência de saúde me parece indubitável." Agamben contrapõe afirmando que seu juízo é subjetivo e "curiosamente emitido por quem não pode reivindicar qualquer autoridade médica, e ao qual é possível opor-se a outros certamente mais autorizados [...]" (*Estado de exceção e estado de emergência).* O próprio Zagrebelsky afirma a existência de vozes discordantes acerca do vírus e da necessidade de um estado de emergência para sua contenção.

A chave da discussão que nos chama a atenção, é que ambos os estados necessitam de poderes ilimitados - plenos poderes - e que não podem ser especificados de antemão. Mesmo que o discurso por um estado de emergência especifique a crise que deseja tratar – nesse caso, uma crise sanitária – ele ainda seria dependente de poderes que não podem ser especificados. Essa situação coloca os homens num estado de vulnerabilidade completa aos poderes do Estado. Segundo Agamben,

> o argumento do jurista é duplamente capcioso, pois não só introduz como jurídica uma distinção que não o é, mas, para justificar a qualquer custo o estado de exceção decretado pelo governo, ele é obrigado a recorrer a argumentos factuais e questionáveis que vão além de suas competências. E isso é tanto mais surpreendente, pois ele deveria saber que, naquilo que para ele é apenas um estado de emergência, foram suspensos e violados direitos e garantias constitucionais que nunca haviam sido questionados, nem mesmo durante as duas Guerras Mundiais e no fascismo; e que esta não é uma situação temporária é fortemente afirmado pelos próprios governantes, que não se cansam de repetir que o vírus não só não desapareceu, mas pode reaparecer a qualquer momento. (*Estado de exceção e estado de emergência*)

---

[134] Texto publicado originalmente em 30 de julho de 2020 e disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-stato-di-eccezione-e-stato-di-emergenza > acesso em 07 de set. 2020

Tal cenário revela que os dispositivos que administram a vida sempre estarão em funcionamento, a exceção sempre estará presente, seja em meio às crises e as pandemias ou seja nas situações de volta ao que tínhamos antes da pandemia. Desse modo, como afirma Cesare, o Estado de exceção traz à luz a derrota política que sempre se mostra no presente, sem amanhã. Ele "prossegue de emergência em emergência, tentando alinhar os eventos para tirar proveito deles. A irresponsabilidade, isto é, a falta de respostas para as gerações futuras parece ser a sua característica peculiar." (CESARE, 2020, p. 23).

Como podemos observar ao longo desses tópicos, às vezes as discussões realizadas por Agamben, acerca da Covid-19, parecem negar a existência da pandemia (essencialmente o primeiro texto de 26 de fevereiro de 2020) e em outros aceitá-la, porém, mitigando os possíveis efeitos do vírus nas populações em relação aos possíveis efeitos do Estado de exceção. Tais posicionamentos provocaram críticas ferozes ao pensador italiano, chegando a colocar em xeque todo o seu projeto filosófico, acusando-o de realizar um desserviço e abrir espaço para proliferação de pensamentos negacionistas quanto à ciência, e de ideias que negam a potência de combate ao vírus - dando ensejo para que as pessoas sigam a vida na normalidade, correndo o risco de serem contaminadas e irem a óbito. Entretanto, acreditamos que a situação é um pouco mais complexa do que possa parecer num primeiro momento.

Sem sombra de dúvidas, os textos pandêmicos de Agamben provocaram, até mesmo naqueles que já estudam a sua obra, certas surpresas. Contudo, surpresas são coisas comuns nos textos do italiano, seja pela seleção de autores escolhidos para dar desenvolvimento a algum tópico de seus livros ou pelos percursos escolhidos para a análise de alguns temas. De todo modo, precisamos ter um certo cuidado para análise dos textos publicados durante a pandemia, pois como defendemos antes, Agamben não estava pensando propriamente numa solução para o problema do vírus. Além disso, o Agamben dos textos pandêmicos é essencialmente um Agamben que leva em consideração que seu leitor possui familiaridade com o seu vocabulário filosófico, sendo, por isso, algumas vezes provocador e irônico. Isso pode ser observado a partir das leituras dos textos *Fase 2,* no qual há uma espécie de defesa dos princípios constitucionais (algo que qualquer leitor mais atento poderia estranhar, uma vez que o filósofo, assim como Benjamin, encontra inúmeros problemas na legitimação de tal esfera) e *Nouve riflessioni,* no qual em tom irônico o italiano lamenta o esfacelamento da democracia burguesa e com ela o fim dos direitos individuais revelando as contradições inerentes ao próprio sistema.

Para compreender melhor esse cenário e, em certo sentido, especulamos acerca das reais intenções de Agamben, acreditamos que a recepção brasileira dos seus textos pode nos servir como um ótimo campo para explorar as críticas sofridas e esclarecer alguns pontos que podem, num primeiro momento, ser considerados como obscuros. Seguimos então para o que no Brasil ficou conhecido como "o caso Agamben".

5. 4 O caso Agamben: seria Agamben um defensor da extrema-direita, neoliberal e negacionista?

Com poucos dados para uma melhor compreensão do cenário atual, o texto *A invenção de uma epidemia* logo ganhou uma recepção negativa pelo público. Agamben chega a ser acusado, por alguns leitores e comentadores brasileiros, de negacionista, de possuir uma postura anti-cientificista e de justificar o pensamento neoliberal em seus textos. Acreditamos que a exposição negativa dos seus pronunciamentos se deve a dois fatores principais: primeiro, Agamben começou a expor suas reflexões muito cedo acerca de um fenômeno que necessita de tempo para que possamos compreendê-lo e perceber suas consequências - alguns de seus estudiosos no Brasil como, por exemplo, Ricardo Martins afirma em seu texto *Agamben na cidade de Deus* que o filósofo tentou realizar um verdadeiro exercício de adivinhação do futuro. Porém, não saberia ele que a Itália em pouco tempo se tornaria o centro da epidemia no mundo, com números que extrapolaram as mil mortes por dia; segundo, seus leitores e críticos não perceberam ou não percebem, que o pensador italiano não pretende combater o vírus em si, mas sim as medidas adotadas para sua contenção. Nesse sentido, seus textos buscam refletir acerca dos significados e das consequências das medidas adotadas durante a pandemia no cenário ético-político e não necessariamente sobre da existência ou não da pandemia[135].

Acerca do primeiro ponto, acreditamos que o italiano percebeu que realizou uma reflexão apressada em sua primeira publicação. Tal fato pode ser comprovado, pois a partir dos seus textos seguintes o italiano buscou refletir acerca das consequências éticas

[135] Embora Agamben possa ter cunhado, no primeiro texto, a expressão "invenção de uma pandemia" o italiano oscila em afirmar e negar a existência da pandemia. Tal fato pode ser observado nos textos que sucedem a sua primeira publicação – nesses textos o italiano visa minimizar as afirmações da pandemia como uma invenção indicando que suas análises devem ser circunscritas apenas às medidas adotadas para contenção do vírus e não sobre a sua existência – até a publicação do texto *Alguns dados*, no qual Agamben nega a capacidade destrutiva da pandemia comparando-a com doenças respiratórias normais para aquela época do ano na Itália.

e políticas das medidas médico-sanitárias de exceção, afirmando que o foco de seu primeiro texto foi colocar em xeque se realmente estamos vivendo ou prestes a viver uma pandemia – fato que mais tarde foi confirmado – e consequentemente o uso desmedido da implementação das medidas excepcionais de limitação da liberdade dos cidadãos italianos (medidas que até o momento das primeiras publicações de Agamben eram as únicas eficazes no combate ao vírus).

Agamben obteve outras possibilidades de se redimir acerca das suas interpretações iniciais da pandemia como uma invenção. Quando perguntado, por Nicolas Truong em entrevista ao jornal *Le Monde*, acerca da existência de algum arrependimento sobre as palavras pronunciadas em seus primeiros textos sobre a pandemia ser "nada mais que uma espécie de influenza", Agamben ressalta que as análises realizadas estavam de acordo com as informações disponíveis pelo Consiglio Nazionale delle Ricerche de Itália (CNR) e evidencia que sua atenção encontra-se voltada para as consequências éticas e políticas que são derivadas das medidas adotadas para contenção do vírus e não necessariamente acerca da existência ou não da pandemia. Desse modo, afirma Agamben:

> como Foucault mostrou antes de mim, o governo que serve do paradigma da segurança não funciona necessariamente produzindo a situação de exceção, mas explorando-a e direcionando-a uma vez produzida. Certamente não sou o único que pensa que, para um governo totalitário como o chinês, a epidemia tem sido um instrumento ideal para verificar a possibilidade de isolar e controlar uma região inteira. (*A epidemia mostra que* ...)[136]

O filósofo defende que a herança deixada pela pandemia, gerida pelos dispositivos e medidas de exceção, será a experiência da implementação e desenvolvimento do controle que em poucos momentos da história seria possível de ser realizado de modo tão pacifico e normal. Agamben enfatiza que cada categoria possui suas razões particulares, mas sem ter em conta que as razões particulares dos demais, assim: "para o virólogo, o inimigo a combater é o vírus, para o médico o único objetivo é a cura, para o governo se trata de manter o controle e é possível que eu também possa fazer o mesmo quando me lembro que o preço a pagar não deve ser muito alto." (*A epidemia mostra que* ...).

---

[136] O texto *L'epidemia mostra che lo stato di eccezione è diventato la regola* foi publicado em 28 de março de 2020 em Frances. Utilizamos para tradução o texto em italiano disponível na coletânea *A che punto siamo: l'epidemia come politica*. A versão francesa pode ser lida no sítio eletrônico lemonde.fr. Disponível em: < https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/24/giorgio-agamben-l-epidemie-montre-clairement-que-l-etat-d-exception-est-devenu-la-condition-normale_6034245_3232.html> acesso em 05 set. 2020

O segundo motivo de incompreensão das teses de Agamben consiste no fato de que os críticos desejam uma tentativa de solução ou pelo menos um apoio à visão de combate à pandemia por meio das tecnologias que temos à nossa disposição. Porém, como ressalta Ricardo Martins,

> essa é uma visão errada do papel do intelectual. A tarefa é justamente incomodar, de colocar o que seus colegas não concordam ou não querem ouvir e mostrar que a conjuntura, como está, pode ter consequências indesejadas, é levantar ainda questões sem solução óbvia. (MARTINS, 2020)

Nesse sentido, é perceptível que Agamben é autenticamente um provocador que chama todos para a reflexão do que significa abdicar de suas liberdades em nome de uma possível proteção contra o vírus. É nesse caminho apontado acima, que uma aproximação de Heidegger e Agamben pode nos ajudar a compreender a atividade reflexiva necessária durante a pandemia. Voltemos, brevemente, a uma passagem do texto *Serenidade* já citada antes:

> o pensamento que medita exige de nós que não fiquemos unilateralmente presos a uma representação, que não continuemos a correr em sentido único na direcção de uma representação. O pensamento que medita exige que nos ocupemos daquilo que, à primeira vista, parece inconciliável. (HEIDEGGER, 1956, p. 23)

Agamben parece buscar esse inconciliável. Ele se coloca no centro da reflexão acerca do paradoxo para compreender um sistema que necessita ameaçar a vida para protegê-la. Muito provavelmente, essa parece ser a maior contribuição que o pensamento de Agamben pode nos dar acerca da pandemia. Qual o sentido e o custo de salvarmos vidas para entregá-las ao gerenciamento completo dos dispositivos transformando-as em sobrevida? Entretanto, a pergunta pelo sentido das coisas não produz uma resposta rápida e imediatamente aplicável a práxis no mundo. A atividade para qual o filósofo nos convida exige o abandono da razão meramente instrumental e de um pensamento baseado na relação causa e efeito imediato, para que possamos realizar um pensamento meditativo capaz de interrogar os sentidos e os fins das nossas ações.

Para o italiano, a pandemia escancara a lógica paradoxal da exceção, ela precisa suprimir a liberdade para defendê-la, precisa suspender a vida para protegê-la. Nesse sentido, o pensador italiano afirma,

> a epidemia tem mostrado claramente que o estado de exceção, com o qual os governos nos têm há tempos familiarizados, voltou à condição normal. Os homens estão totalmente habituados a viver em um estado de crise permanente que não recordam que sua vida foi reduzida a uma condição puramente

> biológica, que perdeu não só uma dimensão política, mas também qualquer dimensão humana. Uma sociedade que vive em um estado de emergência permanente não pode ser uma sociedade livre. Vivemos hoje em uma sociedade que tem sacrificado a sua liberdade pelas consideradas "razões de segurança" e desse modo é condenada a viver continuamente num estado de medo e de insegurança permanente. (*A epidemia mostra que* ...)

A utilização da exceção para o combate da pandemia revela a existência de um perigo que deve nos chamar a máxima atenção, a liquidação "em bloco de todos os valores éticos e políticos" (*A epidemia mostra que* ...). Por isso, é necessário estarmos atentos aos sinais de limitação de liberdades individuais e de controle das populações, pois, o Estado de exceção é o dispositivo que permite a possibilidade das democracias se tornarem Estados totalitários e sua utilização acaba por eliminar qualquer possibilidade de atividade política. Para o italiano, a pandemia nada mais faz que evidenciar esse cenário.

Desse modo, a crítica de Agamben consiste no fato de acreditar que as medidas excepcionais, sejam elas baseadas em premissas médico-sanitárias, econômicas ou políticas, continuarão a atuar de modo mais eficaz após a pandemia. Porém, não podemos deixar de ressaltar que essa crítica ainda é uma tentativa de especulação, embora isso seja bem provável. De todo modo, esse cenário será uma importante oportunidade para observarmos os limites das categorias e da teoria do pensador italiano. Por outro lado, também podemos afirmar que Agamben cai no medo de que tais estruturas possam se consolidar ainda mais nos Estados democráticos - e seu medo na perpetuação das medidas e dos dispositivos não parece ser infundado. A história nos mostra que em momentos extremos, ou de crises, os mecanismos criados para sua contenção continuaram a atuar. Basta observarmos a existência de câmeras de monitoramento (em nome da segurança contra o terrorismo), contemporaneamente o problema bioético e jurídico de quem deve ocupar os poucos dos leitos de UTI's existentes (que é agravado cada vez mais pelo avanço da pandemia), a tentativa de consolidação do ensino a distância (como um modo de monitorar as perspectivas de ensino e formação, além de precarizar a relação ensino aprendizagem), a utilização do lockdown para evitar o contato (permitindo a produção de um saber acerca de como controlar os corpos em quarentena em determinadas regiões do globo), etc. Todos esses mecanismos continuaram, após as "crises", em funcionamento em nossa sociedade (alguns de modo mais velados e outros não).

Por esses motivos, as críticas realizadas por Agamben acerca das medidas médico-sanitárias não são infundadas, pelo contrário, elas revelam que o pensador italiano é bem lúcido aos acontecimentos que nos cercam. Entretanto, existem problemas nos discursos do italiano que acabam por aproximá-lo de posicionamentos extremistas.

Esse fenômeno curioso se dá pelo fato de Agamben lutar contra as medidas de distanciamento social – e depois lutar contra a utilização do passaporte vacinal – num cenário em que essas eram as únicas opções viáveis para contenção do vírus e das mortes. Soma-se a isso uma leitura incorreta dos motivos pelos quais Agamben é contra tais medidas e temos o cenário no qual o filósofo italiano foi utilizado pela extrema direita brasileira.

Essa incompreensão das teses agambenianas proporcionou momentos no mínimo curiosos no Brasil, sendo possível a utilização dos textos pandêmicos por Ernesto Araújo, Ministro das Relações Exteriores do Brasil, uma pessoa claramente aliada à perspectiva neoliberal e em muitos momentos negacionista da ciência e da história, defendendo raciocínios esdrúxulos, como por exemplo, a defesa de que o nazismo foi uma invenção dos regimes de esquerda, ou de que a OMS (com a "pretensa" pandemia) fazia parte de um plano global de domínio do mundo por meio dos comunistas.

Além de servir de base para discursos negacionistas e neoliberais, os textos pandêmicos de Agamben também provocaram uma série de críticas realizadas por professores universitários. Dentre eles destacamos os textos da professora Yara Frateschi, primeiramente *Agamben sendo Agamben: o filósofo da invenção da pandemia* que produziu uma série de discussões com estudiosos do pensamento de Agamben no Brasil e logo depois seu texto de respostas a esses estudiosos, *Essencialismos filosóficos e "ditadura do corona": sobre Giorgio Agamben, mais uma vez*. A discussão que ocorre nesses textos nos ajudou a compreender até que ponto as análises de Agamben podem ser interpretadas como corretas e o quão é possível aplicar tais análises ao cenário brasileiro, que não esqueçamos é deveras diverso do cenário do velho continente do qual o filósofo fala.

5.4.1 Agamben e a possível legitimação dos discursos da extrema-direita brasileira

Em 22 de abril de 2020 o então Ministro das Relações Exteriores do Brasil, Chanceler Ernesto Araújo, publicou em seu blog pessoal um pequeno ensaio intitulado *Chegou o comunavírus*. No ensaio, Ernesto Araújo defende a perspectiva de que a pandemia da Covid-19 traz à tona o "pesadelo do comunismo". Segundo o Chanceler, a pandemia e suas medidas restritivas de liberdades "revela aquilo que os marxistas há trinta anos escondem: o globalismo substitui o socialismo como estágio preparatório ao

comunismo" (ARAÚJO, 2020), e um pouco mais a frente afirma que há uma entrega "sem disfarce ao jogo comuninsta-globalista de apropriação da pandemia para subverter completamente a democracia liberal e a economia de mercado" (ARAÚJO, 2020). Entretanto, curioso não são precisamente as afirmações altamente questionáveis do Chanceler brasileiro, mas sim o fato de Giorgio Agamben aparecer como um interlocutor que aparentemente tende a oferecer ferramentas teóricas para sustentar tais argumentações.

Agamben surge no ensaio de Araújo como o "filósofo de esquerda aparentemente não-marxista, que escreveu com grande apreensão sobre o cerceamento de liberdades que está em curso" (ARAÚJO, 2020). Nesse sentido, o brasileiro se aproxima das reflexões realizadas por Agamben acerca do Estado de exceção e dos campos para defender seu posicionamento conspiracionista e ofuscar as verdadeiras pretensões do atual governo de Jair Messias Bolsonaro. Entretanto, o posicionamento do governo brasileiro não pode e nem deve ser compreendido como uma postura político-ideológica contra o Estado de exceção, como é claramente o caso de Agamben. O que parece ser o objeto de temor do governo Bolsonaro é a impossibilidade da continuação do capitalismo na sua versão mais neoliberal possível que o presidente deseja e tenta exercer. As prioridades e as preocupações são da ordem econômica e não representam nem em segundo ou terceiro plano um cuidado com o comum e com o social. O objetivo do Chefe do Executivo brasileiro é o de proteger o setor privado em detrimento da quantidade de vidas que foram ou serão perdidas ao longo da pandemia.

Os economistas já alertam que devido ao lockdown, realizado pelos estados brasileiros, o Brasil deve possuir uma perda de cerca de cinco vezes mais do Produto Interno Bruto (PIB) do que a média dos países emergentes[137]. Desse modo, torna-se evidente que o descaso do Chefe do Executivo e o desprezo pelas medidas excepcionais adotadas pelos governos estaduais para contenção do vírus, significa um posicionamento em defesa do capitalismo neoliberal e não uma defesa dos direitos individuais e das liberdades dos cidadãos brasileiros. O objetivo é a preservação do rentismo e a defesa da indústria e do comércio para o fortalecimento do sistema capitalista brasileiro. O sistema defendido pelo Chanceler, e pelo Chefe do Executivo, é aquele identificado por Foucault no qual já não é mais o Estado que realiza a vigilância do mercado, mas o mercado que

[137] Mais informações acerca desses dados podem ser encontradas no sitío eletrônico da BBC News disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52282293> acesso em 23 set. 2020.

dita as regras e comanda o Estado (Cf. FOUCAULT, 2008). Desse modo, os interesses de Agamben e os interesses do governo brasileiro, com a luta contra as medidas médico-sanitárias de exceção, são completamente diversas. Agamben busca salvar a liberdade dos indivíduos para que estes não possam se transformar em seres completamente controláveis pelo Estado e a mercê de um poder que não conhece limites. Já a extrema-direita brasileira deseja a liberdade para que os interesses do capital possam ser realizados.

Entretanto, sustentamos que as singularidades do caso da pandemia no Brasil não permitem que possamos compactuar completamente com Agamben e estender as análises realizadas no contexto italiano para o contexto brasileiro. Embora o filósofo italiano esteja realizando um importante alerta com relação à nossa perda de liberdades, as singularidades brasileiras demonstram que a ausência das medidas excepcionais tende a provocar um efeito muito pior, principalmente naquelas figuras que mesmo antes da pandemia já se encontravam em situação de vulnerabilidade. Portanto, embora as análises realizadas pelo italiano sejam coerentes com as categorias ontológico-políticas que são, sem sombra de dúvidas, capazes de explicar os movimentos das democracias contemporâneas, no caso do Brasil e de tantos outros países emergentes, as medidas de isolamento, afastamento e quarentena adotadas pelos estados são acertadas. Por isso, acreditamos que o posicionamento de Agamben na defesa de que as medidas de isolamento social possam produzir um Estado de exceção mais nefasto não pode ser aplicada à realidade brasileira na gestão da atual pandemia. Além disso, como destacou o filósofo em sua obra *Estado de exceção*, uma das marcas do Estado de exceção é "[uma] criação *voluntária* de um estado de emergência permanente [...]" (2004, p. 13). Contudo, não nos parece que a pandemia seja uma produção voluntária realizada pelos poderes constituídos, embora possamos afirmar que já existiam estudos apontando para a possibilidade de surgimento de uma pandemia.

Ainda sim, observando esse cenário, não podemos afirmar que as análises do pensador italiano estejam todas equivocadas, pois os riscos de que governos eleitos democraticamente assumam medidas excepcionais abusando dos poderes adquiridos constitucionalmente é fortemente justificado ao longo da história. Desse modo, a tentativa do Chanceler brasileiro de utilizar Agamben na sua argumentação demonstra uma má utilização e uma má compreensão do posicionamento do italiano para compreender o cenário político da pandemia.

Podemos dizer que Ernesto de Araújo não foi o único brasileiro a realizar uma leitura equivocada das teses de Agamben aproximando suas reflexões ao pensamento negacionista. O próprio ambiente acadêmico também foi responsável por produzir interpretações que não correspondem inteiramente com a verdade dos posicionamentos adotados pelo filósofo.

5.4.2 A academia brasileira discute Agamben

Logo após Agamben publicar seu primeiro texto acerca da pandemia, Yara Frateschi publicou no blog da Boitempo um artigo intitulado *Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia*, no qual realiza diversas críticas ao modo como os textos de Agamben não parecem compreender a concretude da atual situação que vivemos. De modo geral, podemos resumir que as teses centrais de Frateschi consistem em afirmar que essa incapacidade de perceber a concretude da pandemia é baseada no fato de o italiano se prender às suas próprias categorias filosóficas e que essas se mostram limitadas para o nosso contexto pandêmico. Além disso, Frateschi também o acusa de ser neoliberal e de se encontrar distante da "cidade" e de suas singularidades. Entretanto, acreditamos que alguns pontos precisam ser esclarecidos.

