



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE - ICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**TIAGO ITALO FERREIRA DA SILVA**

**ESTADO SECURITÁRIO E BIOPOLÍTICA EM GIORGIO AGAMBEN**

**FORTALEZA  
2017**

TIAGO ITALO FERREIRA DA SILVA

ESTADO SECURITÁRIO E BIOPOLÍTICA EM GIORGIO AGAMBEN

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Filosofia. Linha: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar

FORTALEZA  
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- S584e Silva, Tiago Italo Ferreira da.  
Estado Securitário e Biopolítica em Giorgio Agamben / Tiago Italo Ferreira da Silva. – 2017.  
123 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Fortaleza, 2017.  
Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.
1. Estado securitário. Biopolítica. Vida nua. Guerra Civil. I. Título.

CDD 302.23

---

TIAGO ITALO FERREIRA DA SILVA

ESTADO SECURITÁRIO E BIOPOLÍTICA EM GIORGIO AGAMBEN

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre em Filosofia. Linha: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 07/08/2017

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar  
Universidade Federal do Ceará (UFC)  
(Presidente - Orientador)

Prof. Dr. Antônio Glaudenir Brasil Maia  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)  
(Membro examinador)

Prof. Dr. Estênio Ericson Botelho de Azevedo  
(Membro examinador)  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)  
(Membro examinador)

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Prof. Dr. Odilio Alves Aguiar, pela excelente orientação e cordialidade.

Aos professores participantes da banca examinadora Estênio Azevedo e Glaudenir Maia pela generosidade, tempo e valiosas colaborações.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFC.

Aos colegas da turma de mestrado, pelas experiências e e incansáveis reflexões filosóficas.

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

“O humanitário separado do político não pode senão reproduzir o isolamento da vida sacra sobre o qual se baseia a soberania, e o campo, isto é, o espaço puro da exceção, é o paradigma biopolítico para o qual ele não consegue encontrar solução.” (Giorgio Agamben – *Homo sacer: poder soberano e vida nua*)

## RESUMO

Constitui uma tarefa por muito profícua a de investigar o estado securitário dentro do pensamento do filósofo Giorgio Agamben, pensador que exerce uma enorme influência para o entendimento da política hodierna no que diz respeito às práticas políticas voltadas para o controle da governamentalidade no mundo contemporâneo. Assim, nosso intento é levantar questões pertinentes à luz da filosofia política de Agamben, tentando explicitar os problemas da nossa política no que se refere à questão do estado securitário e a biopolítica. Dessa forma, nossa proposta se dá pelo exame da transformação da política numa dimensão jurídica, baseada, numa zona indeterminada na qual não se sabe onde se definem o direito e a exceção. Destarte, segundo nosso estudo, procuraremos entender de que forma acontece este processo de indefinição entre direito e exceção, garantido, como nos afirma Agamben (2002) numa condição paradoxal do poder soberano. O soberano tem o poder de decidir a exceção do direito, dessa forma, ele próprio suspende o direito para instaurar a *vida nua*, ou seja, a vida que se torna desprovida de qualquer aparato jurídico. Ademais, embora estejamos inseridos num estado democrático de direito, isto não inviabiliza a possibilidade desse direito ser suspenso pelo soberano, visto ser ele próprio o único capaz de decidir sobre a exceção da norma. Neste sentido, a nossa ideia é analisar a incursão deste paradoxo em relação à vida dos indivíduos neste contexto da exceção e da segurança. Ou seja, quando o soberano suspende a norma estabelecida, ele inclui, ao mesmo tempo, os indivíduos através de uma exclusão. Neste aspecto, paradoxalmente, tudo que se encontra fora do processo está dentro pela sua exclusão. Apreende-se então que o soberano é o único que se encontra aquém da norma vigente, pois ele é quem delibera sobre a exceção. Em linhas gerais, o que está em voga em nosso exame é compreender como a política se fundamenta no discurso da segurança colocando em evidência a exceção, e também a problemática da biopolítica.

**Palavras-chave:** Estado securitário. Biopolítica. Vida nua. Guerra civil.

## ABSTRACT

It is a very fruitful task to investigate the state of security in the thinking of the philosopher Giorgio Agamben, a thinker who exerts an enormous influence on the understanding of modern politics in relation to the political practices directed to the control of the governance in the contemporary world. Thus, our intention is to raise pertinent issues in the light of Agamben's political philosophy, trying to make explicit the problems of our policy regarding the issue of the security state and biopolitics. In this way, our proposal is based on the examination of the transformation of the policy into a juridical dimension, based on an indeterminate zone in which we do not know where the right and the exception are defined. Thus, according to our study, we will try to understand how this process of indefiniteness between law and exception, guaranteed, as Agamben (2002) states in a paradoxical condition of sovereign power. The sovereign has the power to decide the exception of the right, in this way, he suspends the right to establish naked life, that is, life that becomes devoid of any legal apparatus. Moreover, even though we were inserted in a democratic state of law, this does not prevent the possibility of this right being suspended by the sovereign, since he can only decide on the exception to the rule. In this sense, our idea is to analyze the incursion of this paradox in relation to the life of the individuals in this context of exception and security. That is, when the sovereign suspends the established norm, he at the same time includes individuals through exclusion. In this respect, paradoxically, everything outside the process is within its exclusion. Next, it is understood that the sovereign is the only one that is below the norm in force, since he is the only one that deliberated on the exception. In general terms, what is in vogue in our examination is to understand how politics is based on the discourse of security, highlighting the exception and also the problematic of biopolitics.

**Key words:** Security status. Biopolitics. Naked life. Civil war.



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>2</b>	<b>ESTADO DE EXCEÇÃO E SOBERANIA .....</b>	<b>14</b>
<b>2.1</b>	<b>O paradoxo da soberania nos limites da exceção .....</b>	<b>14</b>
<b>2.2</b>	<b>A emergência do Estado de Exceção na nossa contemporaneidade.....</b>	<b>23</b>
<b>2.3</b>	<b>A força de lei como estrutura da exceção .....</b>	<b>33</b>
<b>3</b>	<b>BIOPODER E BIOPOLÍTICA .....</b>	<b>44</b>
<b>3.1</b>	<b>A politização da vida e a governamentalidade .....</b>	<b>44</b>
<b>3.1.2</b>	<i>A governamentalidade como governo da vida e dos corpos .....</i>	<i>53</i>
<b>3.1.3</b>	<i>As formas-de-vida e a vida nua .....</i>	<i>57</i>
<b>3.1.4</b>	<i>Notas sobre o que é um Campo .....</i>	<i>68</i>
<b>3.1.5</b>	<i>O homo sacer e a sacralidade da vida .....</i>	<i>77</i>
<b>4</b>	<b>O PARADIGMA DO ESTADO SECURITÁRIO NA POLÍTICA DO OCIDENTE</b> .....	<b>81</b>
<b>4.1</b>	<b>A máquina providencial do governo .....</b>	<b>81</b>
<b>4.1.1</b>	<i>Sobre o conceito de Máquina em Agamben .....</i>	<i>85</i>
<b>4.1.2</b>	<i>Reino e Governo: o paradigma da máquina providencial .....</i>	<i>88</i>
<b>4.2</b>	<b>A segurança como técnica de governo.....</b>	<b>93</b>
<b>4.3</b>	<b>Stasiologia e Guerra Civil como paradigma da política Ocidental .....</b>	<b>100</b>
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>115</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>119</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Na intenção de investigar o contexto político global contemporâneo nos deparamos com as ideias de Giorgio Agamben, autor de uma vasta obra filosófica, que vai desde a estética, até a filosofia política. Agamben traça um panorama filosófico acerca das questões pertinentes ao entendimento da política atual. A sua filosofia é fortemente influenciada por autores que também se dedicaram a este estudo, como Michel Foucault, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Carl Schmitt, dentre outros.

Tendo em vista os desafios da política coetânea no mundo ocidental, a filosofia de Giorgio Agamben nos convida a constatar os diversos vieses presentes na política. Diante dos últimos acontecimentos, aos quais poderemos nos referir, mais precisamente, aos supostos ataques terroristas, a política teve um delineamento em prol da possibilidade de inibição dessas ameaças terroristas. Com isso, a preocupação com a segurança se tornou o paradigma fundamental de toda política do ocidente.

A problematização da política se tornou, na atualidade, uma premência, no sentido de se levantar questões sobre as possibilidades de realização de uma política voltada apenas para as ‘razões de segurança’. Dessa forma, o trabalho que se segue, parte de uma análise da filosofia política de Giorgio Agamben no que concerne aos problemas da política presente.

Com a publicação da obra *Homo sacer: poder soberano e vida nua I*, Agamben inaugura um projeto filosófico na intenção de investigar, conforme seu método ‘arqueológico paradigmático’, embora diferente da filosofia foucaultiana, a política presente. O que está em evidência nessa análise é a condição do indivíduo diante dessa nova característica política, partindo da problemática do soberano na modernidade, conceito analisado sob a perspectiva da decisão no que diz respeito ao estado de exceção.

Neste sentido, Agamben diz que o soberano é quem decide sobre a exceção a partir da suspensão do próprio ordenamento jurídico. O que resta, como veremos, dessa condição, é uma zona de indiscernibilidade intrínseca à exceção. A exceção, nesse viés, é um lugar, no qual a lei se torna suspensa, mas sem deixar de ter um caráter legal, pois o ordenamento jurídico não é anulado, porém apenas suspenso, abrindo limiar entre o fato e o direito.

Esta indiscernibilidade acerca desse limiar nos coloca diante de um paradoxo, o qual Agamben explicitará como o paradoxo da soberania, que se apresenta na forma de uma exclusão inclusiva. Isto quer dizer, que enquanto a lei é suspensa, o indivíduo é excluído a partir de sua inclusão. O que Agamben explica, nesse sentido, é que a lei se aplica

desaplicando-se. Esta configuração impede que a lei seja anulada, pois há somente a suspensão, enquanto forma de garantir uma vigência de uma situação, a qual Agamben nota que se trata de uma suspensão da lei no estado de exceção, em que pode ser definido como um caso normal dentro do âmbito da própria validade.

Para Agamben, a exceção é uma espécie da exclusão, porém pode ser entendida como um caso singular, pois se encontra excluído da norma, mas nem por este motivo deixa de ter uma relação com a normalidade, pois a relação que se estabelece é na forma da própria suspensão. Como explica Agamben:

A situação, que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença. Não é um fato, porque é criado apenas pela suspensão da norma; mas, pela mesma razão, não é nem ao menos um caso jurídico, ainda que abra a possibilidade de vigência da lei. (AGAMBEN, 2002a, p. 26)

A exceção soberana é, nesse caso, a localização fundamental que não se limita a distinguir o que se encontra dentro ou fora do ordenamento, o que pode ser situação normal ou caos, mas se encontra num espaço indeterminado dentro das relações complexas que tornam possível a validade do ordenamento. A exceção se configura na intenção de definir seu espaço no qual a ordem político-jurídica seja legal. Assim, o ordenamento se faz por meio da exclusão. Neste momento, iremos abordar as questões que envolvem o paradoxo da soberania, como se articula a exceção do ponto de vista da decisão soberano, e ainda, a possibilidade de exclusão dentro da inclusão.