Como vimos no tópico anterior, apesar da extrema direita brasileira utilizar-se do discurso de Agamben para tentar legitimar uma postura negacionista em relação ao vírus, anti-cientificista em relação à ciência e de abertura neoliberal em relação à economia, não é esse o plano de fundo que sustenta as teses do italiano. Precisamos levar em consideração que os textos pandêmicos tentam responder às medidas excepcionais adotadas na Itália, ou seja, num contexto histórico, político e econômico próprio da Europa. Embora possamos utilizar os pensamentos e as análises contidas nesses textos para pensar um cenário mais global é necessário ficarmos atentos à realidade específica do Brasil.

Por isso, defendemos que Agamben não faz parte de um irracionalismo como o existente nos representantes da extrema direita brasileira e do mundo. O filósofo critica a ciência acerca do seu uso instrumental, da apresentação de dados sem uma reflexão acerca de seus significados. A desconfiança encontra-se centrada, segundo o filósofo, no fato da ciência representar, na pandemia, um saber-poder médico que naturaliza, para as populações e para os indivíduos, o isolamento permanente. Assim, a pandemia não deve ser, nem servir de pretexto para criação e difusão pelo mundo de laboratórios autoritários

que realizam a experiência de controle das populações e dos seus corpos. Como ressalta Cesare, pensar como, ou com, Agamben

> não significa recusar de maneira ingênua e imprudente os remédios e os tratamentos que podem deter a propagação do vírus. Mas as medidas de segurança e de biossegurança devem se tornar vigilantes e devem desconfiar inclusive de si mesmas e de suas próprias pulsões. Não se pode deixar que a epidemia inaugure uma era de suspeita generalizada, na qual cada indivíduo é, também, um hospedeiro em potencial, uma ameaça permanente. A consequência seria já não haver um mundo em comum, no qual não se pode mais compartilhar sequer o espaço público da pólis. (2020, p. 68-69)

Pressupor o pensador italiano como um neoliberal apenas pelo fato de ser contra as medidas excepcionais adotadas, como faz Frateschi, e de colocar o discurso científico em xeque devido sua prática altamente instrumental é, no mínimo, um grande equívoco.[138] Significa desconhecer que o próprio autor afirma que o Estado de exceção vem da tradição neoliberal (Cf. AGAMBEN, 2004). São as defesas dos ideais neoliberais que produzem o Estado de exceção permanente pela economia. Outro fato que evidencia o não pertencimento ao liberalismo é que em nenhum momento o filósofo italiano defendeu a saúde do mercado. As preocupações de Agamben, em seus textos, jamais foram de relaxar as medidas excepcionais com o objetivo de promover a salvação da economia. As medidas excepcionais surgem como uma preocupação ética e política, não uma preocupação econômica. O italiano se encontra mais próximo ao que poderíamos chamar de uma postura anticapitalista. Ele desconfia do Estado, do direito e das instituições. Não há um desejo, em suas obras, do fim do Estado com a finalidade de abrir caminho para uma economia livre. Não é à toa que Agamben pensa uma forma-de-vida que vem, como veremos nos próximos tópicos, fora dessas condições atuais. Essa forma só poderá surgir a partir de uma nova relação política que não seja reduzida ao poder soberano e à vida nua. Uma nova relação que surge da destruição das relações e das formas de poder que são as estruturas de comando da nossa sociedade e do aparelho jurídico-político.

Desse modo, o verdadeiro objetivo dos textos pandêmicos é traçar críticas ao status de verdade e de legitimação que a população confere aos discursos políticos, econômicos e científicos, bem como de pensar quais são as consequências da adoção desses discursos. O pensador italiano possui desconfiança da ciência e tem motivos para

[138] Basta lembrar que o liberalismo, e consequentemente o neoliberalismo, sempre esteve, ao longo da história, aliado ao autoritarismo militar e aos usos das medidas excepcionais para restrições de direitos sociais duramente conquistados como observamos nos capítulos anteriores.

isso, basta lembrarmos que a ciência já serviu para legitimar práticas genocidas e supremacista. Nossa história, que também é uma história biopolítica, encontra-se repleta desses exemplos. Agamben suspeita da ciência como aquela que deseja possuir a verdade sobre a vida e a política, e tal suspeição não deve ser confundida com uma postura de anticientificismo, tanto que nos textos pandêmicos o italiano nos apresenta dados recolhidos pelo Consiglio Nazionale delle Ricerche del Itália (CNR) e pelo Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT) duas das organizações mais respeitadas em seu país. Entretanto, suas referências de leituras e vivência lhe mostram que as ciências podem possuir um lado extremamente nefasto se não for conduzida a partir de uma reflexão séria dos seus usos. Nesse sentido, é extremamente grave para o italiano que a política se torne submissa à ciência, à economia e a administração do Estado. Além disso, as reflexões acerca da pandemia pretendem abrir uma clareira para percepção do quanto somos capturados pelos dispositivos e estamos nos tornando servos de um pensamento técnico que pode colocar em xeque nossas relações mais essenciais da vida em comunidade. Assim, os textos pandêmicos tendem a mostrar como a pandemia revela e valida as teses que Agamben desenvolveu tanto na série de livros Homo sacer, quanto nas obras que a orbitam.

O fato do Estado de exceção apresentar-se como regra já era perceptível antes, a pandemia apenas produziu mais luz nessa estrutura. Isso é tão claro para Agamben que na pandemia não encontramos outra solução a não ser passar essencialmente pela promulgação de Estados de exceção. Não conhecemos outra forma agir que não seja pautada na relação de mando e obediência, de soberano e vida nua. A obediência se torna cada vez mais fácil de ser alcançada em nossa era. A falta do pensamento meditativo nos coloca em *perigo* porque nos aliena a modos de pensamentos que não sabem perguntar acerca do sentido e do significado das coisas, assim nos tornam autômatos, presos na relação de mando e obediência.

Acusar Agamben, e tantos outros que se dedicam a realizar um pensamento sério acerca das possíveis consequências da utilização do Estado de exceção e dos mais variados dispositivos de controle para contenção do vírus, de “negacionista” ou mesmo de “conspirador” é no mínimo não perceber a real intenção desses pensadores. O que o filósofo italiano deseja e faz é mostrar que os pontos na história em que a vida foi administrada ao máximo pelas instâncias estatais, econômicas, científicas e religiosas, resultou na produção e implementação cada vez maior de dispositivos de controle sobre os indivíduos e as populações. Por esse motivo, “chamar de teóricos da conspiração

aqueles que tentam saber o que são os eventos históricos é simplesmente infame". (*Duas palavras infames*)[139] Para Agamben, trata-se de observar a dinâmica da história e dos processos de captura da vida que permitiram chegar onde estamos. A pandemia surge como possibilidade de um salto ainda maior para a gestão das vidas em seus mais variados aspectos.

Por esse motivo, o primeiro artigo de Frateschi sofreu inúmeras críticas daqueles que se dedicam a pensar o filósofo no Brasil. Dentre eles destacamos os artigos *Modos colonizados de recepção filosófica: notas a partir do caso Agamben*, *Giorgio Agamben na Cidade de Deus*, *Agamben contra o neoliberalismo*, apenas para citarmos alguns. Todos esses artigos e ensaios possuem como ponto em comum um alerta essencial, os textos pandêmicos não podem ser interpretados de maneira isolada de seu projeto filosófico. Em tom um pouco mais enérgico, os professores Jonnefer Barbosa e Vinícius Nicastro Honesko nos afirmam, acerca das leituras que aproximam Agamben do neoliberalismo, da extrema-direita e da postura de anti cientificismo, que:

> [...] se movidas por escassa leitura das obras de Agamben, má-fé intelectual ou mero ressentimento (ou pela conjunção dos três fatores), não podemos e tampouco desejamos averiguar. O que atestamos é que tal animosidade não expressa apenas um simples desacordo, mas pretende desacreditar um múltiplo conjunto de pesquisas que gravitam não apenas em torno da filosofia agambeniana, mas de autores e problemáticas suscitadas por esta [...] (BARBOSA e HONESKO, 2020)

Frateschi, responde aos seus críticos com um segundo texto intitulado *Essencialismos filosóficos e "ditadura do corona": sobre Giorgio Agamben, mais uma vez.* Nesse texto é perceptível ao leitor a necessidade da autora de demonstrar certo conhecimento das obras de Agamben, chegando a citar diversas passagens e diversos textos do filósofo italiano tentando articulá-las, como por exemplo, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, *O reino e a glória* e *Estado de exceção*. Entretanto, o fator que nos chama mais atenção, na sua publicação, consiste em observar que existe uma diferença essencial entre o modo de pensar as possíveis saídas dos desafios postos pelas democracias contemporâneas que são estabelecidas por Frateschi e por Agamben. A seguinte passagem é esclarecedora:

> efetivamente, eu aposto no caminho dos direitos e penso que esse seja um dos maiores desafios das democracias capitalistas contemporâneas, brutalmente desiguais e que promovem, sistematicamente, a morte jurídica dos grupos

[139] Texto publicado em 10 de julho de 2020 e disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-due-vocaboli-infami > acesso em 07 set. 2020.

> sociais mais vulneráveis. No limite, é por não conceber a possibilidade da democracia sem direitos e a correção das desigualdades sem "mais direitos" que, na minha interpretação, uma filosofia política orientada obsessivamente para capturar o vínculo entre estado de exceção e biopoder não está à altura dos desafios contemporâneos.(FRATESCHI, 2020b)

Frateschi não se encontra disposta a realizar aquilo que talvez seja a maior ambição das teses de Agamben, ou seja, a deposição do direito para a construção de uma nova relação na qual a vida não possa ser individualizada numa vida nua. Frateschi, parece não abrir mão do normativismo que, como observamos nos capítulos anteriores, utiliza-se de uma arriscada estrutura decisionista como remédio para as inúmeras crises que assolam as democracias, sejam elas guerras contra os inimigos de outra nação, inimigos biológicos ou crises econômicas e políticas. Instauram-se Estados de exceção, alguns velados e outros não, com a prerrogativa de defender um bem maior, entretanto a "salvação" vem com uma conta extremamente alta a ser paga. Tal Estado, que se tornou regra, revela a existência de uma violência de mão dupla que tanto instaura quanto legitima o direito, que se apresenta tanto criando uma ideologia biopolítica impositiva quanto excluindo os sujeitos de uma esfera que lhe é própria, a política.

Não há dúvidas de que as mais variadas vertentes políticas podem defender o posicionamento de Frateschi, afirmando que a luta das democracias deve ser uma luta por mais direitos, essencialmente para aqueles que vivem em situação de vulnerabilidade econômica e social. Entretanto, também não podemos esquecer das teses desenvolvidas por Benjamin em seu ensaio de 1921, principalmente o alerta de que "ganhos" de direitos, embora possam modificar o cenário no qual o indivíduo se encontra inserido, significam ainda a manutenção da mesma lógica de violência.

Por isso, não acreditamos que as teses desenvolvidas por Agamben durante a pandemia invalidam, apesar de todas as polêmicas, o seu projeto filosófico. Contudo, a totalidade de suas análises não podem ser aplicadas imediatamente na realidade brasileira. Como ressalta Ricardo Martins, em seu texto *Vacina contra o batismo de sangue*, no cenário brasileiro, o nosso maior ato de resistência deve ser realizar o distanciamento social e tomar a vacina[140]. Pois, a política adotada pelo governo federal é uma política de morte, uma política do *deixar morrer*. Nesse sentido, as análises de Agamben perdem um

[140] Para Martins: *"*[...] a marca de distinção, de dignificação, que trarei comigo, ao ser vacinado, também é um ato de desobediência, de renúncia à política de morte do atual governo brasileiro. Um ato que visa evitar a minha morte ou aliviar os sintomas no meu mero corpo doente. E fazer isto, no Brasil, é um não-colaborar com política que só tem como finalidade a salvaguarda da "economia", que, para Bolsonaro, "é vida"." (MARTINS, 2021)

pouco das suas forças por só conceber a existência da biopolítica a partir de uma visão negativa, apenas de produção de vida nua.

5.4.3. Exercício de futurologia?

Para Agamben, os dados da pandemia não podem ser analisados numa simples instrumentalidade, como quando usamos uma maçaneta para abrir uma porta, por exemplo. Eles exigem um pensamento meditativo acerca dos seus significados. Precisamos ter uma relação de confiabilidade (*verlässlichkeit*), como defende Heidegger, para uma compreensão mais segura dos fatos que nos cercam. Nesse sentido, o autor pode afirmar em *Uso dos corpos* que precisamos nos livrar dessa relação de absoluta instrumentalidade que de algum modo é o paradigma das tecnologias modernas (Cf. AGAMBEN, 2017). Precisamos compreender e diferenciar a temporalidade na qual habita o médico e o filósofo. A atividade do médico necessita de um fazer imediato para evitar a todo custo a morte, ao filósofo, ou aquele que se propõe a refletir, cabe a possibilidade de um distanciar-se do fenômeno, dar um passo atrás e observar a conjuntura das consequências das tomadas de decisão num estado de emergência. Em nossa compreensão, Agamben propõe darmos esse passo atrás e observarmos como estamos sendo conduzidos e controlados, cada vez mais, para a realização de uma atividade que se resume na sua alienante imediaticidade. Assim, não há mais pensamento meditativo, apenas uma instrumentalização de nossas capacidades e atividades. Nesse sentido, não podemos deixar de refletir que o excepcional agora pode se tornar o normal no futuro.

Para além do tom irônico desse tópico, não temos como saber, de fato, se as medidas excepcionais de controle realizadas durante a pandemia acabarão ou quais tipos de vantagens serão tiradas pelos governos e pela iniciativa privada. Entretanto, a história nos mostra que tais medidas tendem a se perpetuar e se reinventarem das mais diversas formas, permanecendo como normais mesmo quando o estado de emergência que a produziu, for superado. Desse modo, Cesare pode afirmar que

> o entusiasmo pela transparência é compartilhável na época em que a confiança mútua é colocada a duras provas pela distância, e a rastreabilidade generalizada parece compensar a proximidade perdida. Mas a transparência instaura um regime permanente de visibilidade e que todos são denunciados a uma inquisição potencial. Quem sabe qual palavra, qual gesto ou qual movimento

> poderá um dia constituir o traço para uma acusação que, ainda indefinida, já paira sobre nós? (CESARE, 2020, p. 100)

Desse modo, os textos de Agamben publicados durante a pandemia não devem ser lidos a partir de uma visão negacionista do vírus como as visões que foram propagadas, em sua maioria das vezes, pela extrema-direita. Agamben não deve ser colocado no mesmo grupo de negacionistas no qual se encontram Donald Trump e Jair Bolsonaro, por exemplo. Estes sim, "parecem" não compreender a gravidade da pandemia e da ausência da realização de medidas para um verdadeiro combate ao vírus, contribuindo para morte de milhares de pessoas, em especial os que se encontram em situação de vulnerabilidade social e os mais pobres. Acerca dos regimes de extrema-direita, Boaventura de Souza Santos, em seu texto *A cruel pedagogia do vírus*, nos afirma que é preciso apontar que esses governos

> ocultaram informação, desprestigiaram a comunidade científica, minimizaram os efeitos potenciais da pandemia, utilizaram a crise humanitária para chicana política. Sob o pretexto de salvar a economia, correram riscos irresponsáveis pelos quais, esperamos, serão responsabilizados. Deram a entender que uma dose de darwinismo social seria benéfica: a eliminação de parte das populações que já não interessam à economia, nem como trabalhadores nem como consumidores, ou seja, populações descartáveis como se a economia pudesse prosperar sobre uma pilha de cadáveres ou de corpos desprovidos de qualquer rendimento. Os exemplos mais marcantes são a Inglaterra, os EUA, o Brasil, a Índia, as Filipinas e a Tailândia. (2020, p. 26)

A pandemia atinge de modo mais forte os pobres, os negros, os trabalhadores em condições precárias, a população indígena, os refugiados, os apátridas, os moradores de rua, atinge aqueles que antes já possuiam a marca indelevel de *sacer* em nossa sociedade. Por esse motivo, o evento da pandemia nos deveria fazer refletir acerca do que significa habitar, "que não é sinônimo de ter, possuir, mas de ser, existir" (CESARE, 2020, p. 33). Assim, como sugere Agamben, indagar sobre a pandemia significa perguntar pelo sentido de habitar e compartilhar os espaços comuns, fora de uma lógica de posse. Pois, "[...] o nosso estar no mundo, sugere que somos hóspedes temporários, migrantes entre si, residentes estrangeiros." (CESARE, 2020, p. 33). Devemos ter como foco que as reflexões de Agamben consistem em mostrar que no tempo em que vivemos cada vez mais somos conduzidos por uma racionalidade de governo sempre mais formal, administrativa, técnica, e menos política. Desse modo, como defende Cesare:

> o monstro cochila na administração - aquela que, por infração, cinismo, incompetência, não comprou a tempo os respiradores para as terapias intensivas, expondo friamente os "mais velhos", deixando-os morrer. Os

> exemplos, porém, são incontáveis. Dos migrantes afogados no mar, ou entregues a tortura de zelosos guardas líbios, aos sem-teto deixados à margem das estradas, aos prisioneiros mortos pelo uso de metadona depois de rebeliões. Nenhum cidadão jamais pensa que pode ser a sua vez. (2020, p. 37-38)

Os grupos em vulnerabilidade não conseguem seguir os protocolos estipulados pela OMS devido às condições precárias da vida que já existiam antes mesmo da pandemia. A situação é alarmante pelo fato de que em muitos desses lugares não existe água potável, para beber e cozinhar, e nem sabão para lavar as mãos constantemente como indica a organização. Soma-se esses fatores a impossibilidade de realizar o distanciamento social, pois em um único cômodo mora uma família inteira. E assim encontramos o verdadeiro cenário da pandemia.

Em suma, nas situações de emergência,

> as políticas de prevenção ou de contenção nunca são de aplicação universal. São, pelo contrário, selectivas. Por vezes, são aberta e intencionalmente adeptas do darwinismo social: propõem-se garantir a sobrevivência dos corpos socialmente mais valorizados, os mais aptos e os mais necessários para a economia. Outras vezes, limitam-se a esquecer ou negligenciar os corpos desvalorizados. (SANTOS, 2020, p. 27)

As medidas restritivas de liberdades, em especial a quarentena[141], não só evidenciam como também possuem a capacidade de tornar mais visível a desigualdade e a exclusão social que assola nosso planeta. Desse modo, as reflexões de Agamben consistem num espaço capaz de desvelar a racionalidade de que as crises pelas quais constantemente passamos tendem a implementar dispositivos que se sedimentam lentamente nas práticas cotidianas de governo. Cesare parece compreender com clareza esse cenário.

> Passaremos, quase por hábito, pelos sofisticados scanners térmicos e complexos circuitos dos sistemas de câmeras de segurança, em lugares e não-lugares higienizados, mantendo a distância adequada, olhando ao nosso redor cautelosos e desconfiados. As máscaras não irão nos ajudar a distinguir os amigos e a sermos reconhecidos por eles. Por muito tempo, continuaremos a ver assintomáticos por todos os lugares que inconscientemente, alojam em si a ameaça intangível do contágio. Talvez o vírus já tenha se retirado do ar, desaparecido, dissolvido; mas seu fantasma permanecerá por muito tempo. E ainda sentiremos falta de ar, o fôlego curto. Podemos contar o acontecimento histórico que vivemos. Iremos fazê-lo como sobreviventes - inconscientes, talvez, dos riscos que isso esconde. Não só pelas armadilhas da remoção; não só pelo compromisso que a vida tem de trazer em si a vida que não existe mais, de resgatá-la e indenizá-la no trabalho infinito do luto. [...] Não poderemos nos

[141] Como defende Santos: "Qualquer quarentena é sempre discriminatória, mais difícil para uns grupos sociais do que para outros e impossível para um vasto grupo de cuidadores, cuja missão é tornar possível a quarentena ao conjunto da população." (2020, p. 15)

> considerar veteranos ou sobreviventes de um conflito porque, embora o jargão militar tenha dominado a narrativa midiática, sabemos que não foi uma guerra. Imaginar, então, o que aconteceu seria um erro reiterado, um obstáculo para qualquer reflexão. [...] Teremos saídos indenes dessa inédita e imensa catástrofe da respiração não nos autoriza a acreditar que estamos intactos e inacessíveis ao dano. O subsídio não salva. E a imunidade, mais que um sucesso, inverte-se em seu contrário. É como quando o remédio se revela o veneno. Por isso perde a tentativa de evitar, a todo custo, o dano, de calcular o incalculável, de aumentar as hiperdefesas. O organismo que, na intenção de proteger sua indenização, coloca em circulação a tropa de seus anticorpos para impedir a entrada dos antígenos estrangeiros corre o risco de autodestruição. É isso que as doenças autoimunes mostram. Portanto, devemos nos proteger da proteção. E do fantasma da imunização absoluta. (2020, p. 117-119)

Embora possa haver uma superficial identificação com os discursos proferidos por Agamben na pandemia e os extremistas que lutam contra as medidas adotadas de contenção do vírus, colocar o filósofo na mesma perspectiva ideológica dos governos de extrema direita ou dos governos neoliberais, é realizar uma análise extremamente pobre da sua filosofia e que não coincide com a verdade. É perceptível que o pensamento de Agamben, essencialmente na pandemia, consiste em provocar inquietações sobre a forma como os governos, as populações e as instituições tornaram naturais a gestão da vida em nome do sobreviver, mesmo que depois não saibamos o que fazer com essa sobrevida a não ser oferecê-la novamente a gestão de uma nova crise. Agamben é, nesse sentido, um provocador. Sua contribuição não deve ser reduzida ao estar certo ou errado, mas sim de levar o pensamento aos limites críticos, sendo uma atividade extremamente necessária principalmente nos períodos extremos.

Contudo, acreditamos que é necessário mais que uma crítica ao isolamento social, a docilidade das pessoas e as medidas excepcionais restritivas de liberdade. Principalmente quando a arma mais eficaz no combate à pandemia é o isolamento e a vacinação. Por esse motivo, quando a biopolítica – de combate ao coronavírus – se apresenta em sua forma afirmativa – de preservação da vida por meio da cura ou retirando indivíduos da condição de vulnerabilidade – as provocações de Agamben tendem a perder suas forças e se aproximar de irracionalismos e negacionismos como os defendidos pelo governo de Bolsonaro e Trump.

Apesar das falhas em seus textos, primeiramente em comparar a pandemia com a influenza e depois sua luta contra o isolamento e distanciamento social (quando essas eram as únicas medidas eficazes de combate ao vírus), acreditamos que um dos conselhos mais importantes dados pelo filósofo é a atenção que precisamos ter com o Estado de exceção e seus dispositivos. Precisamos compreender que a pandemia da Covid-19

revelou, mais uma vez, um paradoxo insolúvel. Pois, o mesmo Estado que implementa o isolamento social sob a prerrogativa de proteção da vida, também é o mesmo que é omisso e realiza vista grossa para as vidas obliteradas nas grandes periferias do mundo, nos centros hospitalares e nas linhas de fronteiras entre países. O nosso tempo exige um pensamento que possa ir além do simples pensamento técnico de gerenciamento das vidas. Um pensamento que não reduza ou valore a vida a partir de uma instância biológica, econômica, identitária ou racial.