Diante dessa problemática, a nossa pesquisa se divide em três capítulos, abordando, em cada um deles, questões que se encontram interrelacionadas com diversas obras do autor. Nesse primeiro momento, iremos concentrar nosso exame, como vimos acima, no estado de exceção e na soberania tendo como pano de fundo a exceção baseada na atual política moderna. Nesta perspectiva, Agamben direciona seu pensamento, no sentido de indicar, a partir da exceção, uma zona indiscernível, do ponto de vista de sua relação com o ordenamento jurídico. Como afirma Agamben (2002a, p.28) “A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito), é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão.” Neste viés, é na própria suspensão da regra, que se efetiva o estado de exceção, e mantém com ela mesma uma relação através de um limiar. Por este motivo, o limiar no qual se encontra esta zona de indeterminação é o lugar da soberania, a qual nem está dentro nem fora do ordenamento jurídico.

O estado de exceção aparecerá na política moderna como uma realidade premente, no sentido de garantir a segurança aos indivíduos. Desse modo, o que verificará, será uma política baseada no medo, na insegurança, condição de um estado cujo objetivo será de assegurar a vida das pessoas.

O debate sobre como se apresenta a estrutura da exceção, enquanto força de lei será também acentuado em nossa pesquisa, visto que a força de lei se articula na exceção a partir de uma suspensão da regra. Nesse sentido, a força de lei não é a lei propriamente dita, mas o é através dos decretos, ou seja, diz respeito à aplicabilidade da norma, e por isso adquirem sua força, enquanto lei.

Já no que tange ao segundo capítulo, a temática da biopolítica se torna o foco da nossa investigação, fazendo uma alusão às constatações foucaultianas acerca da política da vida, ou seja, a política que captura a vida dos indivíduos. Nesse processo, há também uma fundamentação grega a partir da perspectiva aristotélica acerca do termo vida, que para Agamben se coloca num limiar entre o que se define por *zoé*, isto é, uma vida desqualificada politicamente, que seria uma vida voltada apenas para as preocupações referentes à própria sobrevivência dos seres. Por outro lado, a *bíos*, que se afirma como uma vida qualificada, está embasada na vida política, numa vida refletida na condição própria do homem da polis grega, enquanto cidadão que participa das decisões da própria polis. Diante dessa dicotomia, Agamben explica que a política presente está baseada no fundamento da vida, na forma que ela é capturada. Veremos que a política irá se articular numa dimensão administrativa da vida dos indivíduos, levando em consideração o caráter também providencial dos governos, no que se refere às questões de segurança, abrindo espaço para um Estado securitário.

Na esteira de Foucault e Arendt, Agamben explica a biopolítica a partir dessas características da vida em sua gerência governamental. Por isso, a partir de Foucault, constata que a biopolítica concebe o corpo como uma realidade biológica, que pode ser transformado, moldado, através de diversos dispositivos, tendo em si, duas qualidades, a primeira como anátomo-política, e a segunda, o corpo-espécie. Estas definições irão assegurar a condição da criação de um corpo dócil e útil, nos dizeres de Foucault.

Outro debate que guiará a presente pesquisa será acerca da governamentalidade como governo da vida e dos corpos, tema também relacionado diretamente à filosofia de Michel Foucault, que para Agamben, irá contribuir, indelevelmente, para a compreensão da biopolítica. Neste caso, a governamentalidade diz respeito à forma de governar, de como realizar um governo eficiente a partir de suas técnicas. Por isso, a governamentalidade pode ser

entendida como uma arte de governar, levando em consideração, os meios, as técnicas, as formas e os métodos para que se efetive um governo eficaz para gerir a vida das pessoas, as famílias, enfim, um governo que possa gerir a vida dos viventes.

Da mesma forma, falaremos como a vida passou a ser tomada pela política a partir dessa governamentalidade, colocando em questão os conceitos de formas-de-vida e vida nua elaborados por Agamben para se referir à vida diferente daquela realidade alheia ao sujeito, isto é, a forma de vida, pois esta se identifica mais com a vida nua, porque se encontra no nível do isolamento, da condição desqualificada politicamente.

A problemática do campo também terá um espaço no que concerne à perspectiva biopolítica, pois para Agamben, seria o campo um lugar próprio da experiência biopolítica moderna. Nesta condição, o campo, segundo Agamben é fruto de um estado de exceção e da lei marcial, pois quando a exceção se possibilita em sua realização, o que se apresenta, tão-logo é o próprio campo. Mas não se trata apenas de um corte histórico na política ocidental; além disso, o campo está presente ainda hoje na nossa sociedade. O campo, em linhas gerais, retomando o debate acerca das formas-de-vida, é a partir dele que estas formas se neutralizam, restando apenas a vida nua, a forma de vida. Por isso, quem estava no campo, estava sempre numa zona de indistinção, entre regra e exceção, entre lícito e ilícito.

O capítulo segundo, então se encerra, abrindo a discussão sobre a figura do *homo sacer*, que na filosofia de Agamben, adquire um significado paradoxal, pois tanto se trata de um ser sagrado, quanto de um ser que está afastado deste mundo sacro. No entanto, o *homo sacer*, é na verdade, uma figura do direito romano, que está na esfera do sagrado, mas ao mesmo tempo distante dela. É o que se percebe na ambivalência do sacro, isto é, na qual o sacer é aquele que oscila entre a inclusão e a exclusão no ordenamento. A rigor, o *homo sacer*, é fruto de uma total exclusão, pois ele é uma criatura matável, mas não sacrificável. E quem o matar, não pode ser responsabilizado por tal feito. A morte é compreendida de modo que não haja nenhum culpado, pois o *homo sacer*, foi expulso do culto, e transita entre o que é sagrado e o que é profano.

Já no capítulo terceiro, nosso problema irá se concentrar na efetivação de um estado securitário, como paradigma da nossa política contemporânea. Neste momento iremos apresentar o caráter providencial dos governos, que relacionam a *oikonomia* e a questão política levando em conta a administrabilidade da vida das pessoas. Agamben recorre à metodologia genealógica para buscar o que assinala de forma decisiva a política do mundo ocidental. Sobre esta questão, a obra a ser trabalhado do nosso filósofo, será *O Reino e a Glória: Uma*

*genealogia teológica da economia e do governo* (2013), que versará acerca da relação entre o mundo sagrado, de Deus e o mundo dos homens, ou seja, a política e os governos.

No ímpeto de desvendar as relações existentes entre o caráter providencial, Agamben irá lançar mão de conceitos como teologia política e teologia econômica, enquanto na primeira pode-se entender o soberano como ideia de um Deus transcendente, ao passo que a teologia econômica se embasa na substituição da realidade transcendente pela imanente. Assim, na óptica de Carl Schmitt para quem os conceitos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados, Agamben vai explicar que não trata apenas disso, pois haveria uma historicidade divina e humana fundadas na *oikonomia*, pois assim, a teologia seria sempre econômica e nunca secularizada.

A abordagem do Reino e o Governo será indispensável para a compreensão a respeito da máquina providencial que dê fundamento ao mundo dos homens, isto é, ao mundo da política. E a este respeito, o conceito de máquina será abordado para se entender como acontece a articulação entre o mundo e esta máquina providencial.

É certo que Agamben constrói uma maquinaria que consiga dar conta de seus mais variados problemas, com isso, é possível citar os conceitos de uma máquina da infância, do jogo e do rito, da linguagem, máquina da teologia e da economia, uma máquina biopolítica, a máquina soteriológica, a máquina providencial, a máquina antropológica e também a máquina governamental. Tudo isso está relacionado ao problema dos dispositivos que iremos, em seguida, esclarecer. Com isso, nosso objetivo a partir da máquina providencial é estabelecer como reino e governo se articulam tendo como pano de fundo a influência da providência divina.

A *Stasiologia* e Guerra Civil como paradigma da política Ocidental, será o último passo para a finalização da nossa pesquisa. Nesse contexto, a obra *Stasis: a guerra civil como paradigma político*, (*Homo sacer II*, 2), está relacionada com o projeto *homo sacer* do autor italiano, na qual as questões estarão voltadas para a problemática segurança. As reflexões realizadas, nesse momento, concentrar-se-ão apenas na primeira parte da referida obra que trata sobre a *stasis*, ou seja, um estudo sobre a guerra civil no mundo grego. As análises de Agamben se fundamentam em autores contemporâneos como Nicole Loraux, Carl Schmitt e também autores clássicos. De antemão, o que Agamben pretende não é estabelecer um teoria da guerra civil, mas como ela se dá no mundo ocidental hodierno.

Por esta razão, o que está em observância, é analisar de que forma a política se fundamentou numa *stasis* como sendo todo o escopo político ocidental. A guerra civil se

efetiva como uma característica fundamental dentro do paradigma da biopolítica, isto é, a captura dos sujeitos e suas vidas resumidas ao mundo despolitizado. A *stasis* produz, assim, o impolítico a partir dessa determinação da própria segurança enquanto única forma de atuação dos governos.

O que Agamben vai explicitar em *stasis*, é a primazia do discurso contra a violência em razão da segurança dos indivíduos, para com isso, garantir uma captura da *oikos* pela própria *polis*. E isto se configurará, para Agamben, que a vida, através dos dispositivos, estará sempre à mercê desta condição de política, ou seja, a biopolítica.

Diante disso, as discussões levantadas por Agamben suscitarão uma reflexão sobre a atualidade de suas análises frente aos extremos acontecimentos políticos do século XX, no que tange às guerras, ao holocausto, quanto aos que estão presentes em nosso tempo como a trágica política contra as ameaças terroristas. Com isso, a presente pesquisa tem como objetivo explicitar, através do pensamento do filósofo italiano, como os dispositivos estão atualizados e em pleno funcionamento em nossa forma de fazer política. Nesse sentido, a biopolítica, a partir das investigações de Agamben, será examinada do ponto de vista de sua atualidade nas práticas políticas contemporâneas.

## 2 ESTADO DE EXCEÇÃO E SOBERANIA

### 2.1 O paradoxo da soberania nos limites da exceção

A fundamentação do conceito de soberania elaborado pelo jurista alemão Carl Schmitt (2006), cujo pensamento aborda uma teoria que abrange o aspecto do soberano dentro de uma concepção de poder, é um dos pontos de partida para a filosofia política de Giorgio Agamben. O que está em voga é a condição soberana de poder operar através de um ordenamento jurídico, no qual, ele se coloca à margem de tal ordenamento através da estrutura da própria lei. A expressão da soberania elaborada por Schmitt, tal como ela se formula, se coloca como um paradoxo no que tange ao ordenamento jurídico. Segundo Schmitt (2006, p. 7) “O soberano é quem decide sobre o estado de exceção”. O soberano se apresenta numa condição limite em que esta decisão ocorre justamente na excepcionalidade. Na mesma linha, para Schmitt (2006, p. 8), “ele se encontra dentro e fora do ordenamento jurídico”. Este paradoxo faz com que o soberano se enquadre numa situação jurídica a ponto de suspender a lei vigente, colocando-se fora de sua aplicação.

Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento. [...] A especificação “ao mesmo tempo” não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. (AGAMBEN, 2002a, p. 23)

Neste caso, a decisão de fundar a exceção está em legitimidade com a suspensão da aplicabilidade da lei em relação ao soberano. A este respeito, todos se encontram diante da lei, e todos, além do soberano, podem ser suspensos de tal ordenamento.<sup>1</sup> Ademais, a formulação do paradoxo pode se apresentar de modo que a lei se suspenda, ou se encontre “fora dela mesma”, abrindo um hiato entre a sua inaplicabilidade e abrangência ao mesmo tempo. Neste viés, o soberano se coloca na condição de suspender ou não a norma vigente, ao passo que ele mesmo se ausenta dessa normalidade. A regra suspensa está, para ele, o soberano, na forma de sua aplicação, desaplicando-se; ou seja, o soberano é aquele que está fora e ao mesmo tempo dentro da norma estabelecida. Contudo, ele é quem se julga apto a fazer suspender toda a norma vigente. A relação entre direito e vida se encontra na suspensão da lei, o que para

---

<sup>1</sup>“Qual é na realidade o paradoxo da soberania? Se o soberano é, segundo Carl Schmitt, aquele que tem o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, de tal modo, a validade do ordenamento jurídico, o paradoxo do soberano se pode então enunciar da seguinte forma: “o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento.” Cf. Agamben, 2005, p. 92.



Agamben é uma zona de indiscernibilidade. No entanto, a suspensão da norma captura o sujeito a partir de sua inaplicabilidade.

Agamben, nesse sentido, leva em consideração o argumento de Schmitt, para o qual o direito não pode se aplicar fora de uma ordem, mas somente numa determinada normalidade. Ora, é que no direito, enquanto esfera de pertencimento do indivíduo, a partir do paradoxo da soberania, passa a ser uma realidade na qual ele, o indivíduo, está fora e dentro no momento da suspensão. A partir disso, a relação que surge entre direito e vida é de suspensão da regra, e que se afirma dentro e fora do ordenamento como forma de violência em relação ao indivíduo.

Sobre a teoria soberania clássica, Michel Foucault, no *Curso Em defesa da sociedade* (1999), explica a imagem do soberano como sendo aquele que tem o direito de vida e morte sobre os indivíduos, tomados como súditos. Ou seja, é ele quem decide sobre a vida das pessoas. O exercício do poder soberano se estende, atravessando os indivíduos, em suas próprias vidas. Trata-se do direito de fazer morrer ou deixar viver. O efeito do poder soberano, que captura a vida na decisão sobre a morte, justifica a concepção da soberania clássica. Segundo Foucault (1999, p. 286) trata-se de “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico.” O poder aqui pode ser entendido como a permanência e a manutenção do próprio poder soberano, que, por sua vez, através dessa realidade, se apresenta com a finalidade de governar, gerir a vida das pessoas, transformando a política numa biopolítica. Foucault afirma que a captura da vida pelo poder parte de uma ideia de *estatização* da vida em comum. Ora, o poder de vida e morte:

Na teoria clássica da soberania, vocês sabem que o direito de vida e de morte era um de seus atributos fundamentais. Ora, o direito de vida e de morte é um direito que é estranho, estranho já no nível teórico; com efeito, o que é ter direito de vida e de morte? Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo caso, que a vida e a morte não são desses fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. (FOUCAULT, 1999, p. 286)

A morte já não é um fenômeno natural nesse espaço de poder. Ela é vista agora sob o aspecto da possibilidade de execução, por parte do soberano, que adquire plenos direitos em relação à vida dos outros. Seguindo este pensamento, o poder que captura a vida das pessoas através do soberano, como afirma Foucault, dá-se no momento em que o soberano exerce seu poder de vida e morte, ou seja, quando ele decide matar. A soberania se afirma, então, no dualismo entre vida e morte, dentro da possibilidade de fazer morrer ou deixar viver, isto é, o soberano é quem decide sobre a vida dos indivíduos.

Como alude Agamben (2002a, p. 23) “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há nenhum fora da lei.” Esta apresentação, em que o soberano suspende a lei, a partir de seu paradoxo, surge, assim, a exceção. Ele o faz como um fora da lei, colocando todo e qualquer indivíduo sujeito à aplicação desta lei. A exceção da lei, nestes termos, alcança seu viés paradoxal, no sentido de deixar à margem quem a proclama e redefinir os limites de sua atuação frente aos outros, que se encontram no seu limiar. Ainda assim, o que está à disposição do soberano, na exceção, é a possibilidade de salvaguardar sua condição de soberano e de se colocar acima do ordenamento jurídico por ele próprio instaurado.

Com isso, para Agamben (2002a, p. 23), faz mister uma reflexão da topologia oculta no paradoxo, isto é, uma análise sobre o lugar que se encontra velado no paradoxo da soberania. Ou seja, é necessário compreender como se articula a sua estrutura, saber acerca do limite do ordenamento jurídico. Dessa forma, para Schmitt, esta estrutura se apresenta como a exceção.

Não se pode indicar com clareza tipificável quando se apresenta um estado de necessidade, nem pode ser enumerado, substancialmente, o que pode ocorrer quando se trata, realmente, de um estado extremo de necessidade e de sua reparação. Os pressupostos são aqui, como conteúdo da competência, necessariamente ilimitados. Portanto, no sentido jurídico-estatal, não se apresenta nenhuma competência. No máximo, a Constituição pode indicar quem deve agir em tal caso. Não se submetendo a ação a nenhum controle, não há, de nenhuma forma, a divisão, como ocorre na prática da Constituição jurídico estatal, em diversas instâncias que se equilibram e se obstruem reciprocamente, de modo que fica claro quem é o soberano. Ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica vigente, porém, a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*. (SCHMITT, 2006, p. 8)

Esta concepção endossa o paradoxo da soberania aqui anunciado, ao passo que para o soberano há a condição de suspensão da lei por ele determinada a partir da necessidade, ou da sua competência para realizar tal efeito. Decidindo sobre o fato, e, ao mesmo tempo, se distanciando da aplicação da lei. O que ocorre, da mesma maneira, é a premência da exceção, na qual o próprio direito tem um caráter necessário para fundar sua vigência. Este aspecto determina não só a eficácia da suspensão da lei, todavia a possibilidade de o soberano se colocar diante de uma nova situação jurídica. A explanação que Schmitt acaba por fazer trata-se, então, a saber, de que maneira ele estabelece este limiar no paradoxo da soberania. Ora, o caráter discricionário do soberano garante, do mesmo modo, a condição de se encontrar fora do ordenamento. Nesse sentido, o que fica notório é a decisão soberana frente à necessidade de tal estado, e conseqüentemente a sua exclusão da ordem estabelecida, pois, tão-somente, ele tem a disposição de suspender todo o ordenamento.

Um ponto a ser também esclarecido é o fato da excepcionalidade não possuir um caráter ontológico. No sentido de dar resposta para a decisão que se apresenta a partir do soberano, esta sustentação ontológica foge à regra da exceção, porque a exceção não pode ser prevista pelo ordenamento jurídico. Na busca dessa explicação ontológica está um dilema, a saber, diante dessa característica da exceção que escapa da ordem jurídica, é inconcebível teorizá-la ontologicamente, pois na exceção só há fatos contingentes.<sup>2</sup>

A fundamentação acerca do paradoxo da soberania se articula também com a seguinte constatação feita por Agamben (2002a, p. 25): “A exceção é uma espécie de exclusão”. Agamben analisa, dessa maneira, que da exceção não se pode inferir que o excluído esteja, fundamentalmente, fora da relação com a norma, pelo contrário, esta relação se afirma na ordem da própria suspensão. Quer dizer, pois, o que está em jogo não é uma exclusão excludente, mas uma exclusão que inclui. Ei-la:

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 disso, absolutamente fora da relação com a norma. A norma se aplica à exceção desapplicando-se, retirando-se desta. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta de sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada (*ex-capere*) e não simplesmente excluída. (AGAMBEN, 2002a, p. 25)

Neste viés, o procedimento aqui apresentado da exceção faz aparecer o paradoxo da soberania na direção em que a norma atua no mesmo instante em que não tem possibilidade de atuar. Ou seja, esta relação que se alcança com a exceção, trata-se de uma forma extrema de relação que inclui alguma coisa somente através da sua exclusão. Assim, tem-se uma situação em que a lei que abrange a esfera da normalidade é a mesma que se justifica na aplicação da exceção. A ideia deste ordenamento jurídico não é apenas excluir, de modo que a exclusão se faz a partir da suspensão de todo o arcabouço jurídico. Porém, conforme a decisão do próprio soberano, o ordenamento também inclui na própria exclusão. Isto quer dizer, então, que tal ordenamento tem em si uma característica de incluir, embora se faça presente o mecanismo na suspensão a partir da exceção. Aqui se assenta o paradoxo da soberania. No entanto, como indica Agamben:

A exceção que define a estrutura da soberania é, porém, ainda mais complexa. Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone. Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente desde modo se

---

<sup>2</sup> Essa dimensão ontológica foge à regra da soberania, o que se tem é apenas uma dimensão contingencial dentro das possibilidades da exceção. Assim, o que há são fatos contingentes na exceção, visto que são impossíveis de serem analisados tendo como fundamento uma ontologia. Cf. Bignotto, Newton. 2008, p.401-415.

constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. (AGAMBEN, 2002a, p. 26)

Em linhas gerais, o excerto acima nos indica sobre a suspensão da regra na exceção. Sabendo-se que a primeira é que cede lugar à segunda, entretanto, do ponto de vista político, é a regra que se faz suspender dando lugar à aplicação da exceção. Esta estrutura se dá não apenas através do que está fora, e por isso será incluído, mas, como afirma Agamben, suspendendo a validade do ordenamento e abrindo espaço para a exceção.

Nesta situação que emerge dessa relação, dela não se pode deduzir uma realidade de fato, nem sequer de direito, pois ambas se confrontam, e provocam uma zona de indiferença no que concerne a esta relação. Segundo Agamben (2002a, p. 26), não se afirma como fato, porquanto se trata de uma criação concebida a partir da suspensão da norma; e, da mesma maneira, não é um ato jurídico, mesmo que tenha conotações legais. Ainda assim, o espaço que se abre nesse processo, enquanto *topos*, se afirma na própria indiscernibilidade daquilo que é regra e exceção.

O problema que se enfrenta diante da antinomia dos dois conceitos, a saber, direito e fato, e que se enquadra na exceção, é, na realidade, a desconstrução de um espaço cujo estatuto jurídico não contempla mais o seu ordenamento legal, passando a estabelecer normas da própria exceção. A localização deste espaço se faz, de antemão, na esfera da própria indiscernibilidade. Por este viés, a topologia que se vê, encontra nela mesma a incerteza do que representa um ‘estar-fora’ ou um ‘estar - dentro’ diante da norma. Nota-se, pois, uma contradição, da qual não se discerne o que está inserido na ordem e o que não está. Expõe-se um limiar no qual a própria indeterminação contribui para o surgimento da ordem que se segue na exceção, provocando uma zona de indiscernibilidade.