Como nos lembra Heidegger, a técnica moderna e o pensamento técnico usam o mundo, e seus entes, apenas como um recurso. O alcance do saber e da felicidade é reduzido a capacidade de controlar instrumentalmente a natureza e consequentemente suas forças. Tal concepção observa a utilização em seu sentido mais reduzido. Encontra-se longe de representar um pensamento autêntico, um pensamento que medita. A racionalidade técnica, em que nossos contemporâneos estão cercados, permitem uma compreensão restrita e fragmentada da realidade não permitindo um verdadeiro processo de reflexão acerca da pandemia e de suas consequências para o que estamos nos acostumando a chamar de "novo normal" a qual Agamben nos convoca a pensar.

Desse modo, Agamben se distancia de um pensamento que se apresenta como algo fabricado para opinião sobre o presente imediato, ou seja, como destaca Didi Huberman, as reflexões de Agamben não tentam dar conta, por exemplo "da última engenhoca tecnológica ou da última eleição presidencial" (2011, p. 69), mas visa enxergar o contemporâneo nas suas complexas temporalidades emanadas. Por esse motivo, a grande maioria dos textos do italiano devem ser lidos não em busca de uma resposta imediata para o agora, embora seus textos também possam contribuir para isso, mas como um posicionamento reflexivo que visa indagar para onde estamos indo, como somos conduzidos e quais instrumentos desempenham um papel essencial nessa condução.

Provavelmente, a grande contribuição de Agamben consiste em interrogar acerca dos limites e dos valores éticos e políticos que estamos dispostos a deixar de lado tendo em vista o risco produzido pelo vírus. Agamben se coloca numa verdadeira atividade filosófica na qual o importante não é necessariamente encontrar o verdadeiro ou o falso, mas sim perguntar acerca do sentido e das consequências daquilo que estamos fazendo. Por isso, precisamos ter cuidado e ficarmos atentos para não transformar aquilo que é tecnicamente possível em eticamente e politicamente aceitável. Somente assim poderemos ter mais claro o caminho para onde nos conduz a técnica, o pensamento técnico e a pandemia.

Contudo, não é de agora que as análises de Giorgio Agamben, acerca da política e das democracias contemporâneas, causam um certo desconforto naqueles que leem pela primeira vez as suas obras, ou por aqueles que não compreendem a necessidade/ou não observaram os entrecruzamentos do conjunto da obra do autor. Assim, podemos afirmar que as polêmicas em torno das declarações dadas durante a pandemia não foi um momento singular de críticas – embora as desse período tenham colocado em questão perspectivas que nas críticas anteriores a pandemia não haviam sido colocadas, como por exemplo a aproximação de Agamben ao neoliberalismo e até mesmo ao anticientificismo.

Caminhemos, agora, para a compreensão de algumas críticas ao seu projeto político filosófico e as possíveis formas vislumbradas pelo italiano para uma possível saída do Estado de exceção como regra e a construção de uma nova política por vir.

5.5. A solução messiânica

A teologia cristã, ao longo dos séculos, foi capaz de moldar ideologicamente a modernidade produzindo o modelo jurídico-político (que encontra sua representação na instituição do Estado) e o modelo econômico atual (que encontra sua representação no capitalismo). Foi essa teologia, pequena e feia como caracterizada por Benjamin em sua primeira tese sobre o conceito de história, que forjou a modernidade da qual somos herdeiros. Contudo, as teses benjaminianas são muitas vezes incompreendidas pelo fato de alguns de seus leitores não levarem em consideração o que se encontra por trás delas, a saber, uma concepção de tempo messianico, ou como preferem alguns uma condição messiânica do tempo[142]. Ao pensar o tempo messianico, Benjamin propõe uma fratura no tempo no qual seria possível diferenciá-lo em pelo menos três sentidos: o sentido de *chronos* (tempo humano), o de *aion* (tempo divino) e o de *jetztzeit* (tempo do agora). Sendo o tempo do agora, aquele do messias, também denominado de *kairós*[143]. Como sustenta Honesko, essa cisão dos tempos inaugura um estatuto limiar para compreensão do próprio tempo e da história, "esta que não poderia mais ser a intencionalidade de uma

[142] Segundo Honesko, em sua obra *O paradigma do tempo. Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben*, esse é um dos fatores que contribuíram para Derrida realizar uma série de críticas a Benjamin em seu livro *Força de lei*.

[143] Como nos relata Barbosa no posfácio de *O paradigma do tempo. Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben: "*A última forma de temporalidade é o *Kairós*. Os gregos o representavam com uma imagem sutil e brutal: o exato momento em que um guerreiro consegue agarrar o outro pelas melenas e degolá-lo. O instante, a oportunidade carregada de tensões. O tempo da *virtú* política (que o diga Maquiavel) mas também a morada do prazer." (2009, p. 96-97)

narração rememorativa dos historiadores das classes dominantes, tampouco uma nova história, dos oprimidos e vencidos, mas entrecortada, limiar, estilhaçada, kairológica." (2009, p. 20).

Nesse cenário, a tarefa que deve ser realizada pelo messias consiste em tornar inoperante todos os espaços e representações que são capazes de capturar a vida e colocá-la numa situação de vida nua, ou seja, "tornar inoperante toda representação da vida num espaço *cronológico* (liso, homogêneo e vazio [...])" (HONESKO, 2009, p. 20). Desse modo, a crítica de Benjamin é endereçada contra uma concepção de tempo homogêneo, linear, e vazio que é tanto a marca da tradição judaico-cristã quanto da social-democracia alemã de seu tempo. É nesse sentido, que no final da décima terceira tese Benjamin afirma: "a idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da idéia de progresso tem como pressuposto a crítica da idéia dessa marcha" (1987, p. 229) e no início da décima quarta tese afirma: "a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de 'agoras'". (1987, p. 229).

Como podemos observar, Benjamin luta contra a concepção de um modelo representativo que apresenta o tempo como uma linha "seccionada pontualmente pelo presente, que é um espaço inapreensível e que serve apenas como indicativo de fim do passado e início do futuro" (HONESKO, 2009, p. 20). Essa representação reduz o tempo presente a uma mera conexão inapreensível entre o passado e o futuro. Transforma os homens em seres que apenas preenchem o espaço vazio no tempo para que depois do juízo final possam habitar na eternidade. Entretanto, a ideia de um tempo messiânico não coincide nem se confunde com essa representação, nem com a de um tempo profano e nem com a do tempo vindouro, ele implica um novo pensamento acerca do tempo. O tempo do messias pretende ser aquele que é um presente, um agora, que não é passagem, porém se mantém imóvel no limiar do próprio tempo. É por esse motivo que Benjamin afirma em sua décima sexta tese que "o materialismo histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente *aquele* presente em que ele mesmo escreve a história" (1987, p. 230). Desse modo, o filósofo percebe que a representação do tempo de forma

homogênea e linear não consegue dar conta de revelar as características, as capacidades e as potências do *kairós* messianico, do tempo de agora[144].

Segundo Agamben, os teólogos desde Orígenes a Tomás de Aquino realizaram uma substituição de uma vida messiânica por uma vida gloriosa, "esta [a vida gloriosa] 'que isola a vida eterna e a sua inoperosidade numa esfera separada' e cujos atributos seriam a impassibilidade, a agilidade, a sutileza e a claridade." (HONESKO, 2009, p. 23). A vida gloriosa impossibilitou a vivência do tempo em sua dimensão messiânica, kairológica. Nesse sentido, desde Platão há uma ideia de um outro mundo, um mundo transcendental que produz o sentido da vida sempre a partir de um exterior. Entretanto, como nos lembra Honesko:

> numa concepção de história kairológica, que finca suas bases numa imanência absoluta, não é nesse exterior que se busca um sentido (na *psykhé*, na glória eterna etc.). Pelo contrário, é no tornar inoperante tal lógica, assumindo-se como resto, como corpo messiânico que é sim imagem e aparência deformada da eternidade já totalmente esvaziada, que pode ser aberta uma nova perspectiva para a história, para a vida que é o tempo que resta. (2009, p. 23)

Nos últimos anos da filosofia contemporânea, a teologia tem se mostrado como uma importante ferramenta para pensarmos as questões políticas da nossa era. Pensadores como Alain Badiou, Antonio Negri, Michael Hardt, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Slavoj Zizek e o próprio Giorgio Agamben, retomaram os conceitos das três grandes religiões monoteístas para pensar as democracias contemporâneas. Entretanto, para nosso desenvolvimento interessa analisar um conceito que é essencial ao pensamento de Agamben e que foi, e continua sendo, fonte de críticas ao pensador italiano. Trata-se do conceito de messianismo. Tal conceito/ideia surge como uma forma de "proposta" para enfrentar os diagnósticos dados pelo filósofo italiano e como um possível caminho para política por vir.

Agamben sempre reforçou em seus textos, e em suas entrevistas, que os paradigmas religiosos, teológicos e metafísicos são aqueles que realmente possuem a potência de nos aproximar da compreensão da nossa real situação política. Contudo, assim como Paula Fleisner, acreditamos que o pensamento de Agamben não deve ser interpretado a partir de um viés de uma filosofia religiosa e/ou teológica, mas sim "como uma filosofia 'inteológica' que busca desmantelar o funcionamento intacto do discurso teológico que tem produzido importantes dispositivos de sujeição e tem colaborado com

[144] Lembremos que essa concepção de tempo, como vimos no capítulo 3, também revela a crítica benjaminiana a historiografia e ao historicismo tradicional realizados em sua época.

o isolamento do que é especificamente humano" (FLEISNER, 2011, p. 413). A partir do âmbito teológico, o filósofo tem encontrado algumas linhas de fuga dentro dos próprios dispositivos.

Nesse sentido, os críticos de Agamben parecem ignorar que toda a sua reflexão acerca do messianismo deve ser lida a partir de sua preocupação com o problema da lei, ou seja, com o modo como é posto a relação entre lei e anomia, lei e exceção, que captura a vida. Desse modo, o messianismo surge no pensamento de Agamben como um modo de compreender a estrutura extremamente complexa de um tempo (tempo messianico) que possui a capacidade de transformar as relações existentes entre a vida e a lei. Não se trata de defender um mundo teológico para legitimá-lo e consequentemente defender a existência de uma salvação futura, pois como é sabido Agamben critica duramente as instituições religiosas em diversos momentos de sua obra[145]. Também não se trata da defesa de uma realidade transcendente na qual um ser divino voltaria para realizar a sua tarefa de salvação. Seria no mínimo ingênuo esperar essa solução.

É fato que os leitores que se dedicaram à obra de Agamben perceberam que a questão do messianismo e do tempo se encontra presente no autor desde suas primeiras leituras realizadas acerca de Benjamin. Isso fica evidente pelo fato de já em *Infância e história*, um dos seus primeiros livros (1978), o filósofo nos lembrar das diversas concepções dos termos e demonstrar um interesse especial no messianismo judaíco, no *Jetztseit* benjaminiano, que representa um tempo oposto a ideia de tempo homogêneo, de progresso da humanidade. Desse modo, o tempo messianico surge, para o italiano, como o paradigma para pensar o presente e não como um tempo apocalíptico, como poderia defender alguns de seus críticos. O que Agamben faz em seus textos acerca do tempo messianico é uma desarticulação, uma separação, da estrutura messiânica do tempo de todo o messianismo religioso. Nessas construções, as *Teses sobre o conceito de história* de Benjamin apresentam uma posição privilegiada. Agamben retorna às teses em diferentes contextos e em diferentes obras. Porém, em todas as retomadas, as ideias teológicas e o interesse na condição messiânica são enquanto condição de paradigma político.

Nas suas construções, Agamben vincula as tradições do pensamento messianico judaico com o messianismo apresentado por Paulo na tentativa de construir um conceito

[145] As obras *A igreja e o reino* e *O mistério do mal* são exemplos desse fato. Em ambas as obras Agamben tece críticas à condição da igreja afirmando que tal instituição acabou por esquecer o seu real significado.

político, e nessa relação o messias e o soberano se apresentam como figuras anteriores a lei que constituem e tornam mais claro a paradoxal situação que é resultado da sua suspensão. Desse modo, assim como ressalta Fleisner, o messianismo surge como a possibilidade de se tornar, jurídica e politicamente, uma teoria do Estado de exceção que diversas vezes Agamben aponta como ausente em nossa cultura (Cf. FLEISNER, 2011). Somente assim a afirmação realizada no Homo Sacer I - acerca de que quem proclama o Estado de exceção não é a autoridade vigente, mas sim aquele que vem subverter o seu poder – adquire todo o sentido. O tempo messiânico torna-se, então, aquele que permite, como já anunciava Benjamin, efetivar o Estado de exceção real, o Estado de exceção verdadeiro tão desejado da oitava tese.

O interesse de Agamben nessa estrutura se dá pelo fato de que ela representa um espaço no qual "a vida como potência que excede suas formas tem seu correlato em uma lei que, sem ser aniquilada, é suspendida em sua potencialidade." (FLEISNER, 2011, p. 417). Nesse novo espaço, a vida e a lei entram numa relação de inoperosidade. Por isso, é possível afirmar que há uma nova relação que se apresenta como uma restituição. "Sem dúvidas, com seu gesto antinômico entre restauração e renovação, o messianismo traz à luz uma estrutura contraditória da lei. O messias deverá enfrentar não apenas a lei que ordena e proíbe, mas também a lei que rege sem ordenar nem proibir." (FLEISNER, 2011, p. 417-418).

Em sua conferência *O messias e o soberano. O problema da lei em W. Benjamin*, realizada em 1992, ou seja, antes mesmo do seu primeiro volume da série Homo Sacer (1995), Agamben já nos assinalava que o conceito de messianismo pertence à mesma ordem dos conceitos extremos, ou limites, como o de Estado de exceção[146]. Sendo o Estado de exceção efetivo ou verdadeiro, relatado por Benjamin, em sua oitava tese, a representação da ascensão do tempo messianico.

Segundo o italiano, "o tempo messianico tem a forma de um estado de exceção (*Ausnahmezustand*) e de um julgamento sumário (*Standrecht*, isto é, um juízo pronunciado no estado de emergência)." (2015b, p. 224). Portanto, o Estado de exceção pensado por Benjamin se torna essencial para Agamben pensar o tempo messiânico e suas implicações com a lei. Como vimos nos capítulos anteriores, Benjamin foi um dos primeiros a alertar que a exceção em que vivemos se tornou regra geral revelando um

[146] Sendo o messianismo o conceito limite da experiência religiosa e o estado de exceção o conceito limite da teoria jurídica.

espaço no qual a lei entra num estado de exclusão-inclusiva e inclusão-exclusiva revelando a sua ausência de fundamento. Benjamin chega a essa constatação invertendo a máxima de Schmitt que afirma: "a regra vive só na exceção". Nesse cenário, "definindo o reino messianico nos termos da teoria schmittiana da soberania, Benjamin parece instituir um paralelo entre a vinda do messias e o conceito-limite do poder estatal" (AGAMBEN, 2015b, p. 225). Somente no tempo messiânico que, como afirma o pensador alemão, também é o tempo do "estado de exceção em que vivemos", " o fundamento oculto da Lei vem à luz, e a própria Lei entra num estado de perpétua suspensão" (AGAMBEN, 2015b, p. 226). Agamben nos afirma que:

> estabelecendo essa analogia [entre estado de exceção e tempo messianico], Benjamin não faz mais do que levar ao extremo uma genuína tradição messiânica. O caráter talvez essencial do messianismo é precisamente sua relação particular com a lei. Tanto no âmbito judaico como no cristão ou xiita, o acontecimento messianico significa acima de tudo uma crise e uma transformação radical de toda ordem da Lei. A tese que gostaria de propor é de que o Reino messiânico não é uma categoria entre outras no interior da experiência religiosa, mas é antes seu conceito-limite. *O Messias é, de fato, a figura em que a religião se confronta com o problema da Lei, faz com ela um ajuste de contas decisivo*. E uma vez que, de sua parte, a filosofia está constitutivamente empenhada em um confronto com a Lei, o messianismo representa o ponto de maior proximidade entre religião e filosofia. Por isso, as três grandes religiões monoteístas sempre procuraram controlar e reduzir por todos os meios suas instâncias messiânicas essenciais, sem nunca verdadeiramente consegui-lo completamente. (2015b, p. 226)

Caberia ao messias, então, instaurar uma nova forma para a lei que foge da separação entre bem e mal, permitido e proibido, puro e impuro - porém, sem se tratar de uma simples substituição das leis. O messias possui uma tarefa bem mais complexa, pois "mais complexa é a estrutura originária da Lei que se trata de restaurar" (AGAMBEN, 2015b, p. 227). Avancemos, então, em busca de compreender essa complexa e difícil tarefa.

5.5.1 Interpretações das duas Torás

Utilizando-se do ensaio publicado por Gershom Scholem *La signification de la Loi dans la mystique juive* Agamben nos relata que o filósofo e historiador judeu resume a relação entre messianismo e lei em duas questões: "1) Quais eram o conteúdo e a forma da Torá antes da queda? 2) Qual será a estrutura da Torá no momento da redenção, isto é, quando o homem for restituído à sua condição originária?" (2015b, p. 226). Nesse

sentido, a tradição nos apresenta a existência de dois aspectos da Torá: a Torá no estado da criação (Torá de *beri'ah*), e a Torá no estado de emanação (Torá de *atzilut*).

A Torá do estado de criação, também conhecida como a Torá originária, diz respeito às leis divinas do mundo ainda não contaminadas com o pecado cometido por Adão. Essa Torá é apresentada por Agamben como a da lei do messias. Já a segunda, a Torá no estado de emanação, diz respeito às leis dos homens após a saída de Adão do Éden. Embora a Torá no estado de emanação realize uma espécie de cópia da Torá do estado de criação, ela é obscurecida pelo exílio e pelo pecado humano. Desse modo, seguindo os autores do *Ra'ya mehemna* e dos *Tiqqune ha-Zohar*, dois livros antigos do Zohar, Agamben explica que:

> a Torá de *beri'ah* é a lei do mundo não redimido e, como tal, é comparada à veste exterior da presença divina, que, se Adão não tivesse pecado, ter-se-ia mostrado na sua nudez. A Torá de *atzilut*, que se opõe à primeira como a redenção ao exílio, revela pelo contrário o significado da Torá em sua plenitude originária. Os autores desses dois livros estabelecem, além disso, uma correspondência entre os dois aspectos da Torá e as duas árvores do paraíso, a árvore da vida e a árvore da ciência. A árvore da vida representa o poder puro originário do Santo, fora de toda mistura com o mal e com a morte. Todavia, depois da queda de Adão, o mundo não é mais regido pela árvore da vida, mas pelo mistério da segunda árvore, da qual fazem parte tanto o bem como o mal. Por conseguinte, o mundo está agora dividido em duas esferas separadas: o santo e o profano, o puro e o impuro, o permitido e o proibido. Nossa atual compreensão da revelação está ligada ao aspecto positivo da Lei, na forma da halakah, que contém prescrições e proibições. E, enquanto o mundo for regido pela árvore do conhecimento, a Lei não poderá superar nem abolir o mal, mas só reduzir e isolar seu poder. Mas nos dias do Messias, a glória da Torá originária será restaurada, e o rosto da lei mudará (2015b, p.226-227)

Para Agamben, o ponto decisivo consiste em como devemos compreender a estrutura originária da Torá quando esta for restituída em sua plenitude pelo messias. É nesse sentido que a tarefa do messias é complexa, pois a oposição entre a "lei do messias e a lei do exílio não podem ser a oposição entre duas leis de idênticas estruturas, que contêm, porém diferentes ordens e diferentes proibições" (AGAMBEN, 2015b, p. 227). Por esse motivo, o messia não vem, como poderia pensar alguns, para trazer uma nova lei. É nessa perspectiva que Agamben examina as teorias sobre a Torá originária. Ainda acompanhado e citando Scholem em seu ensaio *La signification de la Loi dans la mystique juive,* o filósofo italiano nos revela que:

> a Torá, em sua mais profunda essência, era composta por letras que não eram senão a forma revestida pela luz divina. Só em um estágio posterior de progressiva materialização essas letras foram combinadas de modo a formar, primeiro, nomes próprios, depois nomes comuns e derivados e, mais tarde ainda, palavras que se referem a acontecimentos terrenos e coisas materiais. O pressuposto implícito dessa concepção é que a Torá originária não era um texto

> definido, mas consistia apenas na totalidade das possíveis combinações do alfabeto hebraico. (2015b, p. 228)

Agamben chama nossa atenção para o fato de que seguindo esse caminho, no século XVIII, o rabino Eliyhau Kohen Ittamari deu um passo decisivo numa progressiva "dessemantização" da lei. Segundo o italiano, na perspectiva do rabino, o fato da Torá ter sido escrita sem sinais de pontuação e nem sinais vocálicos se dá por uma tentativa de completa relativização da lei. Entretanto, esse não parece ser o motivo verdadeiro. Citando novamente Scholem, Agamben nos afirma:

> essa norma é uma alusão ao estado da Torá diante de Deus, quando ela não tinha ainda sido transmitida aos mundos inferiores. Diante de Deus havia apenas um acervo de letras sem ordem nem articulação, uma vez que a combinação sucessiva dessas letras dependeria unicamente do comportamento do mundo inferior. Depois da queda de Adão, Deus dispôs as letras de modo que formassem as palavras que exprimem a morte e outros temas relacionados, como o levirato. Mas, se Adão não tivesse pecado, não teria existido a morte, e as próprias letras teriam sido dispostas de modo que formassem palavras com diversos significados [...] A verdadeira intenção divina será, portanto, revelada só quando vier o Messias e "engolir para sempre a morte", de modo que nenhuma das prescrições que dizem respeito à morte, à impureza, etc. será já necessária. Então, Deus anulará as combinações das letras que formam nossa Torá atual e as reagrupará de maneira diferente. (2015b, p. 228)

Nesse sentido, o que chama atenção nessa tese não é tanto o fato de uma absoluta capacidade de plasticidade da lei, mas sim o fato de que a Torá originária se apresenta, nas palavras de Agamben, como um acervo de letras sem ordem, ou seja, sem significado. O italiano nos revela que:

> Moshe Idel, que depois da morte de Scholem, é hoje um dos melhores conhecedores da Cabala, me fazia a observação de que, ainda que esta última implicação seja logicamente inevitável, os cabalistas não a tinham talvez jamais enunciados tão cruelmente porque a seus olhos prevalecia antes a implicação simétrica, segundo a qual a Torá originária continha todos os significados possíveis. (2015b, p. 229)

Entretanto, ressalta o italiano, esses significados estavam contidos apenas em potência, "em ato a Torá era muito semelhante à tábua de escrever de que fala Aristóteles, em que nada está ainda escrito." (2015b, p. 229). Tal constatação é importante para Agamben, pois se a Torá originária não poderia ter nenhum significado em ato, as aporias e contradições do messianismo poderiam encontrar a sua solução justamente nessa tese, "segundo a qual a forma original da Lei não é uma proposição significante, mas por assim dizer, um comando que não ordena nada." (2015b, p. 229). Logo, o problema principal do messias se torna: como é possível restaurar uma lei que não possui significado? Para compreender essa questão Agamben nos lembra da interpretação de Scholem em *Zum*

Vertändinis der messianische Idee im Judentum (Para a compreensão da ideia messiânica no judaísmo) em que o filósofo defende a existência de duas funções opostas no messianismo. A primeira função é de restauração, visa restituir o que existia antes. Já a segunda é de renovação, de modificação para realização de um futuro diferente de tudo aquilo que já vivemos.