Esta concepção endossa, mormente, a instabilidade da compreensão das condições limítrofes entre a regra e o fato. A partir disso, para Schmitt (2006, p.13) “não há nenhuma norma que seja aplicável ao caos.” Como esclarece Santos (2007, p. 322): “não há, portanto, na concepção de Schmitt, nem anterioridade do caos, nem anterioridade da ordem – o que atesta ainda mais o caráter ‘divino’ da decisão soberana que decide o que é a situação excepcional.” A relação da norma com a exceção se dá pela decisão do soberano, pois a situação de exceção se exprime na decisão, porque é através dela que tudo que é excluído e incluído adquire sentido. Diz Agamben:

A decisão soberana sobre a exceção é, neste sentido, a estrutura político-jurídica originária, a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem seu sentido. Na sua forma arquetípica, o estado de exceção é, portanto, o princípio de toda localização jurídica, posto que somente ele

abre o espaço em que a fixação de um certo ordenamento e de um determinado território se torna pela primeira vez possível. Como tal, ele mesmo é, porém, essencialmente ilocalizável (ainda que se possa de quando em quando atribuir-lhe limites espaço-temporais definidos). (AGAMBEN, 2002a, p. 27)

O que está em evidência nessa relação é a possibilidade de se aplicar a lei desapplicando-se. Tal realidade condiciona o estado de exceção a se firmar num espaço cujo local não se define. Por este motivo, a sua localização perpassa o *topos* jurídico-político, para que se possa abrir espaços indefinidos dentro da exceção, embora suas coordenadas sejam indescritíveis quanto à sua localização. Nesse caso, a finalidade da exceção é levar em consideração uma estrutura na qual não se distinguem suas fronteiras. Da mesma forma, é incerto afirmar a localização das possíveis aplicações das leis.

O que se configura nesse espaço indiscernível é uma zona inominável, isto é, que não se pode denominar de modo algum em decorrência de sua condição paradoxal, qualquer que seja o lugar da lei e da sua suspensão. Não se sabe onde atua o direito, nem onde ele é aplicável na sua exclusão.

O que se define até agora como busca de entendimento acerca do estado de exceção presente na sociedade, a partir de Agamben, é que, desta procura, encontrou-se uma realidade, na qual o estado de exceção se tornou permanente. Para Agamben (2002, p. 27), “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 regra.” Neste sentido, no ensaio intitulado *Teses sobre o conceito de história*, (1987), Walter Benjamin expõe a exceção como fundamento de toda política de seu tempo a perenidade da exceção. Esses pressupostos apresentados vão suscitar, na filosofia agambeniana, um exame acerca da exceção como paradigma do nosso tempo.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de emergência” em que vivemos tornou-se a regra. Devemos chegar a um conceito de história que corresponda a esse fato. Teremos então à nossa frente, como nossa tarefa, a produção do estado de exceção efetivo; e isso fortalecerá nossa posição na luta contra o fascismo. (BENJAMIN, 1987, p. 226)

Neste viés, o que se buscou com a evidência do estado de exceção foi a sua explicitação enquanto espaço jurídico. Para Agamben (2002a, p.27), o que foi encontrado, nesse processo, culminou no campo de concentração. No entanto, o campo aqui, não deve ser entendido como uma experiência levada às últimas consequências, da exceção, dentro de um espaço jurídico-político; isto é, no qual a exceção era a regra. Todavia, Agamben (2015a, p. 41) fala da impossibilidade de um simples historicismo no que se refere ao campo, e aponta para o nosso tempo como forma de discutir a problemática que se apresenta como o *nómos* do

espaço biopolítico político hodierno.<sup>3</sup> Assim, os campos nascem não do direito ordinário, mas do estado de exceção e da lei marcial.<sup>4</sup> Da mesma forma, diz Ruiz:

Há um nexos entre a exceção jurídica e o campo. Quando se realiza a suspensão total ou parcial dos direitos sobre a vida de algumas pessoas, elas automaticamente passam a viver num espaço em que a exceção se torna sua norma de vida – é o campo. [...] O campo é o espaço em que ordenamento está suspenso e em seu lugar se coloca a vontade soberana. No campo a vontade soberana coincide com a lei. No campo a lei é o arbítrio do soberano. (RUIZ, 2012, p. 14)

A regra que se aplica no campo é a exceção da norma fora do campo, isto é, enquanto dentro do campo rege um ordenamento jurídico baseado na suspensão, fora dos limites do campo, a exceção confirma a regra. Ainda para Ruiz (2012, p. 14), “A vida no campo está abandonada de qualquer direito. Sobre ela vigora o arbítrio de quem governa o campo. Por estar fora do direito, no campo tudo está permitido.” Outra dimensão apontada no campo é aquela de Arendt:

Não há paralelos para comparar com algo a vida nos campos de concentração. O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos, o que lhe torna impossível acreditar completamente em suas próprias experiências passadas. (ARENDETT, 2013, p. 376)

Neste contexto, o campo erige-se como um lugar que se coloca numa linha indecifrável, sem que ninguém tenha consciência do que se trata, pois nele não se distingue a vida da morte, o normal do anormal; o que há nesse espaço é uma atmosfera na qual os indivíduos são submetidos a experiências extremas no que tange à captura de suas vidas pela norma. No entanto, essa zona de indeterminação, em que a consciência não alcança a lucidez, nem a vida se afirma enquanto tal, o campo se apresenta como um lugar onde a vida se depara com o irreal. O simples fato de não poder narrar os acontecimentos põe na esteira da incerteza toda a realidade. Assim, o campo é o lugar onde nada tem seu espaço, ou seja, tudo que nele se encontra não tem nenhuma garantia. Isto é, no próprio campo, acontece o fato em que a lei é, por sua vez, a única coisa que por lá não acontece. Esta condição de não estar nem em vida nem morte, coloca o campo como um lugar impossível de suscitar aos indivíduos a construção de um relato, uma narrativa que fosse passível de discernimento.

---

<sup>3</sup> O campo, nesses termos não se trata de um relato acerca do que aconteceu na Alemanha nazista, como uma forma de dar uma solução última no que tange à política de extermínio de Hitler. De outra maneira, Agamben alerta para as experiências de campo na nossa época, tais como os hospitais, as favelas, aeroportos e outros espaços análogos ao campo. Cf. AGAMBEN, 2015a, p. 41.

<sup>4</sup> Neste caso, o direito ordinário deve ser entendido como a ordem que está sendo aplicada, ou seja, que está em vigência. É a partir dessa condição que toda a jurisprudência se fundamenta, com seus decretos, decisões. Por isso, os campos são erigidos através da suspensão do direito ordinário.

O campo se enquadra como o espaço garantidor da efetividade do sentido e aplicabilidade da ordem do soberano. Ora, como endossa Levi (1988, p.20) “Como é possível pensar? Não é mais possível; é como se estivéssemos mortos.” Assim, o campo se faz presente numa esfera paralela em que não há possibilidade de realidade tangível, real. A morte e a vida se colocam numa relação intrínseca por parte do vivente no campo. Dessa maneira, torna-se limite da indiscernibilidade o campo de concentração como elemento de efetividade do paradoxo da soberania. É, pois, no campo, onde a regra se suspende, abrindo espaço para um limbo jurídico, em que os indivíduos nele contidos já não se reconhecem enquanto seres amparados de direitos.

Trata-se de uma exclusão inclusiva, pois parte da premissa de que para ser excluído, é preciso que se inclua imediatamente na regra. Assim, no campo, há a lógica da soberania enquanto forma de exercício de poder sobre a vida dos viventes, para que, a partir disso, seja possível um novo paradigma. Por isso, a exceção, como diz Agamben (2002b, p.30), é o próprio pertencimento sem inclusão.<sup>5</sup>

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. (AGAMBEN, 2002a, p. 34)

Diante desse paradoxo, há uma fenda entre o que é externo e interno, entre o ‘estar-dentro’ e o ‘estar-fora’, entre o fato e a norma, entre a vida e o direito. O lugar onde não se pode diferenciar enquanto espaço jurídico estabelecido e articulado dentro da regra, e ao mesmo tempo fora dela, este espaço é o do soberano. A partir dele não se pode distinguir esta localização, trata-se de um vácuo jurídico no qual o soberano se coloca como esta figura-limite dentro da exceção que ele mesmo estabelece. Mais adiante, Agamben reafirma que a regra vive somente de sua exceção. Assim, o direito sem esta exceção não se confirmaria enquanto norma, mas de outra forma, findaria na sua inutilidade, pois ele só se afirmaria na vida dos homens. Diz Agamben:

Neste sentido verdadeiramente, o direito não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser é a sua própria vida dos homens. A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova este limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, *nómos* e *phýsis*, em que a vida é originariamente excepcionada no direito. A sua decisão é a colocação de um indecível. (AGAMBEN, 2002a, p. 34)

<sup>5</sup> A esta ideia pode-se pensar à maneira como os indivíduos estiveram confinados nos campos de concentração, como alude Arendt, assim, o indivíduo é pertencente de uma esfera jurídica na qual ao mesmo tempo não se inclui pelo fato de apenas se submeter a tal realidade, todavia não se tem um critério avaliativo para que a sua inclusão seja efetivada. Encontra-se aqui, outrossim, um enorme paradoxo, no sentido de pertencer e ao mesmo instante não está incluso. Cf. Arendt, 2013, p. 377.

De todo modo, além do direito se realizar no campo contingencial na vida dos homens, é ainda essa decisão soberana que fundamenta o aspecto excepcional do soberano em relação ao seu lugar. Ora, esta condição é lugar-comum na exceção, por isso, se faz indiscernível os limites entre externo e interno, *nómos* e *phýsis*, enfim, é na excepcionalidade do direito que a vida se enquadra nessa zona indiferente. A decisão do soberano se resguarda na colocação de uma topologia indeterminada, ou seja, indecível do ponto de vista jurídico.

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão. (AGAMBEN, 2002a, p. 25)

Assim, a configuração do direito se faz na esfera da própria exceção levando em consideração o paradoxo da soberania, quando da suspensão que ao mesmo tempo inclui. Esta dimensão paradoxal dá ao direito uma categoria que foge à fundamentação tanto de Kelsen quanto em Schmitt, por esta ter sua estrutura originária da própria exceção.