> A contradição resultante dessas forças em conflito explica tanto as antinomias do messianismo como aquilo que Scholem apresenta como seu caráter essencial: "é uma vida vivida no diferimento e na dilação [Leben im Ausfscub]", na qual nada pode ser levado a cabo e nada pode ser feito de uma vez por todas. "A chamada 'existência' judaica", escreve Scholem, "é uma tensão que não se apaga". (AGAMBEN, 2015b, p. 230)

Agamben também destaca que Klausner e Mowinckel propõem uma variação dessa tese na qual o messianismo também apresenta duas tendências opostas: "uma primeira que é política e mundana e uma segunda que é espiritual e sobrenatural" (2015b, p.230), sendo a política e mundana voltada para restaurar a ordem existente e a espiritual e sobrenatural voltada para o alcance de um futuro que representará um mundo completamente novo. Entretanto, destaca o italiano, "a impossível tentativa de conciliar essas tendências antagônicas marca os limites do messianismo e confere ao tempo messiânico seu peculiar caráter de período intermediário entre duas épocas e dois tempos." (2015b, p. 230). Agamben propõem uma inversão nas teses desses autores. É a antinomia que reside no messianismo que nos permite observar o problema da lei em sua estrutura originária. Desse modo, toda interpretação das aporias do messianismo devem ser situadas nesse aspecto.

> Não é a tensão entre duas tendências inconciliáveis que pode explicar as aporias do messianismo; é antes em seu gesto antinômico que reside a única estratégia à altura do problema específico que o messianismo deve resolver: o problema da lei em sua estrutura originária. A ideia da Torá feita só de letras sem significado não é algo como um compromisso freudiano para conciliar dois elementos incompatíveis: ela exprime, pelo contrário, uma profunda intuição filosófica sobre a estrutura da Lei e constitui ao mesmo tempo a tentativa mais radical de se confrontar com ela. Toda interpretação dos aspectos aporéticos do messianismo deve antes de tudo situá-los nessa perspectiva. (AGAMBEN, 2015b, p. 230)

Mencionando uma passagem do *Pesiqta rabbati*, Agamben nos esclarece acerca da modificação de uma tradução referente ao dias do messias: "'A Lei regressará aos que a estudam' é alterada para 'A Lei regressará à sua nova forma.'"[147] (2015b, p. 230).

[147] Tal mudança revela o quanto Benjamin já compreendia essa estrutura ao afirmar que o novo direito no estado de exceção efetivo, ou verdadeiro, é aquele que não é mais praticado, mas apenas estudado.

Klausner foi um dos estudiosos que chamou a atenção para o caráter paradoxal desse "retorno ao novo". Entretanto, afirma Agamben, "ainda mais paradoxal é a ideia de uma ordem que se cumpre através de sua transgressão, que caracteriza as correntes messiânicas mais antinômicas, como a de Shabbatay Tzevi, que afirmava que a 'violação da Torá é o que a cumpre'" (2015b, p. 231). Por esse motivo, o filósofo italiano destaca que:

> essa fórmula não é apenas, de acordo com a interpretação comum, expressão de uma tendência antinômica sempre operante no messianismo; ela pressupõe, antes uma concepção peculiar da estrutura da lei e, em particular, da relação entre a Torá de *beri'ah* e a Torá de *atzilut*. O conceito de cumprimento é aqui decisivo, porque implica que a Torá de alguma maneira continue em vigor e não tenha sido simplesmente abolida por uma segunda Torá, que ordena o contrário da primeira. Nós o encontramos, com o mesmo sentido, na concepção cristã do *pleroma* da Lei, por exemplo, em Mt., 5, 17: "*Non veni solvere* [*Katalysaí*] *sed adimplere* [*plerosaí]"* e na teoria da Lei exposta por Paulo na epístola aos Romanos [8,4. "*Ut iustificatio legís impleretur in nobís*"]. Não se trata aqui tanto de tendências antagônicas, mas mais de uma tentativa de enfrentar o estado pleromático da Torá, em que ela é restituída à sua forma originária, que não contêm ordens nem proibição, mas só um acervo de letras sem ordem. É nessa perspectiva que devemos ler, no *midrash* tanaítico *Mekilta*, a singular afirmação segundo a qual "no final, a Torá está destinada a ser esquecida", uma opinião que em termos shabatianos poderia ser assim reformulada: "O cumprimento da Torá é seu esquecimento". (2015b, p.231)

Sem sombra de dúvidas um dos paradoxos do reino messiânico é a tentativa de presentificar um outro mundo e um outro tempo neste mundo e neste tempo. Entretanto, como Agamben nos lembra, Benjamin já havia avisado que "o tempo messianico não é cronologicamente distinto do tempo histórico, os dias do Messias não são um decurso temporal que se situa entre o tempo histórico e o '*olam ha-ba*'" (2015b, p. 232). Como ressalta o italiano, esses tempos "estão presentes, digamos assim, sob a forma de uma dilatação e de uma procrastinação do tempo sob a Lei, isto é, como efeito histórico de um tempo que falta." (2015b, p. 232). Nesse sentido,

> isso significa que o tempo histórico não pode ser simplesmente abolido e que por outro lado, o tempo messianico também não pode ser perfeitamente homogêneo em relação à história: os dois tempos devem, antes, conviver segundo modalidades que não é possível reduzir nos termos de uma lógica dual (este mundo/outro mundo). É nesse sentido que Furio Jesi, o mais inteligente mitólogo italiano, para compreender o modo de ser do mito, sugeriu uma vez que se introduzisse na oposição lógica "é/não é" um terceiro termo: não é aí. Mais do que com uma formação de compromisso entre duas teses inconciliáveis, estamos aqui confrontados com uma tentativa de trazer à luz a estrutura escondida do próprio tempo histórico. (AGAMBEN, 2015b, p. 232)

Com esse cenário montado é possível olharmos para oitava tese benjaminiana e estabelecer um paralelo mais claro entre o Estado de exceção e o tempo messiânico e com isso observar a coerência das reflexões de Benjamin e, segundo Agamben, a analogia

estrutural que permite a ligação entre a lei em seu estado originário ao Estado de exceção (Cf. AGAMBEN, 2015b). O italiano nos relata que o centro dessa discussão pode ser encontrado nas correspondências que Benjamin trocou com Scholem, logo após Benjamin publicar um ensaio sobre Franz Kafka na *Jüdische Rundschau*, entre os meses de julho e setembro de 1934. O tema das cartas trocadas é a concepção da lei na obra de Kafka. Segundo Agamben:

> desde a primeira leitura do ensaio, Scholem está em desacordo com o amigo precisamente nesse ponto. Escreve ele: "Aqui, sua exclusão da teologia foi muito além e deitou fora a criança com a água do banho". Scholem define a relação com a Lei nos romances de Kafka, em particular no *Processo*, como "nada da revelação [*Nichts der Offenbarung*]", querendo dizer com essa expressão "um estágio em que a revelação surge privada de significação e, no entanto, afirma-se ainda a si mesma, uma vez que vigora, mas não significa [*sie gilt, aber nichts bedeutet*]. Onde a plenitude do sentido se desvanece e o que se manifesta está como que reduzido ao ponto zero do seu conteúdo, sem no entanto desaparecer - aí emerge seu nada". Uma Lei que se encontra em tal condição, escreve Scholem, "não está ausente, mas é inexequível": "Os estudantes de que fala no fim do ensaio não são estudantes que perderam a escrita, mas estudantes que não podem decifrá-la." (AGAMBEN, 2015b, p. 233)

O conteúdo das cartas interessa para Agamben pelo fato de Scholem afirmar que a correta definição do estado da lei, no romance de Kafka, deve ser compreendida como algo que se encontra mantido no seu "grau zero de conteúdo", ou seja, possui uma vigência sem significado. Outro ponto significativo para Agamben será o fato de que Scholem, apesar de estabelecer o paralelo entre a lei em Kafka e a vigência sem significado, não parece realizar uma aproximação entre a concepção cabalística e messiânica da Torá com a perspectiva do acervo de letras sem ordem e sem significados. Agamben reforça que aqui há muito mais do que uma mera analogia. "A fórmula *Geltung Ohne Bedeutung* [vigência sem significado] se aplica perfeitamente ao estado da Torá em face de Deus, quando ela vigora, mas não adquiriu ainda um conteúdo e um significado determinado." (2015b, p. 234). Através dessas investigações a conclusão chegada pelo pensador italiano é de que a vigência sem significado não define apenas o estado da Torá em face de Deus, "mas também e acima de tudo nossa atual relação com a lei, o estado de exceção em que, segundo as palavras de Benjamin, vivemos." (2015b, p. 234). Ainda ressalta o italiano que "talvez nenhuma outra fórmula exprima melhor que essa a concepção da Lei com que nosso tempo se confronta e à qual não consegue dar uma resolução" (2015b, p. 234). Desse modo é possível indagar:

> o que é de fato um estado de exceção, a não ser uma Lei que vigora, mas não significa? A autossuspensão da Lei, que se aplica ao caso singular desaplicando-se, retirando-se dele e, todavia, mantendo-o em seu bando, é uma figura exemplar de *Geltung ohne Bedeutung*. O diagnóstico de Benjamin não perdeu, pois, a 50 anos de distância, nem sua atualidade, nem sua pertinência. Pois, nesse ínterim, em todos os âmbitos da cultura, da política à economia, da filosofia à literatura, o estado de emergência se tornou regra. Em todo planeta, na Europa como na Ásia, nos países industriais avançados como nos do Terceiro Mundo, vivemos hoje no bando de uma tradição que se encontra permanentemente em estado de exceção. E todo poder, seja ele democrático ou totalitário, tradicional ou revolucionário, entrou em uma crise de legitimidade, em que o estado de exceção, que era o fundamento oculto do sistema, emerge em plena luz. Se o paradoxo da soberania tinha a forma que se dizia na frase: "Não existe um fora da Lei", em nosso tempo, em que a exceção se tornou a regra, o paradoxo se inverte na forma perfeita simétrica: "Não existe um dentro da Lei", tudo - até a Lei - está fora da Lei. E toda a humanidade, todo o planeta se tornam agora a exceção que a lei deve conter em seu abandono. Vivemos hoje nesse paradoxo messianico, e todo aspecto de nossa existência traz sua marca. (AGAMBEN, 2015b, p. 234)

É por esse motivo que Agamben pode compreender nosso tempo como uma espécie de messianismo petrificado ou paralisado que, "como todo messianismo, nulifica a Lei, para depois, no entanto, mantê-la como nada da revelação em um perpétuo e interminável estado de exceção, o 'estado de exceção em que vivemos'" (2015b, p. 235). É apenas nesse cenário que as teses benjaminianas adquirem o seu significado e que podemos observar e distinguir duas formas de messianismo, um perfeito e um imperfeito.

> Se aceitarmos a equivalência entre messianismo e niilismo (da qual tanto Scholem como Benjamin estavam firmemente convencidos, ainda que em sentidos diferentes), devemos então distinguir duas formas de messianismo (ou de niilismo): uma primeira (a que podemos chamar messianismo imperfeito) que nulifica a lei mas mantém seu nada em uma perpétua e infinitamente diferida vigência, e um messianismo perfeito, que não deixa sobreviver a vigência da lei para além de seu significado, mas como escreve Benjamin sobre Kafka, "consegue encontrar a redenção na inversão do nada". (AGAMBEN, 2015b, p. 235)

É por isso que Honesko pôde afirmar em seu texto *O paradigma do tempo: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben,* que a redenção messiânica não deve ser compreendida como algo que se encontra no futuro cumpridor do reino de Deus, mas sim

> [...] apenas no presente do tempo messiânico, que não é realizado senão naqueles que são este tempo, isto é, aqueles que irreparavelmente já se encontram sempre lançados no presente, no *limiar* dos tempos, o tempo do limiar. Nesse sentido, no constante *aniquilamento* – num niilismo perfeito, que arranca a história do seu sentido totalizante – está, ambiguamente, a possibilidade da política messiânica. Sem o consolo da eternidade, resta uma política que não é uma modulação imanente (profana) de idéias transcendentes (sagradas), mas é absolvição e aniquilamento da ordem do sagrado no profano – isto é a idéia da felicidade. Repensar o tempo como *tempo messiânico*,

> portanto, abre a possibilidade de uma política não mais fundada sobre a especialização de uma vida política, uma forma de vida, uma *bios* (que se contraporia a uma *zoé*, a pura vida natural), mas uma política infundada, que não procura seu princípio, seu fundamento, sua *arché* num passado *imemorial* – isto é, os dispositivos de sua fundação –, mas sabe que a origem, a *arché*, não pode se dar senão como o sempre presente, sempre contemporânea, sempre *an-arché*. (HONESKO, 2009, p. 26)

Nesse sentido, a leitura que Agamben realiza do messianismo não pode ser interpretada como apenas uma leitura religiosa e teológica do conceito. Trata-se de uma leitura que visa a partir de um conceito da teologia, apresentar uma possível linha de fuga para o problema da exceção. É por isso que afirmamos que as discussões acerca do messianismo na obra do italiano se apresentam como uma possível teoria para o Estado de exceção, ou seja, uma via alternativa, já que tal teoria não poderia surgir a partir de uma ciência jurídica. Entretanto, nesse cenário, não apenas Benjamin é um interlocutor importante para as teses de Agamben, Paulo representará outro percurso indispensável para compreensão do messianismo como possibilidade de uma política por vir.

5.5.2 Paulo: a divisão da divisão

Para compreender o papel do messianismo no mundo, a figura de Paulo de Tarso foi essencial e influenciou de modo decisivo as análises realizadas por Agamben para pensar as soluções de saída da exceção como regra e como forma de governo contemporâneo. A relevância do pensamento paulino consiste, como demonstrou o italiano em sua obra *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*, no fato de que Paulo não observa o imperador romano como o portador do *nomos*. Aquele que verdadeiramente possui tal poder foi crucificado para expurgar o pecado do mundo e abrir a possibilidade para salvação eterna, isto é, o messias.

Como recorda Jacob Taubes, em sua obra *La teologia política di San Paolo*, Paulo apresenta uma visão que não corresponde com o espírito do momento, ele buscava se desvincular de todos os modos dos possíveis entrelaçamentos entre a teologia missionária grega, hebraica e helenística (Cf. TAUBES, 1997). Entretanto, Paulo continua mantendo o zelo pela lei, mesmo que esteja realizando uma fratura dentro da própria lei. Como sustenta Agamben, em *O tempo que resta*, para Paulo a lei "[...] não era apenas a *Torá* em sentido estrito, a lei escrita, mas também a *Torá* oral, a tradição concebida como uma 'parede divisória' ou um 'tapume' da *Torá*, que deve protegê-la de todo contato impuro." (2016, p. 63). Como nos lembra Honesko, "esse princípio de

separação constante na lei é o diferencial que faz dela o *pedagogo*, o meio capaz de manter os pagãos separados dos judeus e na própria raça judaica (para usar os termos paulinos) separar os fariseus da massa." (2009, p. 34). Desse modo, há em Paulo uma compreensão de que a lei opera a partir de uma divisão fundamental, circuncidados e incircuncisos, judeus e não-judeus. Tal compreensão possibilitou a Paulo expressar que "o princípio da lei é, portanto, a divisão" (AGAMBEN, 2016, p.64). O trabalho do messias não poderia ser outro a não ser o de tornar neutra tais partições. Nesse sentido, a estratégia messiânica apresentada por Paulo consiste em operar uma divisão da divisão traçada pela lei. Agamben nos ressalta que:

> seja a divisão nomística fundamental: Judeus/não-Judeus. Essa divisão é clara quanto ao seu critério (circuncisão/prepúcio) e exaustiva quanto ao seu funcionamento, pois divide o conjunto "homens" em dois subconjuntos, sem deixar nenhum resto. Paulo corta essa divisão com uma nova divisão, aquela do corte entre carne/sopro. Essa partição não coincide com a divisão Judeu/não-Judeu, mas não está fora dela: ela corta a própria divisão. (AGAMBEN, 2016, p. 66)

Honesko também nos lembra que a separação realizada por Paulo impossibilita vir à tona um universal.

> Essa cisão paulina é, ao contrário das contumazes leituras de Paulo, a impossibilidade de um universal vir à tona, um homem universal ou um cristão universal. Esse suposto universal, sobre o qual se fundam as doutrinas cristãs em sua maioria, que é colocado como fundamento transcendente, na leitura de Paulo aqui evocada não permanece como tal. O que o messianismo de Paulo trata de fazer é suspender radicalmente a divisão original da lei, não com bases numa universalização cooptativa (uma união dos que outrora estavam separados), mas por meio de nova separação (2009, p. 35)

A nova separação consiste em afirmar que o verdadeiro judeu não é aquele que parece externamente, nem que a verdadeira circuncisão é aquela observavel na carne, mas é judeu aquele que possui tal espírito, ou seja, aquele que vive na lei da fé[148].

> Certamente a circuncisão é útil, se observas a Lei; mas se és um transgressor da Lei, tua circuncisão torna-se incircuncisão. Se, portanto, o incircunciso guardar os preceitos da Lei, porventura sua incircuncisão não será considerada circuncisão? E o fisicamente incircunciso, cumpridor da Lei, julgará a ti que, apesar da letra e da circuncisão é transgressor da Lei. Pois o verdadeiro judeu não é aquele que como tal aparece externamente, nem é verdadeira circuncisão a que é visível na carne: mas é judeu aquele que o é no interior e a verdadeira

[148] Assim podemos ler em Romanos, 4: 13-16 que: "De fato, não foi através da Lei que se fez a promessa a Abraão, ou à sua descendência, de ser o herdeiro do mundo, mas através da justiça da fé. Porque, se os herdeiros fossem os da Lei, a fé ficaria esvaziada e a promessa sem efeito. Mas o que a Lei produz é a ira, ao passo que onde não há lei, não há transgressão. Por conseguinte, a herança vem pela fé, para que seja gratuita e para que a promessa fique garantida a toda a descendência, não só à descendência segundo a Lei,mas também à descendência segundo a fé de Abraão, que é o pai de todos nós."

> circuncisão é a do coração, segundo o espírito e não segundo a letra: aí está quem recebe louvor, não dos homens, mas de Deus. (*Romanos*, 2:25-29)

É significativo que para Agamben o impacto realizado pelas teses de Paulo tenha sido o de tornar inoperante a separação anterior. Agora

> o subconjunto "Judeus" cinde-se, assim, em "Judeus manifestos" ou segundo a carne (*Ioudaios... en tō phanerō, en sarki*) e em "Judeus escondidos" ou segundo o espírito (*en tō kryptō Ioudaios... en pneumati*, Rm 2, 28-29). O mesmo acontece (ainda que Paulo não o diga) para os não-Judeus. O que significa que "o (verdadeiro) Judeu não é o Judeu manifesto, e que a (verdadeira) circuncisão não é aquela da carne" (ibid.). Sob o efeito do corte de Apeles, a partição nomística Judeus/não-Judeus não é nem clara nem exaustiva, pois existirão Judeus que não são Judeus, e não-Judeus que não são não-Judeus. Paulo o diz claramente: "Não todos aqueles de Israel são Israel" (Rm 9,6); e, pouco depois, citando Oseias: "Chamarei de meu povo um povo que não é meu" (ibid. 9,25). Isso significa que a divisão messiânica introduz na grande divisão nomística dos povos um resto, que Judeus e não-Judeus são constitutivamente "não todos". (AGAMBEN, 2016, p. 67)

A atividade de separação realizada por Paulo rompe a lógica binária da divisão nomística. O que se encontra em jogo é o fato de que a atividade do messias é a de tornar o mundo *katargein* (inoperoso). Contudo, não se deve compreender a nova separação entre a antiga lei mosaica e a nova lei do messias como opostas, como se a lei messiânica surgisse como forma de negação da lei mosaica. Nem muito menos compreender a segunda como a criação de um espaço anômico como numa relação de *bando* (de exclusão inclusiva na qual uma acaba negando a outra e produzindo um espaço favorável para surgimento de figuras com as características do *homo sacer* ou do *mulçumano*, por exemplo). Trata-se, como afirma Honesko, "de uma figura não normativa da Lei (algo como uma suspensão efetiva da Lei; isto é, num sentido benjaminiano, um estado de exceção efetivo)" (2009, p. 41). Desse modo, o ingresso no tempo messianico deve ser observado como a passagem de um estado normativo para um estado não normativo, um estado no qual a lei se torna inoperosa. Agamben destaca que Paulo utiliza o verbo *katargéō*, que significa tornar inoperante, desativar, suspender a eficácia de algo, torna o algo não-mais-em-obra[149].

> Esse é o sentido do verbo *katargéō:* assim como, no *nomos*, a potência da promessa foi transposta em obras e em preceitos obrigatórios, de modo correspondente, agora, o messiânico torna essas obras inoperantes, as restitui à potência na forma da inoperosidade e da inefetividade. O messianismo é não

[149] "*Katargeō* é um composto de argōs, que por sua vez deriva do adjetivo argōs, que significa 'inoperante, não-em-obra (a-ergos), inativo'. O composto quer dizer, então, 'torno inoperante, desativo, suspendo a eficácia'" (AGAMBEN, 2016, p. 114)

> a destruição, mas a desativação e a inexecutabilidade da lei. (AGAMBEN, 2016, p. 115-116)

Desse modo, a *katargein* messiânica deve ser interpretada como aquilo que "leva o ato (*a energeia*) ao seu estado de suspensão numa pura potencialidade (*dýnamis*)." (HONESKO, 2009, p. 43). É aquilo que desativa o *nomos* anterior, que torna a "lei caduca"[150]. A imagem da lei, nesse cenário, surge como uma espécie de jogo no qual o messias realiza, ao mesmo tempo, a desativação e o cumprimento da lei. A lei surge, então, ao mesmo tempo, sempre como potência de ou potência de não. Agamben nos lembra, em *Nudez*, retornando a Aristóteles que

> [...] a potência seja sempre também constitutivamente impotência, que todo poder fazer seja também desde sempre um poder não fazer é a aquisição decisiva da teoria da potência que Aristóteles desenvolveu no Livro IX da *Metafísica*. "A impotência [*adynamia*]" escreve ele, "é uma privação contrária à potência [*dynamis*]. Toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo [de que é potência]" (Met. 1046a, 29-31). "Impotência" não significa aqui somente ausência de potência, não poder fazer, mas também e sobretudo "poder não fazer", poder não exercer a própria potência. E é precisamente essa ambivalência específica de toda potência, que é sempre potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer, que melhor define a potência humana. Ou seja, o homem é o vivente que, existindo sob o modo da potência, pode tanto uma coisa como o seu contrário, pode tanto fazer como não fazer. (AGAMBEN, 2014b, p. 70-71)

Agamben utiliza da figura do escrevente, de Herman Melville, para ilustrar essa potência instaurada pelo gesto realizado por Bartleby que subverte a lógica binária que impera em nossa sociedade. O "preferiria não" pronunciado por Bartleby inaugura a entrada de um terceiro elemento entre o sim e o não, o positivo e o negativo, uma divisão da divisão. O "preferiria não" surge como a fórmula que "emancipa a potência (*potius*, de *potis*, significa 'mais potente') tanto da sua conexão com uma *ratio* quanto da sua subordinação ao ser." (AGAMBEN, 2015a, p.33). Com a sua fórmula, Bartleby revela para Agamben a existência de uma fratura onto-teo-lógica ocidental. Como ressalta Honesko, o "preferiria não" "rompe com a lógica binária opositiva: positivo/negativo, ser/nada, e ainda, norma/anomia, natureza/cultura, humano/inumano – abre o caminho para uma pura potência, para uma exceção efetiva e, ao extremo, para o estado messiânico de suspensão da Lei." (2009, p. 44-45).