Diante dessa fundamentação, ocorre que Agamben alude também ao termo *bando* como fenômeno da relação com a exceção. Fato este, pois, de se tratar de um produto tanto da exclusão da comunidade quanto da inclusão no próprio estatuto do soberano enquanto tal. A partir do bando, se faz notória a aplicabilidade da lei desaplicando-se, manifestação precípua da exceção no que tange à decisão soberana. Em linhas gerais,

A relação de exceção é uma relação de bando. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que a vida e direito, externo e interno se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que está fora ou dentro do ordenamento. (AGAMBEN, 2002a, p. 36)

O abandono, nesse sentido, promove o surgimento de uma manifestação da lei no que respeita à sua particularidade da suspensão. Com este evento, aquele que faz parte do bando, o abandonado, está fora da lei, mas, sem com isto, seja um fora da lei, posto que não foi expulso do ordenamento. Ele se encontra numa zona indizível, pois não se consegue dizer se se encontra dentro ou fora do ordenamento. Este impasse topológico possibilita uma abertura para a indiscernibilidade do lugar onde estes indivíduos, que abandonados se encontram e não se encontram. Ora, eles habitam, nessas circunstâncias, a inexatidão do lugar. Assim, a relação que emerge da lei não é sua aplicação, mas o abandono. Nesse caso, como afirma Agamben (2002b, p.36), “A potência insuperável do *nómos*, a sua originária “força de lei”, é que mantém a vida em seu bando abandonando-a.”

Diante do exposto, fica notória a articulação que Agamben faz em relação ao paradoxo da soberania. Nele, o autor esboça uma série de implicações, levantando argumentos



que possam fundamentar a problemática de forma que fique explícita a questão. Nesses termos, o paradoxo da soberania é uma maneira na qual a exceção se apresenta em relação à lei a partir do caráter da decisão do soberano.

## 2.2 A emergência do Estado de Exceção na nossa contemporaneidade

O decisionismo soberano de Schmitt, na visão de Agamben, tem sido ainda um argumento repleto de discussões e comentários acerca de sua natureza. No entanto, há de considerá-lo pela falta de um direito público, uma *quaestio facti*, ou seja, fora de um contexto jurídico. Nesse sentido, a questão não se faz, como mostra Agamben:

Não só a legitimidade de tal teoria é negada pelos autores que, retomando a antiga máxima de que *necessitas legem non habet*, afirmam que o estado de necessidade, sobre o qual se baseia a exceção, não pode ter forma jurídica; mas a própria definição do termo tornou-se difícil por situar-se no limite entre a política e o direito. (AGAMBEN, 2004, p. 11)

Na problemática enfrentada, nesses termos, faz perceber a instabilidade do conceito no que concerne a uma definição objetiva. Entretanto, nota-se que tal dificuldade nos remete ainda ao paradoxal da soberania em relação a uma indiscernibilidade entre o que é questão do direito e o que pode vir a ser político. Quando estas realidades não são determinadas em seus respectivos momentos e aplicações, há o que se chama de estado de exceção, isto é, torna-se impossível saber onde começa o campo de atuação do direito e quando se encerra a prática política.

Isso faz com que o estado de exceção se torne característica dessa ambivalência, ou seja, quando não se sabe os limites em que opera o direito, nem sequer onde se faz presente a política. Pois aí se encontra o fundamento da exceção, nesta zona de indiscernibilidade. Ora, na necessidade não impera a lei, isto quer dizer que no estado de exceção o que há é uma mera questão de fato, por isso não se concebe então uma jurisprudência que possa fundamentar tal estado, pois a partir dele se afirma uma situação topologicamente indeterminada. Segue Agamben:

Segundo opinião generalizada, realmente o estado de exceção constitui um “ponto de desequilíbrio entre direito público e fato político” (Saint-Bonnet, 2001, p. 28) que como a guerra civil, a insurreição e a resistência- situa-se numa “franja ambígua e incerta, na intersecção entre o jurídico e o político” (Fontana, 1999, p. 16). A questão dos limites torna-se ainda mais urgente: se são fruto dos períodos de crise política e, como tais, devem ser compreendidas no terreno político e não no jurídico-constitucional (De Martino, 1973, p. 320), 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. 11)

Agamben apresenta uma ideia de que há um ponto limiar entre o direito e o fato, da mesma forma que ocorre em situações limites, como nas guerras civis, trazendo à baila implicações políticas e jurídicas que se situam no âmbito do paradoxo da soberania, elaborado por Schmitt. Nestas circunstâncias, apresentados os contextos extremos, como no caso dos períodos de crise, o que impera nesses momentos é o caráter decisório do soberano distanciando-se da formalidade do direito enquanto instância última. Porém, desta forma, as condições paradoxais são inevitáveis no sentido de emergir, a partir delas, um vácuo jurídico-político, através do qual a exceção se confirma tornando-se regra, o que não pode ter um caráter legal.

Diante disso, o que Agamben pretende buscar é uma relação entre o direito e o fato e como se faz a articulação entre essas duas esferas, no sentido de refletir acerca da posição do vivente no que diz respeito ao próprio direito. Em outras palavras, a indicação de uma forma de poder que inclui e ao mesmo tempo exclui é um paradigma que se afirma na exceção, decorrente de uma relação entre a norma jurídica e o fato; com isso, é preciso compreender de que maneira o sujeito é inserido no ordenamento ao mesmo tempo em que é preterido por este, suscitando o surgimento de um processo indiscernível dentro do ordenamento. Nestas circunstâncias, como adverte Agamben (2004, p.12) “É essa terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida, que a presente pesquisa se propõe explorar.” O intuito filosófico de Agamben se pauta na busca de respostas diante do problema conceitual do estado de exceção frente à sua efetividade no nosso mundo contemporâneo. No mais, sua busca se assenta na compreensão de mecanismos que fomentam a instalação e permanência do estado de exceção.

Um dos argumentos cruciais para instauração do estado de emergência pode-se verificar, segundo Agamben, é o da pretensão de construir um discurso voltado para a segurança do próprio indivíduo dentro da democracia.<sup>6</sup> Por outro lado, nosso filósofo reforça a dificuldade de estabelecer uma conceituação quanto ao estado de exceção. Perfazendo um diagnóstico sobre o propósito da exceção, Agamben afirma que é nos períodos politicamente conturbados que a exceção se coloca como forma de garantir a própria segurança. Vejamos:

Entre os elementos que tornam difícil uma definição do estado de exceção, encontra-se, certamente, sua estreita relação com a guerra civil, a insurreição e a resistência.

---

<sup>6</sup> Cf. AGAMBEN, 2016. In: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/550514-agamben-o-flerte-do-ocidente-com-o-totalitarismo>. Acesso em: 04/06/2016: “O estado de emergência não é um escudo que protege a democracia. Pelo contrário, ele sempre acompanhou as ditaduras e até forneceu um quadro jurídico para as atrocidades da Alemanha nazista. A França deve resistir à política do medo.”

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. No decorrer do século XX, pôde-se assistir a um fenômeno paradoxal que foi bem definido como uma “guerra civil legal” (Schnur, 1983). 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 12 anos. O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, através 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 em sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos que são chamados democráticos. (AGAMBEN, 2004, p.12-13)

No instante em que Agamben traça um paralelo entre a guerra civil e sua zona de indistinção, quando se refere ao estado de exceção, este acontece como resposta inevitável aos extremos proporcionados pela guerra. Dessa forma, a relação que acomete a guerra civil e o estado de exceção decorre a partir da própria urgência de uma solução no que concerne aos conflitos. No entanto, como no excerto supra, a configuração dessa ‘guerra civil legal’ alicerça uma conjuntura nova, em que o estado de exceção surja, como vimos anteriormente, a partir de uma condição paradoxal. É com a figura de Hitler que Agamben exemplifica a exceção através da suspensão dos direitos e liberdades individuais, no que tange à Constituição de Weimar.<sup>7</sup> Esta realidade, que emerge da decisão do *Führer* frente à supressão dos direitos garantidos pela constituição pode, ser considerada um estado de exceção que perdurou por longos 12 anos. Como endossa Giacoia:

Diante desse quadro, a passagem da forma histórica dos Estados-Nação para a sociedade pós-nacional parece reforçar o diagnóstico, já antecipado durante a vigência da constituição de Weimar, de que a política contemporânea teria gerado uma indistinção entre regra e exceção, de modo a fazer com que a exceção torne-se regra. A vigência da constituição de Weimar durante o terceiro Reich – um estado de exceção que dura mais de uma década – prefigura, de modo inequívoco, a realidade atual da exceção permanente. Temos diante dos olhos uma situação duradoura de estado de exceção permanente no qual, confundindo-se com a vigência normal, a exceção perde sua condição de medida extraordinária para transformar-se em técnica de governo, sob a forma, por exemplo, de medidas provisórias e decretos com força de lei. (GIACOIA, 2014, p.286)

<sup>7</sup> Pode-se verificar o texto do artigo 48 da Constituição de Weimar: “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 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.” Cf. Agamben, 2004, p. 28.

Diante disso, a exceção adquire uma legalidade, partindo da inexatidão da aplicação da regra e seguindo os moldes da exceção. Essa concepção permanece exposta dentro da possibilidade de intervenção de Hitler à própria Constituição de Weimar, como argumento de garantir a segurança do estado enquanto depositário e guardião da própria constituição.<sup>8</sup> Diante disso a intenção seria de assegurar as liberdades constitucionais.<sup>9</sup> No entanto, sob esse pretexto, o estado de exceção passa a se configurar numa espécie de técnica de governo para que o estado possa ser gerido ou conduzido por decretos de força de lei. A este respeito, nota-se, de fato, que após essa fundamentação, a exceção se configura como uma anormalidade travestida de aspectos legais e normais dentro da ordem jurídica. Portanto, para Agamben, (2004, p. 13) “desde então a criação voluntária de um estado de emergência se tornou uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos.” Sendo assim, o estado de exceção parte de um paradigma que estabelece uma anomalia na própria ordem, no que diz respeito ao aspecto legal. A exceção adquire elementos suficientemente necessários para tornar uma realidade ilegal em legal, isto é, através de decretos que competem com o aspecto legal da própria lei, no sentido de interferir política e diretamente na condução do Estado enquanto exceção.

Segundo Agamben, no início do primeiro decênio do século XX, houve uma intervenção articulada pelos Estados Unidos da América no que diz respeito à possibilidade de instauração de um estado que reivindicasse para si um discurso de segurança nacional, adotando, por sua vez, uma política austera e efetiva, levando em consideração práticas biopolíticas a partir de uma problemática da exceção.

Neste contexto, o presidente G.W Bush, em 2001, no intento de dar uma resposta política aos problemas relacionados aos atos terroristas, inaugura, assim, um estado iminente de exceção com a promulgação da ‘*military order*’, e autoriza, também a ‘*indefinite detention*’ como forma de garantir a segurança contra atos supostamente terroristas. Com esse objetivo, o

---

<sup>8</sup> “A posição de Carl Schmitt, ao reforçar o poder presidencial em detrimento do Parlamento, como atestam os últimos gabinetes de Weimar (Brüning, Papen e Schleicher), nomeados pelo Presidente Hindenburg à revelia das maiorias parlamentares, ajudou a gerar a crise política final do regime democrático, que desembocaria no nazismo.” Cf. Bercovici, 2003, p.198.