Outra referência da literatura para explicar a subversão é a figura do camponês na famosa parábola de Kafka encontrada em *Diante da lei.* Além da possibilidade de

[150] Tal concepção é reforçada em Romanos 7:6 da tradução de *A Bíblia de Jerusalém* que utiliza o termo "caducidade da lei".

ilustrar a condição de subversão, o camponês também é utilizado para ilustrar aquilo que Agamben compreende como o estado da lei no tempo messiânico. Desse modo, afirma o italiano:

> é conhecida a história do guarda que está diante da porta da Lei e do camponês que pede para entrar e espera sem o conseguir durante toda a vida, para no final ouvir dizer que a porta estava destinada apenas a ele. A tese que pretendo propor é que essa parábola é uma alegoria do estado da lei no tempo messianico, isto é, no tempo da vigência sem significado. A porta aberta em que não se pode entrar é o símbolo dessa condição da Lei. (2015b, p.236)

A pergunta que Agamben faz é: "se a porta aberta é uma imagem da Lei no tempo de sua nulificação messiânica, quem é então o camponês?" (2015b, p.237). Seguindo a sugestão de Kurt Weinberg que propõe enxergar o camponês como um messias cristão que sofre um impedimento, Agamben nos lembra que na tradição judaica o messias se apresenta a partir de uma figura dupla. A tradição apresenta um messias da casa de José e um messias da casa de Davi.

> O Messias da casa de José é um Messias que morre, derrotado na luta contra as potências do mal, enquanto o Messias da casa de Davi é o Messias triunfante, que no final vence Armilos e restaura o reino. Ainda que os teólogos cristãos procurem habitualmente deixar na sombra esse desdobramento da figura messiânica, é evidente que o Cristo, que morre e renasce, reúne em sua pessoa os dois Messias da tradição judaica. (2015b, p.237)

É somente na tradição cristã que será possível conhecer um único messias. Ele, portanto, possui uma dupla tarefa "já que é, ao mesmo tempo, redentor e legislador" (AGAMBEN, 2015b, p 237). Desse modo, o camponês-messias deve ser lido como alguém que possui a capacidade de tornar inoperante a lei. Assim, o tempo messianico revela para o italiano a abertura capaz de inverter o atual Estado de exceção em que vivemos e transformá-lo em um local no qual a vida se transforma integralmente em lei. É nessa perspectiva que deve ser lido o conto de Kafka.

> Uma das características peculiares das alegorias kafkanianas é que elas contêm muitas vezes no final uma possibilidade de virada que inverte completamente seus significados. Todos os intérpretes da parábola "Diante da lei" a leem, em última análise, como o apólogo de uma derrota, do irremediável fracasso do camponês perante a tarefa impossível que a lei lhe coloca. Eles parecem esquecer, desse modo, justamente as palavras com que a história se conclui: "Aqui ninguém mais podia entrar, porque esta entrada estava destinada apenas a ti. Agora vou-me embora e fecho-a [*Ich gehe jetzt und schliesse ihn*]." Se é verdade que precisamente a abertura constituía, como vimos, o poder invencível da Lei, podemos então imaginar que todo o comportamento do camponês não era senão uma complicada estratégia para conseguir que ela se fechasse e interromper assim sua vigência sem significado. (AGAMBEN, 2015b, p. 238)

Agamben se apropria do conto de Kafka na tentativa de ilustrar o estado da lei no tempo messianico. Assim, de modo algum o conto deve ser lido numa perspectiva de derrota, ao contrário, ele deve ser lido como a vitória do camponês que foi capaz de tornar inoperante a porta. Contudo, como sugerimos anteriormente, se Bartleby pode ser observado como um messias, assim como o camponês diante da porta, "ele não vem como Jesus, para redimir o que foi, mas para salvar o que não foi" (AGAMBEN, 2015a, p. 51). Este terceiro que se apresenta como sempre *potência de* ou *potência de não* é a vida que permite a supressão dos pólos instaurando a possibilidade de criação de algo novo fora das amarras já estabelecidas. Desse modo, o messias, no pensamento de Agamben, não deve ser compreendido literalmente como aquele que veio para o mundo para nos salvar e nos conduzir ao paraíso, mas sim como aquele que no tempo de agora, consegue subverter a lógica vigente e instaurar um espaço e um tempo sempre abertos a possibilidades e nunca preso numa relação de poder que possa produzir as condições existentes para o desenvolvimento do poder soberano enquanto produtor da vida nua. Nesse sentido, o camponês e Bartleby podem ser compreendidos como verdadeiros messias que tratam de deixar aberto a possibilidade, o ser em potência. Desse modo, Agamben afirma em *Bartleby, ou da contingência* que:

> [...] a potência, enquanto pode ser ou não ser, é, por definição, subtraída das condições de verdade e, sobretudo, a ação do "mais forte de todos os princípios", o princípio de contradição. Um ser que pode ser e, ao mesmo tempo, não ser, chama-se, em filosofia primeira, contingente. O experimento, em que Bartleby se arrisca, é um experimento de *contingentia absoluta*. (AGAMBEN, 2015a, p. 37-38)

A inversão messiânica de ato/potência apresentada por Paulo em sua *Segunda carta aos coríntios*: "a potência se cumpre na fraqueza"[151], analisada por Agamben em *O tempo que resta*, representa algo equivalente à tarefa realizada por Bartleby e pelo camponês. Como ressalta Honesko, "a inversão messiânica ato/potência é equivalente ao experimento de Melville com Bartleby. Em outros termos, 'a potência passa ao ato e alcança seu telos não na forma da força e do *ergon*, mas sob aquela da *asthéneia*, da fraqueza'." (2009, p. 45-46). Nesse cenário, a suspensão messiânica equivale ao Estado de exceção efetivo, verdadeiro, no qual a divisão da lei existe em sua inoperosidade. "Isso significa que, no estado de exceção, a lei não se configura como nova normalização, que

[151] No grego *dýnamis en astheneía teleítai*

enuncia novas proibições e novas obrigações: ela age, ao contrário, unicamente através da sua informulabilidade" (AGAMBEN, 2016, p. 124). Há na condição messiânica, apresentada por Paulo, uma radicalização da condição do Estado de exceção, " no qual a lei se aplica desaplicando-se, não conhece mais nem um dentro nem um fora. À lei que se aplica desaplicando-se corresponde agora um gesto - a fé - que a torna inoperosa e a leva ao seu cumprimento." (AGAMBEN, 2016, p. 124). Esse é o sentido, propõe Agamben, a partir do qual deve ser compreendido o *nomos pisteos* (a lei da fé) de Paulo.

> É essa figura paradoxal da lei no estado de exceção messianico que Paulo chama de *nomos pisteos*, "lei da fé" (*Rm* 3,27), porque ela não se define mais pelas obras, pela execução das *miswoth*, mas como manifestação de uma "justiça sem lei" (*dikaiosyne choris nomou*: *ibid*., 3,27), o que equivale mais ou menos - se se considera que, no judaísmo, justo é, por excelência, aquele que observa a lei - a "observância da lei sem lei". Por isso Paulo pode dizer que a lei da fé é a "exclusão" - a suspensão! - (*exekleisthe*: ibid., 3,27) da lei das obras. A aporia dialética que Paulo formula nesse contexto, afirmando que a fé é, ao mesmo tempo, desativação (*katargein*) e conservação (*histanein*) da lei, não é senão a expressão coerente desse paradoxo. Uma justiça sem lei não é a negação, mas a realização e o cumprimento - o *pleroma* - da lei. (AGAMBEN, 2016, p. 124)

Assim, Agamben define o tempo messianico como o tempo que o tempo leva para acabar.

> [...] ele é o tempo que o tempo leva para acabar - ou, mais exatamente, o tempo que empregamos para fazer acabar, para concluir a nossa representação do tempo. Ele não é nem a linha - representável, mas impensável - do fim; mas não é tampouco simplesmente um segmento extraído do tempo cronológico, que vai da ressurreição ao fim do tempo: é, antes, o tempo operativo que urge no tempo cronológico e o trabalha e o transforma a partir do interior, tempo do qual precisamos para fazer findar o tempo - nesse sentido: *tempo que nos resta.* (AGAMBEN, 2016, p. 85)

Como afirma Honesko, "o tempo que resta, portanto, é aquele para o qual não há mais salvação vindoura, pois nele já se está salvo (ou irreparavelmente perdido)." (2009, p. 51). É um tempo que se contrai dentro do próprio tempo cronológico, pois, como ressalta Agamben, o evento messianico é composto por dois tempos heterogêneos, *kairós* e *chronos*. Desse modo, podemos compreender que:

> na divisão da divisão dos tempo não há um tempo universal, suplementar diferido, mas sim um tempo do cumprimento do tempo cronológico (o *chronos* e o *kairós* são articulados de modo este é o que cumpre aquele; o *kairós* não está fora do *chronos*, porém não é como este representável). (HONESKO, 2009, p. 53)

Uma passagem em *A comunidade que vem*, que Agamben remete a Benjamin, parece ser instrutiva acerca desse tempo.

> Entre os chassidim se conta uma estória sobre o mundo que vem, que diz: lá tudo será exatamente igual como é aqui. Como agora é o nosso quarto, assim será no mundo que vem; onde agora dorme o nosso filho, lá dormirá também no outro mundo. E aquilo que vestimos neste mundo, o vestiremos também lá. Tudo será como é agora, só um pouco diferente" (2013, p. 51-52)

No mesmo caminho, Honesko nos revela que esse tempo *um pouco diferente* do reino messiânico "é o resultado da apreensão da suspensão do tempo messianico, na forma de sua desconexão com o tempo cronológico." (2009, p. 51). Tal representação não possui identificação nenhuma com algum ponto anterior a ela nem também fora dela, ou seja, nem um passado nem um futuro que possa transcendê-la. Por esse motivo, é possível afirmar que o reino messianico se encontra "entre os tempos profanos e sagrado sem, entretanto, ser uma representação transicional de uma faixa de tempo diferida entre ambos; está, isso sim, na transformação da experiência do tempo cronológico [...]" (HONESKO, 2009, p. 53). A não confusão do tempo messiânico com um tempo transicional é essencial e afirmado textualmente por Benjamin em suas *Teses sobre o conceito de história*. É nesse sentido que Agamben pode afirmar que em Paulo "[...] a presença messiânica assemelha-se àquela contida no extraordinário *theologúmenon* kafkiano, segundo o qual o messias não chega no dia de sua vinda, mas apenas no dia seguinte, não no último dia, mas no ultimíssimo." (2016, p. 88-89). Por isso, deve ser compreendido que "todo o instante pode ser, nas palavras de Benjamin, a 'pequena porta pela qual entra o messias'. O messias desde sempre faz o seu tempo - isto é, ao mesmo tempo, torna seu o tempo e o conclui." (AGAMBEN, 2016, p. 89).

O surgimento do reino messiânico é aquilo que torna possível, como afirma Benjamin em sua oitava tese, o surgimento de um Estado de exceção efetivo, verdadeiro, que não pode ser confundido com a exceção que se tornou regra e paradigma de governo contemporâneo. Somente no Estado de exceção efetivo é possível uma verdadeira suspensão da norma sem pressupor uma relação de *bando* produtora de vida nua. Assim, a solução proposta por Agamben e Benjamin consiste numa postura de abandonar o abandono da lei, ou seja, defendem que não basta apenas uma suspensão formal da lei, ou a sua vigência sem significado (como já ocorreu inúmeras vezes nos governos contemporâneos). Trata-se de um abandono radical da lei, a partir do qual o direito seria apenas estudado e não mais praticado, pois como afirma Benjamin: "o direito que não é mais exercido e que é só estudado, é a porta da justiça. A porta da justiça é o estudo." (1975, p.105). Esse é o novo lugar do direito após a sua deposição messiânica. Desse modo, o tempo messianico é aquele capaz de produzir um *novo uso* para o direito, de

tornar inoperante o antigo uso e toda a sua relação de produção da vida nua. Dessa forma, assim como Honesko, podemos ousar interpretar que o Estado de exceção verdadeiro e efetivo que surge da proposta de Benjamin e aparentemente de Agamben

> [...] é reflexo do messianismo paulino. Pode-se ver também uma maneira pela qual se suspende tanto o tempo quanto a lei além de suas meras suspensões formais. Ao entender o *katechon* e o *anomos* como uma só figura, antes e depois do desvendamento final do mistério da anomia, o estado de exceção confunde-se inteiramente com a regra (vida e lei - vida e escrita - entram num completo estado de indistinção.). É o cumprimento daquela violência que depõe o direito da qual fala Benjamin em seu ensaio Crítica da Violência, é também a lei da fé que, na *katargein* messiânica coloca em estado de inoperosidade a Torá - a lei no seu sentido prescritivo. (HONESKO, 2009, p. 64)

Nesse sentido, Paulo surge como uma figura singular que nos ajuda a compreender tanto o pensamento de Agamben quanto o de Benjamin. Não é à toa que o italiano sustenta que a lei da fé paulina pode ser observada como um paradigma da dialética secular e Honesko possa afirmar que este paradigma "exprime o paradoxo da desativação (suspensão; o tornar inoperante; *katargein*) e do cumprimento (conservação; operatividade) da Lei, figurando como aquilo que a leva à sua plenitude (o *pleroma* do grego de Paulo)." (2009, p. 66). Desse modo, a lei da fé não pode ser compreendida como uma nova lei, ou seja, como uma ordem normativa prescritiva ou obrigatória que necessita ser cumprida, "mas como justiça da lei sem Lei. Eis a figura da Lei inoperante" (HONESKO, 2009, p. 66). No tempo messiânico é abolido qualquer condição que possa existir de pertença entre judeu e não-judeu, tempo profano e tempo sagrado, lei e anomia. Ele é aquele que provoca as inversões afirmadas por Paulo em sua *Primeira carta aos Coríntios:*

> eis o que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam como se não a tivessem; aqueles que choram, como se não chorassem; aqueles que se regozijam, como se não se regozijassem; aqueles que compram, como se não possuíssem; aqueles que usam deste mundo, como se não usassem plenamente. Pois passa a figura deste mundo. (1 *Coríntios,* 7 29-31)

Agamben ressalta que o *hōs mē,* traduzido comumente pela *Bíblia de Jerusalém* por "como se não", repetido diversas vezes na mesma passagem paulina, não deve ser compreendida como algo hipotético, ou seja, "como se…" . O termo *hōs mē* utilizado por Paulo deve ser lido, segundo o italiano, apenas "como não". Nesse sentido, o filósofo afirma ao final de *O reino e a glória:*

> sob o signo do "como se não", a vida não pode coincidir com ela mesma e divide-se em uma vida que vivemos (*vitam quam vivimus*, o conjunto dos fatos e dos acontecimentos que definem nossa biologia) e uma vida para que e em que vivemos (*vitam qua vivimus*, o que torna a vida vivível e dá a ela um sentido e uma forma). Viver no Messias significa justamente anular e tornar inoperosa em cada instante e em cada aspecto a vida que vivemos, fazer parecer nela a vida pela qual vivemos, que Paulo chama de a "vida de Jesus" ("*zoé tou Iesou*", *zoé* e não *bíos*!). (2011, p. 271)

Dessa forma, a substituição da vida que vivemos pela vida para que vivemos, no tempo messiânico, não é e nem pode ser submetida a nenhum tipo de modelo. Por isso, Agamben afirma:

> a vida messiânica é a impossibilidade da vida de coincidir com uma forma predeterminada, a revogação de todo *bíos* para abri-lo para a sua *zoé tou Iesou*. E a inoperosidade que aqui acontece não é simplesmente inércia ou repouso, mas é, ao contrário, a operação messiânica por excelência. (2011, p. 271).

Apenas assim, a forma de vida, sem hifens, pode se transformar em forma-de-vida, com hífens, ou seja, uma vida em que não é possível separar as suas formas, ou individualizá-la em um aspecto restrito da vida. Agamben compreende o conceito de forma-de-vida como "uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua" (2017, p. 233). Trata-se de uma vida no qual o seu próprio modo de viver está em jogo, sendo construída sobretudo a partir de possibilidades e nunca isolada, individualizada, por alguma condição. Forma-de-vida é uma vida sempre aberta à potência. Nesse sentido, trata-se de uma vida "nunca absolutamente dividida com relação ao ato" (AGAMBEN, 2017, p. 233). Por isso, é significativo que Agamben possa afirmar:

> o hábito de uma potência é seu uso habitual, e a forma-de-vida é esse uso. A forma do viver humano nunca é prescrita por uma vocação biológica específica nem é marcada por qualquer necessidade, mas, por mais costumeira, repetida e socialmente obrigatória que seja, conserva sempre o caráter de uma possibilidade real, pondo em jogo o próprio viver. Não há, pois, um sujeito ao qual cabe uma potência, que ele é capaz de, arbitrariamente, decidir pôr em ato: a forma-de-vida é um ser em potência não só ou não tanto porque pode ou não fazer, conseguir realizar ou fracassar, perder-se ou encontrar-se, mas acima de tudo porque é a sua potência e a ela coincide. Por isso, o ser humano é o único ser em cujo viver está sempre em questão à felicidade, cuja vida está irremediavelmente e dolorosamente destinada à felicidade. Isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política. (2017, p. 233-234)

É urgente observarmos que "a vida, no estado de exceção tornado normal, é uma vida que separa, em todos os âmbitos, as formas de vida com relação à coesão delas numa forma-de-vida." (AGAMBEN, 2017, p. 235). Uma vida política só pode ser pensada a partir da emancipação dessa cisão existente nas formas de vida. Nesse cenário, o

pensamento possui uma função primordial, pois, como define Agamben, ele possui a capacidade de promover a união das formas de vida num contexto inseparável, ou seja, numa forma-de-vida. Entretanto,

> pensar não significa simplesmente ser afetado por essa ou aquela coisa, por esse ou aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser, ao mesmo tempo, afetado pela própria receptividade, fazer experiência, em cada coisa pensada, de uma pura potência de pensar. O pensamento é, nesse sentido, sempre uso de si, implica sempre a afeição que se recebe enquanto se está em contato com determinado corpo ("o pensamento é o ser cuja natureza consiste em ser em potência [...] (AGAMBEN, 2017, p. 236-237)

Nesse sentido, "pensamento é forma-de-vida, vida inseparável" (AGAMBEN, 2017, p. 239). É justamente essa forma-de-vida que deve servir, segundo o italiano, como uma espécie de conceito guia que será capaz de estabelecer as diretrizes da política que vem. Na forma-de-vida viver e vida se tornam indiscerníveis enquanto substância, "é discerníveis unicamente como manifestação 'aparência'" (AGAMBEN, 2017, p. 249). Desse modo, a vida é produzida vivendo e a sua existência dá a sua forma. A forma-de-vida é então "[...] uma maneira de ser e de viver, que não determina, de modo nenhum, o ser vivo, assim como não é por ele de nenhum modo determinada e, no entanto, é dele inseparável" (AGAMBEN, 2017, p. 251).

Algumas comunidades de monges cenobitas chegaram bem próximas de representar tal forma-de-vida e a sua compreensão de *uso* das coisas do mundo foi essencial para dar um pontapé nessa que, sem sombras de dúvidas, é uma tarefa hercúlea e necessária para construção de uma nova relação com política e com o direito. Investiguemos acerca desses monges junto a Agamben que dedica um livro inteiro do seu projeto Homo Sacer a esclarecer essa forma-de-vida.

5.6 Vida e regra na altíssima pobreza

Como vimos anteriormente, Agamben busca, em seus estudos, encontrar uma forma-de-vida que esteja tão estreitamente vinculada com a vida que a sua forma possa ser inseparável dela. Ele encontra uma formulação capaz de produzir essa forma na vida dos monges cenobitas e em seus ideais de vida comum e pobreza. Na figura dos monges, essencialmente os franciscanos, seria possível observar uma relação existente entre a vida e sua forma, ou vida e regra, diferente daquela que existe no direito que comanda a

racionalidade ocidental. Esse novo cenário, baseado na vida dos monges, permitiria observarmos como se constitui uma "vida regular". Desse modo, o italiano nos afirma:

> a grande novidade do monasticismo não é a confusão entre vida e norma, nem uma nova declinação da relação entre fato e direito, mas sim a identificação de um plano de consistência, impensado e talvez ainda hoje impensável, que os sintagmas *vita vel regula*, *regula et vita*, *forma vivendi*, *forma vitae* [vida ou regra, regra e vida, forma de viver, forma de vida] buscam, de modo exaustivo, nomear, e nos quais tanto a "regra" quanto a "vida" perdem seu significado familiar para apontar na direção de um terceiro, que se trata precisamente de trazer à luz. (2014a, p. 9-10)

A tarefa consiste em pensar uma forma-de-vida que não possa, de nenhum modo, ser subtraída pelo direito, um uso que nunca possa se tornar uma apropriação. Somente assim poderíamos abrir um espaço no qual pensar a vida implique nunca pensar numa perspectiva de propriedade, mas sim de *uso* e de *uso comum* dos corpos. Nesse sentido, Agamben destaca que durante os séculos IV e V da era cristã houve o surgimento daquilo que futuramente ficaria conhecido como regras monásticas. Desde o início, afirma o italiano, há uma dificuldade que diz respeito a tentativa de compendiar os seus manuscritos sendo possível atribuir os mais diversos títulos para essas regras[152]. A primeira vista, essas regras não pretendiam uma regulação jurídica e nem devem serem lidas como uma obra jurídica produzida por um dos braços da Igreja, apesar de ter a "pretensão de regular, muitas vezes nos mínimos detalhes e mediante sanções bem precisas, a vida de um grupo de indivíduos" (AGAMBEN, 2014a, p. 15). Outro fator relevante que merece destaque é o fato de que

> embora seu objetivo último seja, sem dúvida, a salvação da alma segundo os preceitos do Evangelho e a celebração do ofício divino, as regras não pertencem à literatura e à prática eclesiástica, das quais – sem entrar em polêmica, mas de maneira firme – tomam distância. Não se trata, por fim, de *hypomneumata* ou exercícios de ética, como aquelas do final do mundo antigo que Michel Foucault analisou. Contudo, a preocupação central delas é precisamente governar a vida e os costumes dos homens, tanto individual quanto coletivamente. (2014a, p. 16)

Agamben sustenta que a necessidade de confrontação com esses textos se dá pela capacidade explicativa, provavelmente mais decisiva, do que os "textos jurídicos, éticos, eclesiásticos ou históricos da mesma época [...]" (2014a, p. 16). Dessa forma, as regras

---

[152] "*vitae, vita vel regula, regula, horoi kata platos, peri tēs askēseōs tōn makariōn paterōn, instituta coenobiorum, praecepta, praecepta atque instituta, statuta patrum, ordo monasterii, historiae monachorum, askētikai diataxeis...* [modos de vida, vida ou regra, regra, regras gerais, sobre a ascese dos bem-aventurados padres, regras dos mosteiros, preceitos, preceitos e regras, estatutos dos padres, ordem dos monastérios, história dos monges, prescrições ascéticas...]" (AGAMBEN, 2014a, p. 15)

monásticas seriam capazes de explicar a racionalidade política e ético-jurídica da modernidade e a relação entre a ação humana e a norma, assim como entre a vida e a regra, produzindo uma melhor inteligibilidade para a compreensão de nosso tempo. "Nesse sentido, os sintagmas *vita vel regula* [vida ou regra], *regula et vita* [regra e vida], *regula vitae* [regra de vida] não são meras hendíadis, mas definem, nesta investigação, um campo de tensões históricas e hermenêuticas que exige um repensar de ambos os conceitos." (2014a, p. 16)

Contudo, pode parecer surpreendente, como afirma o filósofo italiano, o fato de que o ideal monástico, que surge como "uma fuga individual e solitária do mundo", tenha dado origem ao modelo de vida comunitária integral.

> O tema da vida comum tinha seu paradigma nos Atos dos Apóstolos, em que a vida dos apóstolos e dos que "perseveraram em seu ensinamento" é descrita em termos de "unanimidade" e comunismo: "Todos os que creram estavam no mesmo [lugar] e tinham todas as coisas em comum [...] todo dia perseveravam unânimes [*homothymadon*] no templo, partiam o pão em casa e compartilhavam os alimentos com alegria e simplicidade de coração" (At 2,44-6); a "multidão dos crentes tinha um só coração e uma só alma; ninguém considerava exclusivamente sua nem uma das coisas que possuía, tudo, porém, lhes era comum" (At 4,32). (AGAMBEN, 2014a, p.21-22)

Agamben nos afirma, também, que até o final da renovação monástica do século XI é possível observar um reacender das tensões existentes entre o cenóbio e o eremitério.

> aparece como tendência constante o primado da vida comunitária com relação àquela eremítica, culminando na decisão do Concílio de Toledo (646), segundo o qual, numa evidente inversão do processo histórico que havia levado da vida anacorética à conventual, ninguém pode ser admitido na vida eremítica se antes não passou pela cenobítica. O projeto cenobítico é definido literalmente como *koinos bios*, como vida comum, de que tira o nome, e sem ela não poderia de forma alguma ser compreendido. (2014a, p. 23)

Nesse sentido, o cenóbio não deve ser interpretado como substantivo, como uma palavra que nomeia apenas um local, mas sim, antes de tudo, como uma forma de vida em comunidade. Realizando uma comparação com a *pólis* e seu fim em Aristóteles, ou seja, o viver bem, Agamben nos lembra que:

> o mosteiro, como a *polis*, é uma comunidade que se propõe realizar a "perfeição da vida cenobial" ("*perfectionem* [...] *coenobialis vitae*"). Nas *Conlationes*, Cassiano distingue, portanto, o mosteiro do cenóbio, pois mosteiro: é só o nome de um lugar, a saber, do habitáculo dos monges, enquanto cenóbio significa também a qualidade e a disciplina da mesma profissão. Mosteiro também pode significar habitação de um só monge, cenóbio designa exclusivamente a comunhão única de muitos que vivem juntos [*plurimorum cohabitantium* (...) *unita communio*]. (2014a, p.23)

A partir dessa tensão entre cenóbio e eremitério, entre público e privado, é elaborada a articulação tripartite ou às vezes quadripartite, dos gêneros de monastérios que se encontram em figuras como "[...] Jeronimo, em Cassiano na longa digressão no início da Regra do mestre, em Bento, e, de maneiras diversas, em Isidoro, João Clímaco, Pedro Damião e Abelardo, chegando aos textos dos canonistas." (AGAMBEN, 2014a, p. 23). O sentido dessa articulação, que distingue os cenobitas (aqueles que vivem em comunidade), os anacoretas (que moravam sozinhos no deserto), e se opõe ao gênero dos sarabaítas (os que vivem como andarilhos) só pode ser esclarecido "[...] se compreendermos que está em questão não tanto a oposição entre solidão e vida comum, mas sim aquela, por assim dizer 'política', entre ordem e desordem, governo e anarquia, estabilidade e nomadismo." (AGAMBEN, 2014a, p. 23). Agamben defende que essa classificação não deve ser interpretada de modo algum, como sugeriu Gregório Penco, em sua obra *Medievo monastico*, isenta de lógica. Trata-se de "opor vez por vez uma comunidade bem governada à anomia, um paradigma político positivo a um negativo." (AGAMBEN, 2014a, p. 24). O italiano ressalta que numa ilustração da regra de Bento[153] é possível observar nitidamente os dois paradigmas:

> aos cenobitas, exemplificados por quatro monges que juntos rezam devotamente, e aos anacoretas, representados por um austero monge solitário, correspondem as imagens inferiores dos sarabaítas, que caminham em direções opostas, dando-se as costas, e dos andarilhos, que devoram sem freio comida e bebida. Uma vez abandonada a exceção anacorética, o problema do monaquismo será cada vez mais o de constituir-se e afirmar-se como comunidade ordenada e bem governada. (AGAMBEN, 2014a, p. 24)

Outro fator relevante, destacado pelo filósofo italiano consiste em observar que embora Foucault tenha mostrado que nas vésperas da revolução industrial os dispositivos disciplinares foram capazes de "dividir a duração em segmentos, sucessivos ou paralelos, a fim de obter depois, pela combinação de cada série cronológica, um resultado conjunto mais eficaz." (AGAMBEN, 2014a, p. 30) O monasticismo, acerca de quinze séculos atrás,

> [...] havia realizado em seus cenóbios, com finalidades exclusivamente morais e religiosas, uma escansão temporal da existência dos monges, cujo rigor não só não encontrava precedentes no mundo clássico, como também, em seu intransigente absolutismo, talvez não tenha sido igualado por nenhuma instituição da modernidade, nem sequer pela fábrica taylorista. (AGAMBEN, 2014a, p. 30)

[153] Localizada na Biblioteca Municipal de Mântua.

Agamben nos revela que *Horologium* é o nome dado ao livro que contém a ordem das atividades canônicas que devem ser realizadas, segundo a tradição oriental. O *Horologium*,

> em sua forma originária, remonta à ascese monástica palestina e siríaca dos séculos VII e VIII. Os ofícios da oração e da salmodia aparecem aí ordenados como um "relógio", marcando o ritmo da oração da madrugada (*orthros*), da manhã (prima, terça, sexta e noa), das vésperas (*lychnikon*) e da meia-noite (que, em certas ocasiões, durava a noite inteira: *pannychis*). Esse cuidado em escandir a vida segundo as horas, em constituir a existência do monge como um *horologium vitae* [horológio da vida], é ainda mais surpreendente quando se considera não apenas o primitivismo dos instrumentos de que eles dispunham, mas também o caráter aproximativo e variável da própria divisão das horas. O dia e a noite eram divididos em doze partes (*horae*), desde o ocaso do sol até o alvorecer. As horas não tinham, portanto, como acontece hoje, uma duração fixa de sessenta minutos, mas, com exceção dos equinócios, variavam de acordo com as estações, e as horas diurnas eram mais longas no verão (no solstício, chegavam a oitenta minutos) e mais curtas no inverno. Assim, a jornada de oração e trabalho no verão era o dobro daquela no inverno. Além disso, os relógios solares, que são a regra na época, funcionam apenas durante o dia e com céu claro, para o resto do tempo o quadrante é "cego". Tanto mais o monge deverá ater-se indefectivelmente à execução de seu ofício. (AGAMBEN, 2014a, p. 30-31)

A preocupação com a realização do ofício é expressada por diversos autores. Adalbert de Vogüé, segundo Agamben, chamava a atenção para que "[...] os irmãos estejam atentos ao transcurso do tempo, calculando mentalmente as horas [*perpensatione horarum*] e, qual seja a hora, cumprindo seu ofício costumeiro [...]" (AGAMBEN, 2014a, p. 31). O objetivo de Vogüe é afirmar que a obra de Deus deve ser realizada de qualquer modo, independente de antecedência ou atrasos das horas, da presença ou da ausência da luz do sol. Cassiodoro, por sua vez, reforça Agamben: "informa seus monges que mandou instalar um relógio de água no cenóbio, de modo que poderão calcular as horas também durante a noite" (2014a, p. 31) para que eles não ignorassem a mensuração das horas e pudessem realizar seus ofícios mesmo durante a noite, ou em dias nublados, quando a marcação das horas se tornam mais difíceis devido a ausência de luz. Essa mesma visão também pode ser observada em Pedro Damião que, quatro séculos mais tarde de Cassiodoro, "convida os monges a transformar-se em relógios vivos, medindo as horas com a duração de suas salmodias" (AGAMBEN, 2014a, p. 31). Essas preocupações nos revelam que o cenóbio deve ser compreendido, sobretudo, como "[...] uma escansão horária integral da existência, em que a cada momento corresponde seu ofício, tanto de oração e leitura quanto de trabalho manual." (AGAMBEN, 2014a, p. 32). A vida dos monges era, então, moldada por uma implacável articulação temporal. É nesse sentido que a novidade do cenóbio, " [...] tomando ao pé da letra a prescrição paulina da oração

incessante ("*adialeiptōs proseuchesthe*" – 1Ts 5,17), [...] transforma, pela escansão temporal, a vida inteira em ofício." (AGAMBEN, 2014a, p. 33). É por meio da figura de Cassiano, em sua obra *Institutions cénobitiques*, que Agamben nos apresenta o paradigma perfeito do cenóbio que por sua vez é encontrado nas instituições dos padres egípcios. Segundo Agamben, Cassiano escreve:

> os ofícios que, pelo sinal de preposto, somos obrigados a cumprir em favor do Senhor em horas e intervalos distintos [*per distinctiones horarum et temporis intervalla*], eles o celebram espontaneamente sem interrupção [*iugiter*] ao longo de todo o dia, acrescentando-lhe o trabalho. Dessa forma, cada um em sua cela, separadamente, exerce incessantemente a obra das mãos [*operatio manuum*], sem por isso omitir a recitação dos Salmos e das outras Escrituras. Misturando a todo instante preces e orações, eles passam o dia inteiro nesses ofícios, que nós só celebramos em tempos estabelecidos [*statuto tempore celebramus*]. (2014a, p. 33)

Nesse cenário, a oração passa a definir a própria condição do monge. Assim, "não se poderia dizer de maneira mais clara que o ideal monacal consiste em um envolvimento integral da existência por meio do tempo." (AGAMBEN, 2014a, p. 34). Entretanto, ressalta o italiano: "a liturgia eclesiástica faz a separação entre a celebração do ofício, o trabalho e o repouso, a regra monástica [...] considera a obra das mãos parte indiscernível da *opus Dei*." (2014a, p. 34). Por meio desse panorama Agamben pode afirmar a diferença essencial entre a liturgia cristã e o cenóbio:

> [...] se a liturgia cristã, que culmina na criação do ano litúrgico e do *cursus horarum* [liturgia das horas], foi eficazmente definida como uma "santificação do tempo", em que cada dia e cada hora são constituídos como "memorial das obras de Deus e dos mistérios de Cristo", o projeto cenobítico pode ser mais precisamente definido, ao contrário, como uma santificação da vida por meio do tempo. (2014a, p. 35)

Segundo Agamben, é justamente essa escansão temporal baseada numa articulação mental do passar das horas que

> [...] permite agir sobre a vida de cada um e da comunidade com uma eficácia incomparavelmente maior do que aquela que podia ser alcançada pelo cuidado de si dos estoicos e dos epicuristas. E se hoje estamos perfeitamente habituados a articular nossa existência segundo tempos e horários e a considerar também nossa vida interior um decurso temporal linear homogêneo, e não como uma alternância de unidades discretas e heterogêneas que devem ser medidas segundo critérios éticos e ritos de passagem, não devemos nos esquecer, no entanto, de que é no *horologium vitae* cenobítico que tempo e vida foram pela primeira vez sobrepostos intimamente, a ponto de quase coincidirem. (2014a, p. 35)

Desse modo, a regra entra num espaço de anomia e indecidibilidade em relação à vida. Justamente aquilo que Agamben busca, uma vida que não pode ser separada da sua forma e com isso não pode ser individualizada numa vida nua. Nesse sentido, o cenóbio pode ser compreendido a partir de sua relação com a vida como uma "norma que não se refere a atos singulares e acontecimentos, mas à existência do indivíduo em seu todo, a sua *forma vivendi* [forma de viver]" (AGAMBEN, 2014a, p. 37). Aqui a norma ou a regra, não pode ser reconhecida como norma ou regra, no mesmo sentido do direito, mas sim como observou Estêvâo de Tournai, *vitatis*.

5.6.1 *Forma vitae*

Em seus estudos acerca da forma de vida, Agamben observa que os sintagmas *regula iuris* (regra do direito) e *regula fidei* (regra de fé) revelam que o direito e a fé não são determinados pela regra e nem derivam dela. O sintagma *regula vitae* (regra de vida) não deve ser compreendido sob o modo de uma forma de vida que deriva da regra, mas sim a regra a partir da forma de vida. "[...] talvez, deveríamos dizer antes que o movimento vai nos dois sentidos e que, na incessante tensão para a realização de um limiar de indiferença, a regra se faz vida na mesma medida em que a vida se faz regra." (AGAMBEN, 2014a, p. 77). Nesse sentido, precisamos ficar atentos e observar que "a regra não se aplica à vida, mas produz a vida e, ao mesmo tempo, produz-se nela" (2014a, p. 77). A grande contribuição que o projeto cenobítico pode nos trazer consiste na possibilidade, desde sempre desejada por Agamben em vários de seus textos, de deslocar "[...] o problema ético do plano da relação entre norma e ação para o da forma de vida" (2014a, p. 79). Consequentemente, o projeto cenobítico "parece pôr novamente em questão as próprias dicotomias entre regra e vida, universal e particular, necessidade e liberdade, pelas quais estamos habituados a compreender a ética." (2014a, p. 79).

Nesse cenário, o monasticismo representa, então, uma tentativa, "talvez a mais extrema e vigorosa, de realizar a *forma vitae* do cristão e definir as figuras da prática na qual ela se dá" (2014a, p. 93). Assim, o cenóbio surge como um local de tensões opostas[154]:

[154] Como nos revelou a história, a Igreja adquiriu aos poucos o controle sobre os mosteiros. Entretanto, as diferenças litúrgicas entre os sacerdotes e os monges nunca desapareceu completamente. Como havia exposto em *Opus dei a arqueologia do ofício* o sacerdote indigno continua ainda sendo sacerdote e os seus atos sacramentais continuam válidos, porém, "um monge indigno simplesmente não é um monge" (2014a, p. 91). Essa tensão, observa Agamben, que estava enfraquecida "volta a reativar-se com o franciscanismo e os movimentos religiosos entre os séculos XII e XIII até chegar ao conflito aberto." (2014a, p. 91).

> uma para que a vida seja uma liturgia, e outra para que a liturgia se transforme em vida. Por um lado, tudo se faz regra e ofício, de modo que a vida parece desaparecer; por outro, tudo se faz vida, os "preceitos legais" se transformam em "preceitos vitais", de maneira que a lei e a própria liturgia parecem abolir-se. A uma lei que se indetermina em vida, corresponde, com um gesto simetricamente inverso, uma vida que se transforma integralmente em lei. (2014a, p. 93)

Desse modo, "quando as categorias da ontologia e da ética entram numa crise duradoura, e economia trinitária e efetualidade litúrgica definem os novos paradigmas tanto do agir divino quanto do humano [...]" (2014a, p. 93) a liturgia monástica surge em sentido inverso à liturgia eclesiástica "movendo-se da escritura (da lei) na direção da vida e do agir na direção do ser" (2014a, p. 93). Agamben ainda assevera que:

> naturalmente, como costuma acontecer nesses casos, a novidade do fenômeno convive perfeitamente com continuidades subterrâneas e bruscas convergências, fazendo com que, de maneira imprevisível, se agreguem ao cristianismo a ética estóica e o platonismo tardio, tradições judaicas e cultos pagãos; contudo, o monge não vive e age, como o filósofo estoico, para observar uma lei moral que é também uma ordem cósmica, nem, como faz o patrício romano, para seguir escrupulosamente uma prescrição jurídica ou um formalismo ritual; ele não cumpre, como faz o hebreu, as suas *mitzwot* em virtude do pacto fiduciário que o liga ao seu Deus, tampouco como o cidadão ateniense, exerce sua liberdade porque quer "buscar a beleza [*philokalein*] com simplicidade e a sabedoria [*philosophein*] sem feminilidade". (2014a, p. 93-94)

Esse espaço aberto pelo cenóbio representa, para o pensador italiano, a possibilidade de "um novo plano de consistência da experiência humana" (2014a, p. 94). Nesse mesmo caminho, Agamben pode afirmar que a novidade trazida pelo monasticismo não foi somente "a coincidência entre vida e norma numa liturgia, mas também, e sobretudo, em seu máximo êxito, a busca e a identificação de algo que os sintagmas *vita vel regula*, *regula et vita*, *forma vivendi*, *forma vitae* tentam penosamente nomear." (2014a, p. 94).

É necessário que não esqueçamos, como reforça Agamben em *Altíssima pobreza*, que o sintagma *forma vitae* não é propriamente uma invenção franciscana, ou uma invenção do monasticismo, o termo já se encontra presente em autores como Cícero, Sêneca e Quintiliano. Entretanto, o valor semântico que *forma* possui é sempre o de

---

Agamben ainda destaca em uma de suas notas de *Altíssima pobreza regras monásticas e forma de vida* que "nessa perspectiva, a reforma protestante, promovida por um monge agostiniano, Lutero, pode ser vista legitimamente como a reivindicação implacável da liturgia monástica contra a eclesiástica; e não é certamente sem motivo que, do ponto de vista estritamente litúrgico, ela seja definida pela proeminência da oração, da leitura e da salmodia (formas próprias da liturgia monástica) e da minimalização do ofício eucarístico e sacramental." (2014a, p. 91-92).

exemplo, de imagem, de modelo. Assim, o sintagma *forma vitae* pretende expressar o significado de modelo ou forma de vida a ser imitado. O sentido da forma de vida surge como o do exemplo, do paradigma. Lembremos, como vimos em *Signatura rerum*, que a lógica do exemplo não deve ser interpretada como algo que coincide com a aplicação de uma lei universal. "Desse modo *forma vitae* designa [...] um modo de vida que ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo" (AGAMBEN, 2014a, p. 101). A expressão *forma vitae* só é introduzida na literatura monástica tardiamente e mesmo nesse momento o termo forma não se encontra ligado à vida. É somente com os franciscanos que forma e vida se unem e o sintagma *forma vitae* começa a possuir o significado de um termo técnico fazendo com que a vida se transforme em uma questão decisiva.

Outro ponto relevante na discussão é a relação existente entre a forma de vida franciscana e a regra. Aqui a regra não surge em seu sentido próprio, ou seja, estabelecendo preceitos e obrigações, mas observa o simples fato de viver segundo uma forma, a forma de vida dos Evangelhos. Agamben destaca que: "[os] adversários e seguidores [do monasticismo] entenderam imediatamente, a 'forma do santo Evangelho' não é de forma alguma redutível a um código normativo." (2014a, p. 103). Para os frades menores, como eram conhecidos os franciscanos, o que se encontrava em jogo na relação regra e vida não eram os atos de preceituar ou normatizar algo, mas sobretudo o ato de seguir os passos de Jesus Cristo, a sua vida e a sua pobreza. "Não se trata tanto de aplicar uma forma (ou uma norma) à vida, mas de *vivere* de acordo com aquela forma, ou seja, de uma vida que, no ato de a seguir, ela própria se torna forma, coincide com ela." (AGAMBEN, 2014a, p. 105). A forma de vida baseada nos Evangelhos proposta pelos frades menores não deve ser compreendida unicamente como regra, mas sim como regra e vida ao mesmo tempo, ou como deseja Agamben, simplesmente como *vita*[155].

Essa visão também é defendida por Santa Clara, que segundo Agamben, denominava de *forma de vida* "[...] *não um código de normas, mas algo que parece corresponder ao que Francisco chama* de 'vida', 'regra e vida' ou, no Testamento, 'viver segundo a forma do santo Evangelho'" (2014a, p. 108). Outra passagem que ilustra essa

[155] Para Agamben "é evidente que, nesse caso, Francisco tem em mente algo que não pode ser simplesmente chamado de "vida", mas tampouco se deixa classificar apenas como "regra". Disso nasce a dificuldade dos estudiosos, diante do que parece ser um uso indistinto dos dois termos, mas é, na verdade, o exato contrário de uma inútil redundância: os dois vocábulos são colocados em tensão recíproca a fim de nomear algo que não se deixa nomear de outra maneira. Se a vida se indetermina em regra na mesma medida em que a regra se indetermina em vida, isso se deve unicamente ao fato de que em ambas está em jogo aquela *novitas* que Francisco chama *vivere secundum formam* (*Sancti Evangelii*) [...]" (2014a, p. 106)

concepção é *Angelis gaudim* (A alegria dos anjos), publicação na qual Gregório IX nega a possibilidade de Inês de Praga seguir o modelo franciscano por acreditar que a *forma vitae* não correspondia com a *regula* e ainda fazia oposição às constituições de Ugolino (Cf. AGAMBEN, 2014a). Desse modo, afirma Agamben:

> Gregório IX nega explicitamente à *formula* de Francisco – comparada com o *potum lactis* [leite como bebida] dos recém-nascidos e oposta ao *cibum solidum* [alimento sólido] das constituições – o caráter de regra, sinal de que *forma vitae* e *regula* não eram percebidas como sinônimos. "Escolher viver segundo a perfeição do santo Evangelho" é uma *formula vitae*, não uma regra. (2014a, p. 109)

Para reforçar o argumento, Agamben também traz ao debate Tomás de Celano que defende que a *forma vitae* dos franciscanos, espelhada na conduta de Jesus Cristo, apresenta-se como "um modo de vida exemplarmente qualificado, que não pode, porém, ser entendido como uma regra" (AGAMBEN, 2014a, p. 110). Nesse sentido, "viver de acordo com uma forma implica, sem dúvida, segundo um significado frequente do termo *forma* no latim medieval, uma relação exemplar com outros e, mesmo assim, não é simplesmente sinônimo de *exemplum*." (2014a, p. 110). A forma não deve ser compreendida como uma espécie de norma que se impõe a vida, "[...] mas um viver que, no ato de seguir a vida de Cristo, se dá e se torna forma." (2014a, p. 111). Desse modo, esclarece o pensador italiano:

> não se poderia dizer com mais clareza que, quando uma vida (a vida de Cristo) fornece o paradigma da regra, a regra se transforma em vida, se torna *forma vivendi et regula vivifica*. O sintagma franciscano *regula et vita* não significa uma confusão entre vida e regra, mas a neutralização e a transformação de ambas numa "forma-de-vida". (2014a, p. 113)

Nessa concepção, regra e vida são inseparáveis e se apresentam como forma-de-vida que não pode ser cindida ou individualizada. Um fato interessante que denota uma fuga do direito é a própria forma como eram denominados os franciscanos, ou seja, de *fratres minores*. Agamben ressalta que:

> o próprio termo "*fratres minores*" trazia implicações propriamente jurídicas, que os estudiosos modernos, mesmo que as registrem de maneira pontual, curiosamente deixaram na sombra se comparadas com as implicações morais, ou seja, com a humildade e a sujeição espiritual. Em seu comentário sobre a regra, Hugo de Digne mostra ter perfeita consciência disso: "*fratris autem minoris est iuxta nomen suum, quod minor est, semper attendere* [...] [pois, corresponde a seu nome atender sempre ao irmão menor por ser ele menor]". Enquanto "menores", do ponto de vista jurídico, os franciscanos são tecnicamente *alieni iuris* [sob o direito de outro, isto é, sem direito próprio], comparados ao *filiusfamilias* [filho da família] e ao *pupillus* [menor] submetido à tutela de um adulto *sui iuris* [sujeito à lei]. Na *Apologia pauperum*

> [Apologia dos pobres], Boaventura desenvolve esse argumento com precisão, chamando em causa a tradição do direito romano. Ele argumenta que, se todos os cristãos são, segundo o direito comum, filhos do sumo pontífice, e como tais submetidos a sua autoridade, mas, enquanto filhos emancipados, capazes de dispor dos bens eclesiásticos, os franciscanos são, ao contrário, "como criancinhas e filhos de família totalmente submetidos ao governo do pai" ("*tamquam parvuli et filiifamilias totaliter ipsius regimini deputati*"), e como tais, portanto, juridicamente incapazes, segundo o Digesto, de possuir qualquer coisa, pois a propriedade compete unicamente ao pai e eles podem somente usar as coisas (2014a, p. 117)

É na altíssima pobreza "[...] o lugar que se decide a sorte do franciscanismo, tanto no interior da ordem, com o conflito entre conventuais e espirituais, quanto nas relações com o clero secular e a Cúria, que atingem o ponto de ruptura sob o pontificado de João XXII." (AGAMBEN, 2014a, p. 115). Agamben destaca que:

> os historiadores reconstruíram os detalhes dos acontecimentos dessa controvérsia, desde a bula *Exiit qui seminat* [Saiu o semeador] de 1279, com que Nicolau III, acolhendo as teses de Boaventura, sanciona o princípio segundo o qual os franciscanos, tendo abdicado de todo direito, tanto de propriedade quanto de uso ("*quod proprietatem usus et rei cuiusque dominium a se abdicasse videtur*"), conservam, porém, o simples uso de fato sobre as coisas ("*simplex facti usus*"), até a bula *Ad conditorem canonum* [Sobre o fundador dos cânones] de 1322, em que João XXII, ab-rogando a decisão de seu predecessor, afirma a inseparabilidade entre uso e propriedade, além de atribuir à ordem a propriedade em comum dos bens de que faz uso ("*nec ius utendi, nec usus facti, separata a rei proprietate seu dominio, possunt constitui vel haberi* [não é possível estabelecer nem ter o direito de uso ou o uso de fato separado da propriedade ou posse da coisa]") (2014a, p. 115-116)

Contudo, parece que ficou longe dos olhos dos historiadores o que realmente se encontrava em jogo nas discussões, a possibilidade de uma vida que exista fora do direito. O que os franciscanos desejavam era o *abdicatio omnis iuris*. Trata-se de uma busca para se servirem dos bens sem a necessidade de possuir algum direito sobre eles. Nesse sentido, o uso deve ser compreendido como expressa Bonagratia de Bérgamo: "assim como o cavalo tem o uso de fato, mas não a propriedade da aveia que come, assim também o religioso que abdicou de toda propriedade tem o simples uso de fato [*usum semplicem facti*] do pão, do vinho e do vestuário" (BONAGRATIA, 1929, p. 511, apud AGAMBEN, 2014a, p. 116). Assim, o franciscanismo pode ser interpretado como "[...] *a tentativa de realizar uma vida e uma prática humana absolutamente fora das determinações do direito* [...]" (2014a, p. 116). Desse modo, chamando de forma-de-vida aquela vida que não pode ser atingida pelo direito, Agamben pode afirmar que: "[...] o sintagma *forma vitae* expressa a intenção mais própria do franciscanismo." (2014a, p. 116). Trata-se, antes de tudo, de uma tentativa de neutralização do direito com respeito à vida.