<sup>9</sup> Para Schmitt, “Desde a Constituição de Weimar, interessa-se novamente pelas garantias especiais da constituição e pergunta-se pelo seu guardião e defensor. O tribunal do Estado, para o Reich alemão, qualifica-se como “guardião da Constituição do Reich”. [...] Numerosas propostas exigem um tribunal do Estado ou constitucional como guardião, garante, vigia ou fiel depositário da Constituição. (Decisão de 15 de outubro de 1927, Jurisprudência civil do Reich 118. anexo p. 4; LAMMERS-SIMONS. Die Rechtsprechung des Staatsgerichtshofs für das Deutsche Reich, Bd. I, Bertin 1929, p. 295.) Cf. SCHMITT, 2007, p. 4.

governo americano intencionava enrijecer a lei, a fim de reforçar, através desses decretos, a segurança nacional em relação às práticas terroristas. No entanto, para tal fim, G.W Bush também leva a cabo o *USA Patriot Act*,

Já o “*USA Patriot Act*”, promulgado pelo Senado no dia 26 de outubro de 2001, permite ao *attorney general* “manter preso” o estrangeiro (“*alien*”) suspeito de atividades que ponham em perigo “a segurança nacional dos Estados Unidos”; mas, no prazo de sete dias, o estrangeiro deve ser expulso ou acusado de violação da lei sobre a imigração ou de algum outro delito. A novidade da “ordem” do presidente Bush está em anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável. Os talibãs capturados no Afeganistão, além de não gozarem do estatuto de POW (prisioneiro de guerra), segundo a Convenção de Genebra, tampouco gozam daquele de acusado segundo as leis norte-americanas. 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. (AGAMBEN, 2004, p.14)

Com essa nova dimensão da política, o indivíduo é submetido à própria lei que está suspensa. Isso confirma, de fato, a problemática da exceção. Essa ideia de manter o preso vai culminar na reificação do próprio indivíduo enquanto alvo dessa política. A ideia é fazer com que haja um crime contra o próprio estado, de cunho terrorista para fazer valer a regra anulando as possibilidades de defesa e, outrossim, de individualidade do sujeito. Este indivíduo que emerge da lei que se aplica desaplicando-se, pode ser compreendido como algo destituído de qualquer estatuto jurídico vigente. Trata-se do que o próprio Agamben mencionou, a saber, a *vida nua*<sup>10</sup>, conceito que explicitaremos mais adiante. Assim, criou-se uma atmosfera em que pudesse, dentro dela, articular uma maneira de deixar esses indivíduos à suspensão da lei. Ora, aqueles que eram considerados perigosos do ponto de vista da lei, sobretudo, os afegãos, marcados e considerados inimigos do estado, nem gozavam dos direitos, nem eram colocados na esfera jurídica do estado americano, encontram-se apenas num lugar de suspensão da lei, numa condição posta diante da lei suspensa, pois são apenas seres objetivados e privados de direitos em relação à própria justiça. Isto se confirma quando se aponta a prisão de *Guantánamo* localizada fora do território americano. Neste

---

<sup>10</sup> Cf. COSTA, Flávia. Entrevista com Giorgio Agamben. Tradução de Susana Scramim. Revista do Departamento de Psicologia – UFF. V. 18 – nº 1, p. 131-136, Niterói, Jan/Jun. 2006. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-80232006000100011](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011), acessado em 15/03/2017. “O que o nosso autor entende por vida nua pode ser constatado como: “uma produção específica do poder e não um dado natural. Enquanto nos movimentarmos no espaço e retrocedermos no tempo, jamais encontraremos – nem sequer as condições mais primitivas – um homem sem linguagem e sem cultura. Nem sequer a criança é vida nua: ao contrário, vive em uma espécie de corte bizantina na qual cada ato está sempre já revestido de suas formas cerimoniais. Podemos, por outro lado, produzir artificialmente condições nas quais algo assim como uma vida nua se separa de seu contexto: o muçulmano em Auschwitz, a pessoa em estado de coma etc. É no sentido que eu dizia antes que é mais interessante indagar como se produz a desarticulação real do humano do que especular sobre como foi produzida uma articulação que, pelo o que sabemos, é um mitologema.”

encarceramento, os prisioneiros são expostos a todo e qualquer tipo de condições extremas no sentido de anular sua dignidade; assim, vê-se que essa prisão é o ponto crucial da política antiterrorista do estado americano. Como afirma Butler:

O termo proposto pelo governo norte-americano, “detentos em campo de batalha”, designa um lugar que ainda não está sob a lei ou que, com efeito, está à margem da lei de modo relativamente permanente. Nem sequer está claro se esses prisioneiros chegarão a ser julgados. [...] Uma vez que já estamos fora dos parâmetros da guerra convencional, aparentemente também estamos fora dos parâmetros da jurisdição legal internacional. A Baía de Guantánamo torna isso explícito: é uma terra arrendada pelos Estados Unidos, mas não constitui “solo norte americano”, o que constitucionalmente conferiria direitos de apelação legal aos prisioneiros nele confinados. [...] Quando Rumsfeld afirma que essa não é uma situação regular, já que os Estados Unidos estão combatendo uma organização terrorista e não um país, infere que o caráter extraordinário do terror justifica a suspensão da lei no próprio ato de reagir ao terror. Em sua visão, o aprisionamento desses soldados violentos se justificaria na medida em que eles estão combatendo permanentemente e não representam nenhum país — irrefreáveis poços de violência incivilizada. Eles estão à margem da lei, fora do quadro de referência de países em guerra concebido pela lei, e, portanto à margem dos protocolos que regulam o conflito civilizado. (BUTLER, 2016, p. 228)

Nestas condições, o que está em jogo nesse sentido é esta inclinação para a realização de uma política baseada na exceção. Ora, como ficou notória a afirmação da filósofa Judith Butler em relação à *Guantánamo*, estes detentos, que não são prisioneiros de guerra, não podem ter um estatuto jurídico que afirme sua condição de combatentes legítimos sob a tutela de um estado. Esse argumento, como indica Judith Butler, serve apenas para que haja essa manobra política para a instauração de um regime de exceção. No entanto, para Agamben (2004, p.15), o que caracteriza esta ideia é que através dela a vida nua atinge a sua máxima indeterminação. Dessa forma, o que há nesse processo é um tipo de *falácia* do direito, e a realidade apenas se afirma no fato, enquanto tal.

O *deteinee* é levado às últimas consequências, tal qual a situação dos judeus nos campos de concentração nazistas. Para o governo americano, não há presos de guerra nesse programa, pois nenhum deles participa ou representa um Estado dentro do protocolo internacional, que assegura os direitos de guerra. Assim, eles se encontram apenas num limbo jurídico, no qual suas vidas se liquefazem diante da lei. A prisão se fundamenta apenas no discurso da segurança no sentido de inibir práticas terroristas por grupos extremistas, tais como os talibãs, pois, mantê-los presos é uma medida categórica, porque são violentos e incivilizados. Esta retórica se faz presente na intenção de garantir o funcionamento da estrutura que rege o programa do próprio governo americano para dirimir práticas de terror.

Voltando-se para a problemática do estado de exceção, Agamben (2004, p.15) sugere uma incerteza quanto à sua terminologia, isto é, é preciso defini-lo como “termo técnico para

o conjunto coerente dos fenômenos jurídicos que se propõe a definir.” Ademais, a definição de estado de exceção pode ser colocada conforme as contingências necessárias, no que tange às múltiplas formas de entendimento. Embora sendo diferentes, Agamben diz que estas definições não são neutras ou imparciais, pois a expressão que se coloca como estado de exceção está presente uma tomada política, a fim de se buscar uma compreensão mais escurreita sobre o termo.

Esta busca para compreender o termo insere no centro do estudo a filosofia, a política e, outrossim, a filologia, pois para o nosso autor, o que deveras interessa-lhe é a articulação e apropriação do termo para um melhor entendimento quanto ao estado de exceção. Agamben (2004, p.15) afirma que esta exceção não se trata de um direito especial, tal como nas guerras, mas enquanto suspensão da ordem jurídica, que define seu patamar ou seu conceito-limite.

Esta conceituação limítrofe nos dá uma ideia de que a exceção cria uma zona de indistinção tal como na soberania, estabelecendo um abismo entre o fato e a norma, entre a regra e a exceção. É importante salientar, então, que esta característica se dá não apenas pela suspensão legal da norma, mas pela condição que ela passa a adquirir em meio a um novo contexto político-jurídico, isto é, na sua própria suspensão da regra. Assim, para Agamben (2004, p. 16), “em todo caso, é importante não esquecer que o estado de exceção moderno é uma criação da tradição democrático-revolucionária e não da tradição absolutista.” Ou seja, é que nas democracias ocidentais, essa prática surge com um argumento jurídico voltado para práticas de segurança, ainda que em regimes solidamente democráticos.

A Primeira Guerra Mundial – e os anos seguintes- aparece, nessa perspectiva, como laboratório em que se experimentaram e se aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo. Uma das características essenciais do estado de exceção – a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário – mostra aqui, sua tendência a transformar-se em prática duradoura de governo. (AGAMBEN, 2004, p.19)

Ao analisar os pressupostos do estado de exceção, Agamben explicita a condição de um estado *pleromatico*, no qual ainda não ocorreu a distinção entre os diversos poderes como legislativo, executivo e judiciário; todavia, o estado de exceção configura mais um estado *kenomatico* em que há um vazio do direito. Nessas condições, o estado de exceção se afirma como prática de um paradigma político muito presente em nossa época. Nesse ambiente, surge a determinação do poder executivo de legislar conforme a promulgação de decretos com

força-de-lei. Esta condição, segundo Agamben, propicia o surgimento do que se faz entender por plenos poderes.<sup>11</sup>

No mais, Agamben indaga sobre a determinação operante do estado de exceção em face das diversas teorias e tradições que tentam fundamentar sua localização e atuação. Assim, há aqueles que pretendem colocar a exceção dentro do ordenamento e, há outros que buscam uma forma de concebê-la fora desse mesmo ordenamento. O que está em jogo nesse processo, é saber onde está o espaço jurídico e onde se encontra ambiente da política. Diz Agamben:

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 como 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 ser uma lacuna justamente quanto a uma situação crucial? E qual o sentido dessa lacuna? (AGAMBEN, 2004, p. 39)

Tais questionamentos acerca da exceção põem em debate a compreensão da aplicabilidade da norma fora do ordenamento através da suspensão, ou de outra forma, na condição de normalidade dentro do corpo jurídico vigente. Ora, Agamben pensa, da mesma maneira, acerca da possibilidade da exceção se encontrar numa situação de fato que se afirme estranhamente em relação à lei. Esta disposição leva a crer na ideia de que a exceção se enquadra fora da relação com a lei, enquanto norma vigente. No entanto, o que importa aqui é a compreensão da validade da exceção enquanto forma de suspensão da própria lei. Assim, o que está em evidência é esse vácuo jurídico na forma da suspensão do ordenamento. Segue Agamben:

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

Essa complexidade topológica do estado de exceção a partir de sua indeterminação evidencia a impossibilidade de sua própria localização, isto é, colocando-se numa zona indecifrável do ponto de vista político-jurídico, como um espaço indiscernível. Dessa forma, a lei não se anula em sua aplicação; todavia, se anuncia apenas como uma forma de relação, sem com isso, provocar uma ruptura jurídica, mas inaugurando uma nova característica,

---

<sup>11</sup> O termo plenos poderes é uma determinação dentro da exceção que faz com que o executivo revogue qualquer lei e faça surgir outras conforme medida excepcionalmente atribuída a ele. Assim, tais poderes plenos não se fazem submeter a outras esferas do poder, pois este tem o dispositivo de decreto para fazer valer as leis.



baseada nessa condição de indeterminação. O lugar em que se afirma a lei se perde na dimensão de um espaço ilocalizável.