Agamben ainda destaca que Giovanni Tarello, em sua obra *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, "mostrou que a premissa da estratégia franciscana na questão da pobreza deve ser buscada na recepção patrística e canonística da doutrina da comunhão originária dos bens." (AGAMBEN, 2014a, p. 118). Nessa perspectiva, o estado de inocência, antes da queda de Adão e da construção de uma cidade por Caim, todas as coisas eram de todos por um direito natural. Somente a partir da queda e da construção da cidade é que temos início ao direito humano e a propriedade. Assim, escreve Agamben:

> Bonagratia, desenvolvendo as teses de Boaventura, pode afirmar que, assim como, no estado de inocência, o homem tinha o uso das coisas, mas não a propriedade, também os franciscanos, seguindo o exemplo de Cristo e dos apóstolos, podem renunciar a todo direito de propriedade, mantendo, porém, o uso de fato das coisas. (2014a, p.118)

A *abdicatio omnis iuris* dos *fratres minores* representa uma espécie de retorno ao estado de natureza existente antes da queda do paraíso. A *abdicatio iuris* e a separação entre a propriedade e o uso se revelam como dispositivos essenciais para os franciscanos afirmarem a sua condição de "pobreza", sua condição de viver o Evangelho segundo o exemplo de Cristo. Por esse motivo, é significativo que Hugo Digne possa afirmar em seu tratado *De finibus paupertatis* que os franciscanos possam alegar possuir apenas um direito, o direito de não ter direito nenhum. Além disso, Agamben destaca que outro argumento importante dos franciscanos, em sua polêmica com a Cúria, é a inversão do paradigma do estado de necessidade. Segundo as argumentações de Guilherme de Ockham, afirma o italiano:

> assim como já havia feito Bonagratia, Ockham parte do princípio já presente no direito romano (a *lex Rodia de iactu* [Lei rodiense. Sobre o lançamento (da carga ao mar)]) segundo o qual, em caso de extrema necessidade ("*pro tempore necessitatis extremae*"), cada um tem por direito natural a faculdade de usar as coisas de outrem. Contra o pontífice, que afirma não haver diferença entre *ius* [direito] e *licentia* [licença] e, portanto, não poder existir, para os franciscanos, uma *licentia utendi* [licença de uso] separada do *ius utendi* [direito de uso], Ockham começa distinguindo entre o *ius utendi naturale* [direito natural de uso], que tem que ver com todos os homens e vale apenas no caso de necessidade, e o *ius utendi positivum* [direito positivo de uso], que deriva "*ex constitutione aliqua vel humana pactione* [de alguma constituição ou algum pacto humanos]". Os frades menores, afirma Ockham, mesmo não tendo direito positivo algum sobre as coisas que usam, têm sobre elas, no entanto, um direito natural, mas limitado ao caso de extrema necessidade. (2014a, p. 119-120)

O objetivo de Ockham é afirmar que a licença de uso não deve ser confundida com um direito de uso. Desse modo, Agamben cita Ockham afirmando:

> assim, os frades menores têm licença de usar as coisas num tempo diferente daquele de extrema necessidade *[pro alio tempore quam pro tempore necessitatis extremae*], mas conservam algum direito de uso só no caso de extrema necessidade; portanto, a licença de usar não é um direito de usar. (2014a, p. 120)

Nesse sentido, o franciscanismo rejeita toda a propriedade, mas não rejeita o direito natural de uso, pois "enquanto direito natural, é irrenunciável" (AGAMBEN, 2014a, p. 120). Por isso, Agamben afirma a necessidade de não perder de vista a sutileza da estratégia elaborada por Ockham.

> Trata-se, por assim dizer, de manter-se fora e dentro do direito, de reafirmar com vigor o princípio da liceidade da *abdicatio iuris* sancionado pela *Exit qui seminat* e, ao mesmo tempo, contra João XXII, de não privar os franciscanos do recurso ao direito natural, limitando-o, porém, ao caso de extrema necessidade. Se observarmos bem, isso significa que os frades menores efetuam uma inversão e, ao mesmo tempo, uma absolutização do estado de exceção: no estado normal, em que aos homens cabem direitos positivos, eles não têm direito algum, mas apenas uma licença de uso; no estado de extrema necessidade, eles recuperam uma relação com o direito (natural, não positivo). [...] A necessidade, que dispensa os frades menores da regra, restitui-os ao direito (natural); fora do estado de necessidade, eles não têm relação com o direito. O que para os outros é normal torna-se para eles a exceção; o que para os outros é exceção torna-se para eles uma forma de vida. (AGAMBEN, 2014a, p. 120-121)

Foi ao observar esse cenário que Emanuele Coccia pôde definir a aporia dos *fratres minores* como um paradoxo jurídico. Desse modo, defende Agamben:

> se é apanágio do monasticismo em geral a tentativa de constituir como objeto do direito não tanto as relações entre os sujeitos ou entre os sujeitos e as coisas, mas a vida mesma em sua relação com a própria forma, a especificidade do franciscanismo consistiria em transformar um dispositivo jurídico, como é, segundo Coccia, a regra, no operador de um "vazio jurídico", de uma subtração radical da vida à esfera do direito. [...] Não é tanto a regra quanto o estado de necessidade que é o dispositivo pelo qual eles procuram neutralizar o direito e, ao mesmo tempo, garantir para si uma relação extrema com ele (na forma de um *ius naturale* [direito natural]). Contudo, assim como a regra não é um dispositivo jurídico, tampouco o estado de exceção pode ser definido propriamente como tal. Ele é, antes, o limiar em que a forma de vida franciscana toca o direito. No final de seu comentário, Olivi compara a regra franciscana com uma esfera, cujo centro é Cristo e que só toca o plano dos bens terrenos no "ponto do uso simples e necessário" ("*haec regula tanquam vere sphaerica non tangit planitiem terrenorum nisi in puncto simplicis et necessarii usus*"). O estado de necessidade é o outro ponto de tangência, no qual a forma de vida franciscana (a regra-vida) toca o direito (natural, não positivo). [...] O uso e o estado de necessidade são os dois extremos que definem a forma de vida franciscana. (2014a, p. 121-122)

Dessa forma, há uma diferença essencial entre o sacerdote e o monge. Se por sua vez, "a prática sacramental é válida e eficaz *ex opere operato*, independente da indignidade de sua vida [...] o sacerdote indigno continua sendo sacerdote apesar de sua

indignidade" (AGAMBEN, 2014a, p. 122), com o monge tal concepção não é possível. "[...] o monge é um ser que só é definido por sua *forma vitae*, de modo que, levada ao extremo, a ideia de um monge indigno parece implicar literalmente uma contradição." (AGAMBEN, 2014a, p. 122). Assim, o franciscanismo pôde representar não "[...] uma transformação da vida em liturgia e oração incessante, pois a vida dos frades menores não é definida pelo *officium*" (AGAMBEN, 2014a, p. 124), como ocorria nos movimentos religiosos desse período, mas sim uma *forma vitae* em que regra e vida entram em indistinção e o viver se torna um viver segundo a forma do Evangelho, segundo a forma da pobreza[156].

> A vida segundo a forma do santo Evangelho situa-se num plano tão diferente com relação à vida segundo a forma da santa Igreja Romana que não pode entrar em conflito com ela. *Altissima paupertas* é o nome que a *Regra bulada* dá a essa estranheza com o direito, mas o termo técnico que na literatura franciscana define a prática na qual ela se realiza é *usus* (*simplex usus, usus facti, usus pauper* [uso simples, uso de fato, uso pobre]). (AGAMBEN, 2014a, p. 126)

Dessa forma, o franciscanismo deve ser compreendido como o mais radical dos movimentos religiosos desse período

> e mais do que qualquer outra ordem monástica, pode ser definido como a invenção de uma "forma-de-vida", ou seja, de uma vida que permanece inseparável de sua forma, não porque se constitui como *officium* e liturgia, nem porque nela a lei tomou por objeto a relação entre uma vida e sua forma, mas precisamente em virtude de sua radical estranheza diante do direito e da liturgia. (2014a, p. 126)

Sem sombra de dúvidas, o monasticismo é uma invenção de um modo de vida que tenta escapar da esfera do direito a partir de uma noção de *uso* que visa tornar caduca toda ideia de propriedade e de posse que possa resultar numa apreensão das coisas do mundo e individualizá-las numa relação de domínio opressivo. Trata-se de pensar uma nova relação com o mundo e as coisas que não permita a captura da vida e torne os homens meros instrumentos gerenciáveis ao controle dos dispositivos, tal como foram capazes de desenvolver os monges cenobitas. Entretanto, a dificuldade da tarefa exige uma atenção incessante acerca dos dispositivos e dos usos que realizamos deles em nosso cotidiano. Exige a compreensão de que não é possível profaná-los completamente e por isso

[156] Agamben ressalta em nota que: "a importância da clara distinção entre as duas formas de vida no testamento de Francisco ("viver segundo a forma da santa Igreja Romana" e "viver segundo a forma do santo Evangelho") passou despercebida aos estudiosos e comentadores, embora somente a partir dessa distinção se torne plenamente compreensível a estratégia de Francisco relativa à Igreja." (2014a, p. 125)

necessitamos indagar acerca dos seus significados para além da sua utilização imediata. Somente assim será possível habitarmos um espaço distinto da exceção no qual a vida não possa ser individualizada em suas formas, mas possa apresentar-se apenas como forma-de-vida.

Considerações finais

Chegamos ao final desse estudo defendendo que as dificuldades para observamos as possíveis saídas para o Estado de exceção, que se tornou regra, deve-se ao fato de estarmos ofuscado pelos holofotes da racionalidade instrumental, dos espectáculos, do consumo desenfreado e dos dispositivos de controle que modificaram radicalmente ao longo dos séculos a nossa relação com o mundo produzindo de modo cada vez mais incisivo a captura da vida, em suas mais variadas dimensões, e alienando, de modo extremamente eficiente, o pensamento dos sujeitos modernos.

Nesse sentido, o avanço da politização da vida foi um passo essencial nesse processo, capturando a vida que antes estava ocupada com a manutenção das suas condições mais básicas, ou seja, a sobrevivência. Os dispositivos que visam governar a vida, em suas instâncias mais íntimas, revelaram que a *zoé* sempre foi o fundamento oculto por meio do qual o poder soberano e a exceção realizaram a cisão entre a vida e suas formas permitindo o surgimento de espaços que possuem a capacidade de governar e gerenciar a vida em todos os seus aspectos. Desse modo, a biopolítica se mostrou como co-originária a política por permitir observar que desde sempre a política ocidental foi fundada a partir dessa cisão.

Embora possamos observar uma transformação na dinâmica do poder, tal como nos apresentou Foucault, em fazer morrer e deixar viver para fazer viver e deixar morrer, a biopolítica revela essencialmente uma esfera de produção da vida nua, que por sua vez surge da potência e do livre arbítrio do poder soberano em individualizar as formas de vida numa vida que pode ser retirada sem que aquele que a retire possa ser passível de cometer algum ato criminoso ou que seja capaz de sofrer alguma punição.

Nesse contexto, o Estado de exceção atua como principal dispositivo de captura de vidas, colocando-as numa relação de exclusão-inclusiva e inclusão-exclusiva diante da lei e do aparato jurídico-político do Estado, revelando a existência de uma perigosa zona de anomia. A vida, nesse cenário, encontra-se completamente vulnerável. Com as constantes “crises”, e consequentemente a utilização, cada vez mais comum, do Estado de exceção, a capacidade reflexiva dos sujeitos vem sendo afetada. Nesse cenário, os sujeitos não conseguem pensar em outras soluções para os problemas da nossa era que não sejam, ou estejam, atrelados a uma entrega e ao uso desmedido da exceção e permitem, assim, o cerceamento de suas liberdades e o gerenciamento de suas vidas. Observando esse panorama, Agamben tende a afirmar que o Estado de exceção se tornou

o paradigma de governo dos Estados, e inclusive das democracias contemporâneas que se arrogam como a forma mais benéfica de governo na atualidade.

Entretanto, como já ressaltava Walter Benjamin nos escritos que analisamos ao longo da tese, o edifício jurídico-político a partir do qual são construídos os Estados Democráticos de Direito nada mais faz do que reproduzir uma lógica da violência. Desse modo, o direito, tão defendido pelas instâncias democráticas, revela-se como uma esfera que busca a sua legitimação e a sua perpetuação por meio de uma violência anômica que o instaura e que o mantém. Por esse motivo, Agamben, enquanto herdeiro das teses de Benjamin, propõe uma transformação radical no nosso modo de compreender e de realizar a política, pois o atual cenário apenas tende a reproduzir incessantemente a politização da mera vida para inseri-la nos cálculos e estratégias do poder soberano expondo a vida a uma violência que não conhece limites apenas para contínua manutenção do edifício jurídico-político e dos Estados. Tal conjuntura revela que a real preocupação nunca foi com a emancipação e o desenvolvimento dos sujeitos, mas sim de perpetuar uma esfera de poder, de continuar a manutenção do controle e do poder.

A pandemia da Covid-19 é um dos cenários que pode nos servir de exemplo para observar esse processo de controle e gerenciamento da vida. Embora os efeitos da pandemia, como Estado de exceção, tenham singularidades próprias em cada país, os seus significados enquanto produção de conhecimentos acerca dos gerenciamentos das populações e dos indivíduos serão percebidos com maior nitidez apenas mais tarde, no que estamos nos acostumando a chamar de novo normal. De todo modo, os alertas já são realizados por Agamben. Por isso, soam estranhas para aqueles que conhecem as obras do italiano e se detiveram a sua leitura às críticas dirigidas ao pensador que visam colocar em xeque todo o seu projeto de pesquisa. Como afirmamos antes, Agamben erra os mitigar os efeitos da pandemia nos corpos dos indivíduos e em lutar contra as medidas de isolamento e distanciamento quando essas eram as únicas medidas disponíveis para contenção do vírus. Entretanto, acreditamos que tal fato não é capaz de esvaziar as categorias nem os raciocínios de Agamben para explicar o cenário da política ocidental.

Não podemos esquecer que Agamben é um provocador nato e que também exige de si uma postura contemporânea para compreender e enfrentar os problemas da nossa época. Como esclarecemos antes, ser contemporâneo significa não coincidir completamente com a nossa era, significa dar um passo atrás para compreender como chegamos a tal estágio a partir de um ponto de insurgência do passado que permite compreender o possível do presente. As críticas que surgem, hoje, ao pensamento do

italiano parecem desconsiderar essa que é uma das maiores marcas da sua obra, o seu método de pesquisa arqueológico.

Nesse sentido, o olhar que Agamben dedica aos conceitos teológicos também se tornam essenciais para compreendermos os caminhos de fuga que podem ser adotados contra o Estado de exceção e a propagação da sua lógica de funcionamento. Entretanto, como vimos, Agamben não se utiliza da teologia da maneira como os teólogos a usam. O italiano realiza um uso "ateológico" da teologia, ele profana os conceitos, ou seja, restitui ao uso dos homens para uma utilização distinta da anterior. É nesse cenário que deve ser compreendido o messianismo e o tempo messianico pensado por Agamben. O messianismo tem os elementos necessários para ser uma teoria da exceção capaz de explicar o caráter anômico e de suspensão da lei que não pode existir nas ciências jurídicas. Desse modo, o messianismo, tal como pensado por Agamben, representa a personificação do Estado de exceção real ou efetivo pensado por Benjamin capaz de pôr fim às contradições do Estado de exceção que se tornou regra e paradigma de governo. O messianismo seria aquilo capaz de produzir um espaço para as novas formas-de-vida a partir da desativação, ou seja, de tornar inoperosa a máquina governamental e seu aparato jurídico-político permitindo uma nova relação com a lei.

Nesse sentido, os esforços de Agamben consistem em encontrar uma forma-de-vida a partir da qual a vida não possa ser individualizada, cindida, numa forma, numa vida nua. Uma vida que não pode ser capturada nem pelo direito e nem pelas instâncias normativas modernas. Nessa investigação, os monges cenobitas, em especial os monges franciscanos, correspondem a um exemplo de vida que se aproxima o máximo possível de uma forma-de-vida. Nesses monges, regra e vida se confundem a ponto de não ser possível distingui-las, construindo uma verdadeira *forma vitae,* um exemplo de vida que não pode ser cindida. A vida dos monges franciscanos representa um novo modo de uso das coisas do mundo permitindo uma relação de liberdade com o direito que poucas vezes pôde ser observada na história. Desse modo, a sua vida pode ser compreendida como uma espécie de fuga de toda relação de violência que existe no direito e nos âmbitos normativos. Contudo, Agamben não se encontra a afirmar que devemos viver a vida dos monges cenobitas, mas sim observar como sua *forma vitae* se constitui como um paradigma para que possamos criar novas formas de vida que não se deixem ser capturadas pelos dispositivos de controle das nossas sociedades.

Essa nova forma-de-vida só pode ser inventada e realizada a partir de uma nova compreensão do uso que não possa ser reduzida a instrumentalidade desmedida e a

simples técnica desprendida de um pensamento meditativo. Compreender o conceito de uso, em Agamben, significa perceber a necessidade de profanar os dispositivos. Consiste também em ter em mente uma ideia de uso distante do *animus* da propriedade, e de compreender que nos constituímos enquanto homens a partir da nossa relação de usabilidade com os objetos e as coisas do mundo. Nessa relação, somos transformados e transformamos o mundo em que habitamos numa relação cíclica.

Por tudo isso exposto, precisamos levar a sério os alertas de incêndios avisados por Agamben e nos tornamos receptivos à reflexão que indaga acerca do sentido das coisas, ou seja, ao pensamento meditativo. Nesse sentido, esse estudo também se trata de uma tentativa de compreensão da nossa era a partir de uma postura contemporânea. Acreditando que somente assim, lançando-se na tentativa de pertencer e não pertencer, ao mesmo tempo, a nossa era, e buscando ouvir os sons, talvez inauditos, estaremos no caminho para inventar novas formas-de-vida e uma política por vir que não coincide completamente com o tempo de agora e que não esteja presa numa relação de politização da vida que a captura e a torna um objeto gerenciável os interesses do poder soberano.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. A che punto siamo? L´epidemia come politica. Prima edizione in formato ebook luglio 2020 Macerata, via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23. Disponível em: <www.quodlibet.it > acesso em 26 set. 2020.

_____. A comunidade que vem. Trad. Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013

_____. A crise infindável como instrumento de poder: uma conversa com Giorgio Agamben. Disponível em : https://blogdaboitempo.com.br/2013/07/17/a-crise-infindavel-como-instrumento-de-poder-uma-conversa-com-giorgio-agamben/ Acesso em 15 jul. 2020

_____. A democracia é um conceito ambíguo. In: Blog da Boitempo. Publicado em: 04/07/2014. Disponível em: https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/. Acesso em 15 Jul. 2020.

_____. A igreja e o reino. Trad. Pedro Fonseca. Editora Âyiné. 2016.

_____. Alcuni dati. In: uma você. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-alcuni-dati > acesso em 20 jul. 2021

_____. Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida. Trad. Selvino J. Assmann. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2014a.

_____. Archeologia di un'archeologia. In: MELANDRI, Enzo. La linea e il circolo: Studio logico-filosofico sull'analogia. Macerata: Quodlibet, 2004.

_____. Bartleby, ou da contingência. Trad. Vinícius Honesko. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a

_____. Biosicurezza e politica. In: una voce. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza > acesso em 07 set. 2020.

_____. Che cos'é la paura?. In: una voce. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-che-cos-u2019-a-paura > acesso em 07 de set. 2020

_____. Chiarimenti. In: una voce. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti > acesso em 05 de set. 2020.

_____. Contagio. In: una voce. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio > acesso em 05 de set. 2020.

_____. Distanziamento sociale. In: una voce. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale > acesso em 6 de set. 2020

_____. Due vocaboli infami. In: una voce. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-due-vocaboli-infami > acesso em 07 set. 2020.

AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In: _____. Profanações. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. Estado de Exceção. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. Estudantes. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Disponível em: http://flanagens.blogspot.com/2017/05/estudantes-giorgio-agamben.html . Acesso em 20 de jun. 2021.

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

_____. L' invenzione di un'epidemia. In: una voce. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia > acesso em 05 de set.2020.