Isto significa que a sua suspensão não se afirma numa nulidade qualquer, mas acima de tudo, nesse limiar onde não se sabe ao certo o que está em voga ou não. Noutros termos, não se tem a condição de discernir a abrangência da norma ou a aplicabilidade do fato. Assim, Agamben discute sobremaneira o aspecto primordial da exceção, alegando a sua relação com a própria ordem jurídica, de forma que a lei passe à suspensão, partindo da condição de anomia e trazendo à baila a própria exceção.

Outro aspecto, não menos importante, da exceção, trata-se do fundamento da sua necessidade como um conceito limite dentro dela mesma, conforme o dito latino “*necessitas legem non habet*”, isto é, na necessidade não existe lei. Agamben interpreta este adágio sob dois pontos de vista: no primeiro momento, a necessidade não concebe nenhuma lei. No segundo instante, ela cria sua própria lei. Por esta razão, conforme a alusão agambeniana, há uma proximidade entre a ausência da lei e a presença dela mesma diante da necessidade. Buscando referência na filosofia do medievo sobre a questão da necessidade Agamben cita Aquino:

Se a observância literal da lei não implicar um perigo imediato ao qual seja preciso opor-se imediatamente, não está no poder de qualquer homem interpretar que coisa é útil ou prejudicial à cidade; isso é competência exclusiva do príncipe que, num caso do gênero, tem autoridade para dispensar da lei. Porém, se houver um perigo iminente, a respeito do qual não haja tempo para recorrer a um superior, a própria necessidade traz consigo a dispensa, porque a necessidade não está sujeita à lei [*ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi*] (AQUINO apud AGAMBEN, 2004, p. 41)

Neste caso, para Tomás de Aquino, a lei enquanto obrigação legal não vai de encontro aos princípios da cidade, por isto, a própria lei não se submete a nenhum questionamento ou crivo por parte de qualquer indivíduo. Esta condição se afirma porque a lei não pode atuar além dos seus limites estabelecidos. No entanto, ainda sob o pensamento de Tomás de Aquino, a lei pode ser posta em segundo plano no momento em que não houver possibilidade de sua aplicação, mas apenas a necessidade pronta para atuar, pois dela se abstém a própria lei.

Nesse sentido, a necessidade não reconhece nenhum parâmetro legal dentro de um escopo jurídico, pois a partir dela a lei subjaz perdendo seu efeito legal e efetivo. Destarte, Agamben afirma ser a teoria da necessidade uma teoria da exceção. Em sentido pleno, uma particularidade passa à margem da obrigação da lei, provocando, assim, um espaço entre o legal e o fatural. Ora, a necessidade não pode ser vista como uma fonte da lei enquanto tal, nem mesmo a possibilidade de suspensão da lei. Entretanto, há que se pensar numa

diferenciação quanto à necessidade explicitada por Aquino no medievo e, sobretudo, na nossa contemporaneidade. Nota-se, com isso, de acordo com Agamben 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. (AGAMBEN, 2004, p. 42)

Com este fato, verifica-se a diferença da exceção no período medieval em relação à modernidade. É em nossa época que a exceção adquire uma característica topologicamente ilocalizável diante do paradoxo da soberania da ‘inclusão na exclusão’ no ordenamento jurídico, fazendo surgir, a partir dessa realidade, uma zona indiscernível entre o fatural e o direito. Assim, a postura do filósofo frente a este problema é explicitar a exceção não como uma condição legal e prevista intrinsecamente na ordem, todavia, como forma de surgimento de uma situação indizível no que concerne aos seus limites. Seguindo esta mesma ideia, Agamben (2002a, p. 42) afirma que é “somente com os modernos que o estado de necessidade tende a ser incluído na ordem jurídica e a apresentar-se como verdadeiro “estado” da lei.” Destarte, diferente da concepção medieval, é na necessidade que a lei encontra a sua fonte, tal como diz Romano:

Mas, se não há lei, a necessidade faz a lei, como diz uma outra expressão corrente; o que significa que ela mesma constitui uma verdadeira fonte de direito [...]. Pode-se dizer que a necessidade é a fonte primária e originária do direito, de modo que, em relação a ela, as outras fontes devem, de certa forma, ser consideradas derivadas [...]. É na necessidade que se deve buscar a origem e a legitimação do instituto jurídico por excelência, isto é, do Estado e, em geral, de seu ordenamento constitucional, quando é instaurado como um dispositivo de fato, por exemplo, quando de uma revolução. (ROMANO apud AGAMBEN, 2004, p.44)

Agamben tenta esclarecer, em linhas gerais, que para resolver a questão entre estado de exceção e estado de necessidade, ambos levantam condições de difícil entendimento, pois estas duas realidades se colocam no âmbito da decisão permanecendo na relação indecifrável do fato e a legalidade. Não há como, nestes termos, fazer uma separação entre estas condições tão distintas e ao mesmo tempo tão intrínsecas, pois uma se embute na outra, numa relação de paradoxo.

A afirmação que o filósofo faz frente ao dilema do fato e do direito, esbarra também na possibilidade de lacunas dentro da lei. Esse impasse leva à compreensão de que se a lei tem em si espaços vazios quanto à sua efetividade, ainda que o direito não conceba tais possibilidades, o estado de necessidade é entendido como uma lacuna na qual o próprio poder executivo tem a obrigação de preencher esse espaço dentro do direito público. Sendo assim, Agamben questiona esse vazio que se apresenta. Ei-la:

Mas, na verdade, em que consiste a lacuna em questão? Será ela, realmente, algo como uma lacuna em sentido próprio? Ela não se refere, aqui, a uma carência no texto legislativo que deve ser reparada pelo juiz; refere-se, antes, a uma suspensão do ordenamento vigente para garantir-lhe a existência. Longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal. A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. (AGAMBEN, 2004, p. 48)

Agamben admite ser tal lacuna uma suspensão da ordem vigente, isto é, de todos os dispositivos que sustentem o estatuto jurídico, para que sua existência seja garantida. A exceção, por assim dizer, afirma-se numa lacuna não real, mas fictícia, no sentido de se tornar a norma quanto à sua aplicação como numa situação análoga ao ordenamento. Dessa maneira, a norma que se estabelece adquire uma peculiaridade concernente à normalidade presente no contexto jurídico. Trata-se, então, de um elemento que está em relação com a realidade, no que tange à sua efetivação. Neste contexto de necessidade e exceção, o que vem à tona é, de fato, o abismo estabelecido na própria norma quanto à sua aplicação. Mas é em situações limites, que este espaço vazio tende a ser aplicado pelo estado de exceção permanente da lei na sua inaplicabilidade.

Deste modo, esta zona 'invisível' da lei que surge a partir desse momento é, no pensamento de Agamben, a natureza da própria exceção enquanto forma de estabelecimento de uma anomia que se afirma através da suspensão da regra. Esta lacuna se apresenta, então, à medida que ela provoca este espaço vazio entre a lei e o fato. O que se tem, nesse ínterim, é uma nova dimensão que emerge da relação indiscernível do direito e do fato. Assim, na perspectiva de Alves (2013, p. 240), na situação ou estado de exceção pode-se perceber que a norma jurídica advém de uma ordem normativa concreta que se apresenta nas situações limites.

### **2.3 A força de lei como estrutura da exceção**

Como vimos, o estado de exceção se articula dentro de uma lógica na qual a lei se realiza incluindo através de sua exclusão. Assim, dele está subentendido o próprio ordenamento jurídico. O que está em análise nessa condição, é a forma como a lei se coloca a diante da ordem jurídica.

O estado de exceção está para o ordenamento em sua inclusão e exclusão ao mesmo tempo, levando o direito a uma zona de anomia. Como segue Agamben (2004) diante de muitos levantamentos no que respeita à terminologia, a exceção pode ser entendida, ainda

segundo Schmitt (2006), como uma ditadura. Para Schmitt, do ponto de vista filosófico jurídico, a essência da ditadura está exatamente na possibilidade geral de uma superação das normas de direito e das normas de realização do direito.<sup>12</sup> Nestas condições, a ditadura se coloca em dois aspectos para a realização suspensão do poder jurídico, ou seja, a ditadura comissária, que se afirma na defesa da constituição, e, por outro lado, a ditadura soberana que alcança seu ponto crítico na própria exceção, ou melhor, funde-se com a exceção. Segundo Agamben:

Entretanto, é essencial [...] que se garanta uma relação com a ordem jurídica: “a ditadura, seja ela comissária ou soberana, implica a referência a um contexto jurídico.” (idem, p. 139) “O estado de exceção é sempre algo diferente da anarquia e do caos e, no sentido jurídico, nele ainda existe uma ordem, mesmo não sendo uma ordem jurídica.” “Schmitt, 1922, p. 18 ss” (AGAMBEN, 2004, p. 54)

Destarte, a ditadura tem sempre uma referência a uma ordem jurídica estabelecida, pois ela não prescinde de um contexto de desordem ou caos. Com isso, a ditadura só se exerce em sua efetividade dentro de um ordenamento. Por isso, a questão que se apresenta no momento, é que só há condições para a instauração e manutenção de uma ditadura, quando a ordem jurídica for o ponto de partida para tal. Posto em evidência esta relação entre o direito, como ordem juridicamente articulada, e a exceção como possibilidade de suspensão, o que se nota é uma lógica paradoxal, no momento em que o direito e a exceção se confundem.