_____. La medicina come religione. In: una voce. Disponível em: https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione acesso em 06 de set. 2020.

_____. Nouve riflessioni. In: una voce. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni > acesso em 6 set. 2020

_____. Nudez. In: Nudez. Trad. Davi Pessoa Carneiro. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014b.

_____. O aberto: o homem e o animal. Trad. Pedro Mendes. 2ª ed. – Edição revisada – Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2017.

_____. O messias e o soberano. O problema da lei em W. Benjamin. In:_____. A potência do pensamento. Ensaios e conferências. Trad. Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

_____. O mistério do Mal. Bento XVI e o fim dos tempos. Trad. Silvana de Gaspari e Patricia Peterle. 1 ed. São Paulo Boitempo; Florianópolis, SC: Ed. da UFSC, 2015.

_____. O que é contemporâneo? In: O que é o Contemporâneo? e outros ensaios; Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009a.

_____. O que é um campo? In:_____. Meios sem fim: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015c.

_____. O que é um dispositivo? In: o que é contemporâneo? e outros ensaios. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009b.

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

_____. O reino e a glória. Por uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. O tempo que resta. Um comentário à Carta aos Romanos. Trad. Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. O uso dos corpos. Trad. Selvino J. Assmann. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2017

_____. Opus dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II, 5. Trad. Daniel Arruda Nascimento. 1ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Polícia soberana. In:_____. Meios sem fim: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015d

_____. Riflessioni sulla peste. In: una voce. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste> acesso em 05 set. 2020.

_____. Sacramento da linguagem: arqueologia do juramento.. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. Signatura rerum: sobre o método. Trad. Andrea Santurbano e Patricia Pertele. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. Stasis la guerra civil como paradigma político. Trad. Rodrigo Molina-Zavalía. 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017.

_____. Stasis la guerra civile come paradigma politico (homo sacer, II,2). Torino: Bollati Boringhieri editore, 2015e.

_____. Sul vero e sul falso. In: una voce. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-vero-e-sul-falso > acesso em 6 set. 2020.

_____. Una domanda. In: una voce. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda > acesso em 06 set. 2020.

_____. Infância e história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

ALEGRETHI, Laís. PIB do Brasil vai cair cinco vezes mais que a média dos emergentes em 2020, prevê FMI. BBC. News Brasil em Londres. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52282293> acesso em 23 set. 2020.

ALMEIDA FILHO, Agassiz. 10 lições sobre Carl Schmitt. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014

AMÉRY, Jean. Un intelletuale a Auschwitz. Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. v. I, parte I. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

ARAÚJO, Ernesto. Chegou o comunavírus. In: Metapolítica no brasil. Disponível em: < https://www.metapoliticabrasil.com/post/chegou-o-comunav%C3%ADrus > acesso em 26 set. 2020

ARENDT, Hannah Origens do totalitarismo. Trad. Roberto Raposo São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. Condição humana. Trad. Roberto Raposo. 10.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.

BADIOU, Alain. São Paulo, A fundação do universalismo. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. Sobre la situación epidémica. In: Sopa de Wuhan. 1ª Ed. Editorial: ASPO, 2020.

BARRENTO, João. Limiares: sobre Walter Benjamin. - Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.

BARROS, Alberto Ribeiro. 10 lições sobre Bodin. Petropolis, RJ: Vozes, 2011

_____. A Teoria da Soberania de Jean Bodin. 1ª. ed. São Paulo: UNIMARCO Editora/ FAPESP, 2001. v. 1. 381p.

BAZICALUPO, Laura. Biopolítica: um mapa conceitual. Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2017

BBC NEWS BRASIL. A história por trás da foto do menino sírio que chocou o mundo. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150903_aylan_historia_canada_fd Acesso em 08 jan. 2020

_____. Como são as 'jaulas' em que os EUA estão detendo filhos de imigrantes sem documentos. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/internacional-44526519 Acesso em 08 jan. 2020

_____. Morre irmão de Omran, símbolo do horror da guerra na síria. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/internacional-37148777 Acesso em 09 jan. 2020

BENJAMIN, Walter. A modernidade dos modernos. Trad. Heidrun Krieger Mendes Silva; Arlete de Brito; Tânia Jatobá. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1975.

_____. A vida dos estudantes. In _____. Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

_____. Capitalismo como religião, São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Origem do drama trágico alemão. Trad. João Barrento. – 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: 34; Duas cidades, 2011.

_____. Sobre o conceito de história. In: Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 3ª ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1987.

BARBOSA, Jonnefer; HONESKO, Vinícius Nicastro. Modos colonizados de recepção filosófica - Notas a partir do caso Agamben. In: Flanagens. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com/2020/05/jonnefer-barbosa-1-vinicius-nicastro.html> acesso em 03 out. 2020.

BENTHAM, Jeremy. O panóptico. Trad. Guacira Lopes Louro, M. D. Magno, Tomaz Tadeu. Org. Tomaz Tadeu; 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

BENVENISTE, Émile. Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas. Madrid: Taurus Ediciones, 1983.

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BIHR, Alain. França: pela socialização do aparato de saúde. In:Coronavírus e a luta de classes. Terra sem Amos: Brasil, 2020.

BOAVENTURA. Apologia pauperum. In: _____. Opera omnia. Roma, Città Nuova, 2005.

BODIN, Jean. Les six livres de la République. Un abrégé du texte de l'édition de Paris de 1583. Édition et présentation de Gérard Mairet. Paris : Librairie générale française, 1993, 607 pp. Le livre de poche, LP17, n° 4619. Classiques de la philosophie.

BOVO, Cassiano Martines. Seis anos depois e ainda perguntamos: “onde está o Amarildo?” In: JUSTIFICANDO, mentes inquietantes pensam o direito. Disponível em: https://www.justificando.com/2019/07/10/seis-anos-depois-e-ainda-perguntamos-onde-esta-o-amarildo/ Acesso em 20 Mar. 2021.

BRADBURY, Ray. Fahrenheit 451.Trad. Cid Knipel. 2. ed. São Paulo: Globo, 2012.

BRUM NETO, Benjamim. Notas introdutórias à noção de arqueologia em Giorgio Agamben: deslocamentos interpretativos de Foucault. IN: revista Trágica: estudos de filosofia da imanência. Rio de Janeiro, v. 11, nº3, p. 92-110, 2018.

BRÜSEKE, Franz Joseph. O Dispositivo Técnico: Heidegger, Foucault, Deleuze, Agamben. In: Labemus. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2017/10/10/o-dispositivo-tecnico-heidegger-foucault-deleuze-agamben-por-franz-j-bruseke/> acesso em 01 set. 2020.

BUTLER, Judith. El capitalismo tiene sus límites. In: Sopa de Wuhan. 1ª Ed. Editorial: ASPO, 2020.

CANETTI, Elias. Massa e poder. Trad Setgio Telllaroli. São Paulo. Companhia de Bolso, 2019.

CAPELLE, Catherine Le voeu d'obéissance des origines au XIIe siècle, Étude juridique, I vol. de 262 págs., Paris, Bibliothèque d'Histoire du Droit et Droit Romain, Éds. Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, R. Pichon et R. Durand-Auzias, 1959.

CARPI, Aldo. Diario di Gusen. Torino, Einaudi, 1993.

CASARA, Rubens. Estado pós-democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CASSIANO. Institutions cénobitiques. Org. J.C. Guy. Cerf. Paris, 2001.

CASTOR, Bartolomé Ruiz. Giorgio, liturgia (e) política: por que o poder necessita da glória. In: Revista Brasileira de Estudos Políticos. Belo Horizonte. n. 108. pp. 185-213. jan/jun. 2014.

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

_____. Biopolítica y gubernamentalidad. In Revista Temas & matices, No 11, volumen 6, primer semestre, 2007.

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

CAYLEY, David. Questions about the current pandemic from the point of view of Ivan Illich. In: una voce. Disponível em: < https://www.quodlibet.it/david-cayley-questions-about-the-current-pandemic-from-the-point > acesso em 06 set. 2020.

CESARE, Di Donatella. Vírus soberano? A asfixia capitalista. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2020.

COCCIA, Emanuele. Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana. IN: Medioevo e Rinascimento,.20 / n.s. 17, 2006, p. 97-147.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Direito, exceção e soberania no decisionismo de Carl Schmitt. In: Revista Direito e Democracia. v.17, n. 1, p.26-42, jan./jun. 2016.

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

DEBORD, Guy. Sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

DELEUZE, Gilles. Imanência: Uma vida. Tradução Sandro Kobol Fornazari. In: Revista Limiar. Vol. 2, nº 4. 2º semestre de 2016.

DERRIDA, Jacques. Força de Lei: O fundamento místico da autoridade. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Sobrevivência dos vaga-lumes. Trad. Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

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.

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.

DYMETMAN, Annie. Uma arquitetura da indiferença – A república de Weimar. São Paulo: Perspectiva, 2002.

EL PAÍS. O menino sírio Omran, quase um ano depois do bombardeio de Aleppo. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/06/06/internacional/1496765286_683332.html Acesso em 09 jan. 2020

ESPOSITO, Roberto. Bios: biopolítica e filosofia. Trad. Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

_____. Dois: a máquina da teologia política e o lugar do pensamento. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2019.

_____. Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica. Trad. Luiz Ernani Fritoli. Curitiba: Editora UFPR, 2017.

EXTRA**.** Dois anos após a morte de Claudia, arrastada por viatura, PMs não foram julgados. Disponível em: https://extra.globo.com/casos-de-policia/dois-anos-apos-morte-de-claudia-arrastada-por-viatura-pms-nao-foram-julgados-18884993.html. Acesso 09 jan. 2020.

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.

FLEISNER, Paula. Vida y forma de vida. Las relaciones entre estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) - Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Marzo 2011.

FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. 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.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In _____. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Trad. Elisa Monteiro. 2 ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. O nascimento da clínica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

_____. O nascimento da medicina social. In: Microfísica do poder. Trad. Roberto Machado. - 28ª ed. 4ª tiragem. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

_____. Segurança, território e população. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins. Fontes, 2008.

FOWLER, William Warde. O significado original da palavra sacer. Trad. Leandro Ayres França e Arthur Beltrão Telló. - Porto Alegre: RS. Café e Fúria, 2017.

FRATESCHI, Yara. "Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia". In: Blog da Boitempo. Disponível em: < https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/ > acesso em 26 set. 2020a.

_____. Essencialismos filosóficos e a "ditadura do corona": sobre Giorgio Agamben, mais uma vez. In: Blog da Boitempo. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/29/essencialismos-filosoficos-e-ditadura-do-corona-sobre-giorgio-agamben-mais-uma-vez/> acesso em 03 out. 2020b.

FUGIER, Huguette. Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1963.

G1**.** Hungria termina construção de barreira na fronteira com a sérvia. Disponível em: http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/08/hungria-termina-construcao-de-barreira-na-fronteira-com-servia.html. Acesso em 08 jan. 2020

_____. Imigrantes sírios morrem afogados em tentativa de chegar à Grécia. Disponível em: http://g1.globo.com/mundo/noticia/2015/09/imigrantes-sirios-morrem-afogados-em-tentativa-de-chegar-grecia.html . Acesso em 08 jan. 2020.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Heidegger urgente: introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GIORDANO, Paolo. No contágio. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2020.

HAN, Byung-Chul. La emergencia viral y el mundo de mañana. In: Sopa de Wuhan. 1ª Ed. Editorial: ASPO, 2020.

_____. Psicopolítica – O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Trad. Maurício Liesen. I ed. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. Multidão: guerra e democracia na era do império. Trad. Clóvis Marques. Rev. Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Trad. Marco Aurélio Werle. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, 2007, pp. 375-398.

_____. Ser e tempo. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ; Editora Vozes, 2012.

_____. Serenidade**.** Trad. Maria Madalena Andrade e Olga Cruz. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1956.

HOBBES, Thomas de Malmesbury. Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. Do cidadão. Trad. Renato Janine Ribeiro. 3ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBES, Thomas; Tönnies, Ferdinand. The elements of Law: Natural and politic. Cambridge: The University press, 1928.

HONESKO, Vinícius Nicastro. O paradigma do tempo. Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben. coordenação João C. Galvão Jr., Renato Nunes Bittencourt, Willis Santiago Guerra Filho. – Florianópolis : Ed. do Autor, 2009. – (Revista filosófica política do direito AGON ; V. 3)

IMMANUEL, Kant. Lógica. Trad. Gottlob Benjamin Jäsche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

ISTAT - ISTITUTO NAZIONALE DI STATISTICA. Decessi e cause di morte: cosa produce l'istat. Disponível em: https://www.istat.it/it/archivio/240401 acesso em 06 set. 2020.

JHERING, Rudolf von. A luta pelo direito. São Paulo: Martin Claret, 2000.

_____. L'esprit du droit romain. Paris, 1886.

JORNAL DE NEGÓCIOS. Fotografia do ano do World Press Photo 2019 é do norte-americano Jonh Moore. Disponível em: https://www.jornaldenegocios.pt/economia/mundo/detalhe/fotografia-do-ano-do-world-press-photo-2019-e-do-norte-americano-john-moore Acesso em 09 jan. 2020

KAFKA, Franz. Diante da lei. In: Franz Kafka Essencial. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras. 2011.

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

KARL, Binding. Zum werden und Leben der Staaten, München-Leipzig, 1920.

KJELLEN, Rudoph. Staten som Livsfrom, Stockholm, 1926.

KOTTOW, M. Salud pública y biopolítica, En Nuevos Folios de Bioética, No 2, Agosto. Universidad de Chile, Facultad de medicina, 2010

KUNH, Thomas. A estrutura das revoluções científicas. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2018.

LEVI, Primo. É isto um homem?. Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

_____. Os afogados e os sobreviventes. Trad. Luiz Sérgio Henrique. 3ª ed. São Paulo/Rio de Janeiro.: Paz e Terra, 2016.

LÖWITH, Karl. Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt. In: Sämtliche Schriften, Stuttgart, 1984.

LÖWY, Michael. Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central. Trad. Paulo Neves. - São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. Walter Benjamin: aviso de incêndio:uma leitura das teses sobre o conceito de história. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. - São Paulo: Boitempo, 2005.

LUKÁCS, György. História e consciência de classes: estudos sobre a dialética marxista. Trad. Rodnei Nascimento. Revisão Karina Jannini. - São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

MARTINS, Ricardo Evandro S. Giorgio Agamben na Cidade de Deus**.** In: a terra é redonda eppur si muove. Disponível em: < https://aterraeredonda.com.br/giorgio-agamben-na-cidade-dedeus/> acesso em 01 set. 2020.

_____. Vacina contra batismo de sangue. In: Jornal Bemdito, 19 jun. 221

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SOUZA, Joyce Karine de Sá. Através do político: Carl Schmitt, exceção e inimizade. In: PILATTI, Adriano; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; CORRÊA, Murilo Duarte Costa (orgs.). O estado de exceção e as formas jurídicas. Ponta Grossa: Editora da Universidade Estadual de Ponta Grossa, pp. 315-340, 2017.

MAZON, Candido. Las reglas de los religiosos: su obligación y naturaleza jurídica. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1940.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p.

MELANDRI, Enzo. La linea e il circolo: Studio logico-filosofico sull'analogia. Macerata: Quodlibet, 2004.

MOMMSEN, Theodor. Römisches Staatsrecht. Graz, Akademische Druck, 1969, 3v. 1. ed. Berlin, 1871.

MORIN, Edgar. Indroduction à une politique de l'homme. Paris, 1969.

NANCY, Jean Luc. Excepción viral. In: Sopa de Wuhan. 1ª Ed. Editorial: ASPO, 2020.

NEGRI, Antônio. Biocapitalismo e constituição política do presente. In: Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. I ed. São Paulo: Iluminuras, 2015.

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

NISSEN, Adolph. Das Iustituim: eine Studie aus der römischen Rechtsgeschichte. Leipzig, Gebhardt, 1877.

PASOLINI, Pier Paolo. Acculturazione e acculturazione. In:_____. Saggi sulla politica e sulla società. W. Siti et S. De Laude (ed). Milan: Arnoldo Mondadori, 1999.

_____. Il vero fascismo e quindi il vero antifascismo. In: Saggi sulla politica e sulla società. W. Siti et S. De Laude (ed). Milan: Arnoldo Mondadori, 1999.

_____. L' articolo delle lucciole. In:_____. Saggi sulla politica e sulla società. W. Siti et S. De Laude (ed). Milan: Arnoldo Mondadori, 1999.

_____. O Evangelho segundo Mateus. Versátil Home Vídeo, 2006.

PELLEJERO, Eduardo. Aquém da biopolítica: a parte (sem parte) de Jacques Rancière. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 25, n. 37, 2013. p. 35-55.

PENCO, Gregório. Medievo monastico. Centro Studi Ant' Anselmo, Roma, 1988.

PETERSON, Erik. Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus (Würzburg, Echter, 1994), p. 198.

_____. Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1926.

PLATÃO. Alcibíades. In _____. As grandes obras. Trad. Carlos Alberto, Maria Lacerda, A. M. Santos. 2019. Disponível em: <https://pt.b-ok.lat/ireader/11764246> Acesso em: 20 jun. 2021.

PRICOCO, Salvatore (Org.). La regola di san Benedetto e le regole dei Padri. Milão. Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. Biopolítica ou política? Urdimento: Revista de Estudos em Artes Cênicas, n. 15, out. 2010. Disponível em: <http://www.ceart.udesc.br/ppgt/urdimento/2010/Urdimento_15.pdf> Acesso em: 20 jun. 2019.

_____. O desentendimento: política e filosofia. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 2018.

_____. Who is the subject of the rights of man? South Atlantic. Trad. Jonathan Marcel Scholz. Princípios: revista de filosofia, Natal, v. 26, n. 50, maio-ago. 2019.

REINACH, Theodore. De l'état de siège: étude historique et juridique. Paris: F. Pichon, 1885

ROMANDINI, Fabián Ludueña. Do homo sacer ao iustitium: deslocamentos na interpretação do direito romano na filosofia de Giorgio Agamben. In: Revista INTERthesis. Florianópolis, v.10, n.2, p. 238-262, Jul./Dez. 2013.

ROMANO, Santi. Sui decreti-legge e lo stato di assedio in occasione dei terremoti di Messina e Reggio Calabria. In: Rivista di Diritto Pubblico. Disponível em:<https://www.omeka.unito.it / omeka / items / show / 1493> Acessado em 02. mar. 2021

ROSE, N. The politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century, Princeton: Princeton University Press, 2007.

SANTOS, Boaventura Souza. A cruel pedagogia do vírus. Coimbra: Edições Almeidas S.A, 2020.

SCHMITT, Carl. O conceito do político. Trad. Alvaro L. M. Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

_____. El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales: 1979.

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

_____. Teologia política: quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. Trad. Inês Lobbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

_____. Teoría de la Constitución. Trad. Francisco Ayala. Madri: Alianza Editorial, 1984.

_____. Volksentscheid und Volksbegehren: ein Beitrag zur Auslegung der Weimer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie. Berlin: Walter de Gruyter, 1927

SCHOLEM, Gershom. Le nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive. Paris: Cerf, 1983.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. In: Outra travessia, nº 05. Ilha de Santa Catarina. 2º semestre de 2005, pp.25-38

SIC NOTÍCIAS. Dezenas de países declararam estado de emergência devido à pandemia. Disponível em: https://sicnoticias.pt/especiais/coronavirus/2020-03-19-Dezenas-de-paises-declararam-estado-de-emergencia-devido-a-pandemia Acesso em 06 set. 2020.
SMITH, William Robertson. Lectures on the religion of the semites. London, 1894.

SOUZA, Danigui Renigui Martins de. A biopolítica em Giorgio Agamben: estado de exceção, poder soberano, vida nua e campo. 2017. 106f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

STEIN, Lorenz von. Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. Bd. 1, Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der französischen Revolution bis zum Jahre 1830. (Bücherei für Politik und Geschichte des Drei Masken Verlages). Drei Masken Verlag: München. Disponível em: < https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/59868> acesso em 07 Dez. 2020

STRACHAN-DAVIDSON, James Leigh. 1912. Problems of the roman criminal law. Vol. 1. Oxford, Clarendon, 245 p.

TARELLO, Giovanni. Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham. Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Genova, 1964. v. 3.

TAUBES, Jacob. La Teologia Política di San Paolo. Milano: Adelphi Edizioni, 1997.

THE GUARDIAN. The child refugees I help in Calais remind me of the boy Rescued in Aleppo. Disponível em: https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/aug/19/child-refugees-calais-boy-aleppo-donations-children Acesso em 09 jan. 2020

_____. The guardian view on Syrian civilian casualties: Omran Daqneesh – a child of war. Disponível em: https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/aug/18/the-guardian-view-on-syrian-civilian-casualties-omran-daqneesh-a-child-of-war Acesso em 09 jan. 2020

THOMAS, Yan. Le Sujet concret et sa personne: essai d'histoire juridique rétrospective. In: CAYLA, Olivier; THOMAS, Yan. Du Droit de ne pas naître: à propos de l'affaire Perruche. Paris, Gallimard, 2002.

TINGSTEN, Herbert. Les Pleins pouvoirs: l'expansion des povoirs gouvernamentaux pendant et après la Grande Guerre. Paris, Stock, 1934

VALIM, Rafael. Estado de exceção: a formação jurídica do neoliberalismo. São Paulo. Editora Contracorrente, 2017.

VEIGA, Edison. Há 30 anos, OMS retirava homossexualidade da lista de doenças. In: Deutsche Welle Brasil. Disponível em: < https://www.dw.com/pt-br/h%C3%A1-30-anos-oms-retirava-homossexualidade-da-lista-de-doen%C3%A7as/a-53447329 > acesso em 01 set. 2020.

VEJA ABRIL. Imagem retrata "grito de um corpo silencioso", diz autora de foto do menino sírio. Disponível em: https://veja.abril.com.br/mundo/imagem-retrata-grito-de-um-corpo-silencioso-diz-autora-de-foto-do-menino-sirio/ Acesso em 09 jan. 2020.

VOÜGÉ, Adalbert. Les règles du maître. Cerf v. 3, Paris. 1964.

WEBER, Max. A ética protestante e o "espírito" do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

WORLD FUTURE FUND. REICHSTAG FIRE DECREE - TEXT ORDER OF THE REICH PRESIDENT FOR THE PROTECTION OF PEOPLE AND STATE FEBRUARY 28, 1933. Disponível em: <http://www.worldfuturefund.org/Reports2013/reichfire/reichfire.html> Acesso em 05 abr. 2021.

ZAGREBELSKY, Gustavo. Non è l'emergenza che mina la democrazia. Il pericolo è l'eccezione. In: repubblica.it. Disponível em: < https://rep.repubblica.it/pwa/generale/2020/07/28/news/non_e_l_emergenza_che_mina_la_democrazia_il_pericolo_e_l_eccezione-263124768/?ref=search&fbclid=IwAR2wMxPir3S9_b-Axus-pCxzCJpD_O7AgSpjWtM-OiJbjLXKvo7wzwLgdEg > acesso em 8 de set. 2020.

ZIZEK, Slavoj. El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill. In: Sopa de Wuhan. 1ª Ed. Editorial: ASPO, 2020.

_____. The fragile absolute or Why is the christian legacy worth fighting for? London, Verso, 2001.

ZYLBERMAN, Patrick. Tempêtes microbionnes: essai sur la politique de sécurité sanitaire dans le monde transatlantique. Éditions Gallimard, 2013.