O aporte específico da teoria schmittiana é exatamente o de tornar possível a articulação entre estado de exceção e a ordem jurídica. Trata-se de uma articulação paradoxal, pois o que deve ser inscrito no direito é algo essencialmente exterior a ele, isto é, nada menos que a suspensão da própria ordem jurídica (donde a formulação aporética: “Em sentido jurídico [...], ainda existe uma ordem, mesmo não sendo uma ordem jurídica”). (AGAMBEN, 2004, p. 54)

Para Agamben, Schmitt explicita a diferença entre as normas do direito e as normas da realização do direito, ou seja, entre o poder e como este poder opera dentro dos limites de seu exercício, no que se refere à ditadura comissária e a ditadura soberana. Assim, para Alves (2013, p. 237), seguindo Schmitt, a ditadura comissária, que visa a restabelecer a ordem jurídica existente, as condições normais para o desenvolvimento da normatividade, tão logo se afirma na salvaguarda das normas dentro da constituição. Por essa maneira, ela mesma assegura a suspensão da constituição para concretizar e proteger a sua existência. Nela se afirma a sua proteção na sua suspensão. Por hora, esta suspensão não significa que haja uma falta em sua concretude no que concerne à aplicabilidade. Ora, segundo Agamben (2004, p. 55), “no plano da teoria, a ditadura comissária se deixa, assim, subsumir pela distinção entre a norma e as regras técnico-práticas que presidem sua realização”. Por outro lado, a ditadura

---

<sup>12</sup> Cf. Alves, 2013, p.235.

soberana não busca a suspensão da constituição vigente, todavia propõe uma nova como substitua. Dessa forma, (AGAMBEN, 2004, p. 55) “cria um estado de coisas em que se torne possível impor uma nova constituição.” Diante disso, Agamben afirma que a exceção se faz presente, outrossim, a partir dos conceitos de poder constituinte e poder constituído. Estes elementos podem ser entendidos através do pensamento de Burdeau. Ei-lo:

Os poderes constituídos existem somente no estado: inseparáveis de uma ordem constitucional preestabelecida, eles necessitam de uma moldura estatal na qual manifestam a realidade. O poder constituinte, ao contrário, situa-se fora do Estado; não lhe deve nada, existe sem ele, é a fonte cujo uso que se faz de sua corrente não pode jamais exaurir. (BURDEAU apud AGAMBEN, 2002a, p. 47)

A centralidade do poder constituinte se afirma na independência frente aos mecanismos de poder do estado. A preponderância de uma força exterior ao seu monopólio de poder e força, faz com que se caracterize como uma realidade de poder extrínseca ao próprio poder constitucional. Destarte, o que se tem é noção de transcendência do poder constituinte, trata-se de um poder extraordinário, isto é, que não se enquadra dentro do espaço do poder constituído enquanto estatuto jurídico. Confirma-se, então, o caráter emergencial deste tipo de poder, no sentido de emergir de um arcabouço teórico-jurídico válido.

A efetividade do poder constituído garante de modo determinante a efetividade do estado de exceção no instante em que a relação entre os dois poderes se contrastam. Agamben atesta, que se tratando da irredutibilidade do poder constituinte há o que ele percebe como uma inversão de aplicabilidade do poder constituinte em relação ao constituído. Isto quer dizer, segundo Agamben (2002a, p.47), que existe possibilidade de conceber, em tese, o poder constituinte reduzindo-o ao poder de decisão, pondo à margem, como uma realidade pré-jurídica ou simplesmente *de fato*, o poder do qual nasce a constituição. Ou seja, nesse caso, inverter os poderes a fim de colocar o poder constituinte como algo dentro do ordenamento e preterir o poder constituído relegando-o ao estatuto pré-jurídico, ou seja, numa realidade sem regras.

No mais, para Agamben (2004, p.55), diferente do pensamento de Schmitt sobre a condição do poder constituinte, parte da ideia de que tal poder não se trata de uma força somente; é, pois, “um poder que embora não constituído em virtude de uma constituição, mantém com toda constituição vigente uma relação tal que ele aparece como poder fundador [...] uma relação tal que não pode ser negado nem mesmo se a constituição o negar.” Nesta perspectiva, Agamben, (2004, p. 55), ainda que este poder surja como um poder fora da constituição está, portanto, em condições de garantir também, para a ditadura soberana, a relação entre estado de exceção e a ordem jurídica. Esta configuração põe o poder constituinte

na mesma condição indiscernível da exceção. Por seu turno, elucidando o fundamento do estado de exceção, Agamben o faz da seguinte maneira:

*Estar fora, ao mesmo tempo, pertencer: tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas 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 oxímoro êxtase-pertencimento. (AGAMBEN, 2002a, p. 57)*

Esta assertiva sobre o estado de exceção desemboca no confronto entre o fato e o jurídico. Nesta direção, Agamben (Agamben, 2004, p. 57) elucida mais uma vez a forma como se articula o estado de exceção a partir da visão schmittiana, no sentido da contradição das realidades postas acima. Dessa forma, embora o direito seja submetido a rupturas, é por essas mesmas razões que o direito tem a possibilidade de operar ainda dentro das condições necessárias que lhe são permitidas. Logo, para Giorgio Agamben (2004, p. 58), “o estado de exceção separa, pois, a norma de sua aplicação para tornar possível a aplicação. Introduce no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real.” Esta condição da exceção como forma de garantir a normatização alcança, em linhas gerais, a aplicação da força-de-lei, no sentido de provocar, além de um hiato no ordenamento jurídico, traz à tona uma realidade anômala, extraordinária, que pertence ao estado de exceção. O ponto principal, a partir do qual, essas duas realidades se encontram é, necessariamente, a zona pela qual o direito e o fato convergem na intenção de assegurar o próprio ordenamento, mesmo sem sua aplicação.

Tomando por base a conferência de Derrida sobre a ‘*Força de lei: o fundamento místico da autoridade*’, Agamben busca uma justificção para o surgimento do estado de exceção como força de lei. Derrida, neste ensaio, faz uma análise sobre a *Crítica da violência* de Walter Benjamin. Nesta perspectiva,

O sintagma “força de lei” vincula-se a uma longa tradição no direito romano e no medieval, onde (pelo menos a partir da *Dig. De legibus I,3: legi virtus hæc est:imperare, vetare, permittere, punire*) tem o sentido geral de eficácia, de capacidade de obrigar. Mas é apenas na época moderna, no contexto da Revolução Francesa, que ele começa a indicar o valor supremo dos atos estatais expressos pelas assembleias representativas do povo. No art.6 da Constituição de 1791, *force de loi* designa, assim, a intangibilidade da lei, inclusive em relação ao soberano, que não pode anulá-la nem modificá-la. (QUADRI, 1970, p. 10. apud AGAMBEN, 2004, p. 59)

A primazia da força de lei apresentada requer uma atenção no sentido de entender este fato como uma realidade que se encontra além da própria lei, isto é, trata-se de uma dimensão meta-empírica, através da qual a lei opera sem que haja qualquer interferência de outrem. Esta ideia se coloca no misticismo da força de lei, onde nem mesmo o soberano é capaz de alcançá-la por sua condição intocável.

Nesse sentido, a doutrina moderna distingue a eficácia da lei, que decorre de modo absoluto de todo ato legislativo válido e consiste na produção de efeitos jurídicos, e *força de lei*, que, ao contrário é um conceito relativo que expressa a posição da lei ou dos atos a ela assimilados em relação aos outros atos do ordenamento jurídico, dotados de força superior à lei (como é o caso da constituição) ou força inferior a ela (os decretos e regulamentos promulgados pelo executivo. (AGAMBEN, 2004, p. 60)

Ora, esta dessemelhança se encontra no instante em que a eficácia diz respeito à disposição da lei enquanto ato legislativo validamente articulado no que tange aos seus próprios efeitos jurídicos. A força de lei, por sua vez, se refere ao espaço que ela ocupa frente à condição da lei na sua legitimidade; neste caso, a força de lei adquire uma prioridade em relação à eficácia. Por isso, é preciso entender a necessidade da força de lei em estabelecer este limite no que tange à sua preponderância na relação. Assim, fica evidente que os poderes obtidos a partir da força de lei são colocados, através de dispositivos, dentro do próprio ordenamento, como nos casos dos atos discricionários do executivo. Assim,

[...] em sentido técnico, o sintagma “força-de-lei” se refere, tanto na doutrina moderna quanto na antiga, não à lei, mas àqueles decretos – que têm justamente, como se diz, força de lei – que o poder executivo pode, em alguns casos – particularmente no estado de exceção – promulgar. [...] O conceito “força-de-lei”, enquanto termo técnico do direito define, pois, uma separação entre *vis obligandi* ou aplicabilidade da norma e sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua “força”. (AGAMBEN, 2004, p. 60)

Trata-se, então, de prerrogativas tomadas a partir dos decretos junto ao poder executivo. Nessas condições, a norma que se estabelece, destarte, é o inverso da lei na sua legitimidade. Não se trata mais de uma lei que se afirma no ordenamento, todavia uma realidade que pode surgir por meio de uma determinação extrínseca à lei vigente. Dessa maneira, segundo Hannah Arendt (1999, p. 101), “as palavras do Führer tinham força de lei” (*Führerworte haben Gesetzeskraft*), o que significava, entre outras coisas, que uma ordem vinda diretamente de Hitler não precisava ser escrita. Assim, é notória a ascensão da força de lei nos regimes de exceção, como no caso do Terceiro Reich. Não obstante, esta promulgação parte do contexto de decisão, pois quando a lei não emerge da ordem, o que sobra é de fato apenas a força de lei enquanto fulcro estabilizador do ordenamento. Assim, é uma realidade que o ‘dentro-fora’ se nota na exceção diante da força de lei. Os dispositivos convergem para a aplicabilidade da lei, rompendo com a disponibilidade da vigência da regra enquanto ordem estabelecida. A base na qual se sustenta o estado de exceção é, na verdade, essa indecisão da lei e sua força de lei, enquanto esta se afirma no perímetro da anomia, diferente daquela que se configura apenas no espaço limite da normalidade.

Diante do exposto acerca da exceção, é possível saber, que na inconsistência da lei na exceção, afirma-se o processo de decisão do soberano quando da preeminência do próprio estado de exceção. O conceito de legitimidade, que merece um esclarecimento, exprime-se diante da norma juridicamente instituída, e parte para uma condição indiscutível, inexprimível da ‘regra dentro da exceção’, provocando uma exclusão à regra, encampando-a de forma que ela mesma se encontre nesta suspensão, pois

O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força-de-~~lei~~). Tal força-de-~~lei~~, em que potência e ato 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. (AGAMBEN, 2004, p. 61)

Estas prerrogativas nos levam ao entendimento de que a força de lei não é nada mais que um impedimento da própria lei. Para Agamben, isto se sustenta no momento em que a força de lei atua sobre a lei suspendendo-a. Ora, é preciso que haja, nesses termos, uma ligação com a lei no sentido dela mesma ser identificada como uma lei não presente, mas de outra forma, sem lei. Agamben percebe este afastamento e propõe a escrita em força-de-~~lei~~. Neste aspecto, o filósofo atenta para questões que se referem a um campo mais irresoluto, do ponto de vista racional, posto que, para ele, para tal contexto se faz presente um composto místico no qual o direito se imbuí na anormalidade da lei. Conforme Agamben, o estado de exceção é

[...] nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-lei (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a conseqüente 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. (AGAMBEN, 2004, p. 63)

Tal espaço se reafirma a trajetória de um estado emergencial no qual a lei não tem senão uma força-de-~~lei~~, através dela subjaz o próprio ordenamento. Este paradoxo, onde a lei aplica desaplicando-se, é a abertura para a possibilidade da supressão de todo escopo jurídico, gerando um lugar ilocalizável do ponto de vista do direito. Nesses termos, cria-se uma zona indiscernível entre o direito e o fato, entre a lei e a realidade. Há, nesse sentido, a supressão da norma abrindo espaço para a exceção. A problemática que se coloca é que para que uma norma possa ser aplicada na sua completude jurídica faz-se mister que ela mesma seja desaplicada, isto é, seja suspensa para dar lugar à exceção. Assim, há uma indeterminação na



lógica da exceção, pois enquanto se reflete acerca da sua possibilidade, mais se tem a dificuldade de situá-la num determinado espaço. Dessa forma, abre-se com isso uma indeterminação fundada na própria anomia, isto é, surge uma zona imprecisa na qual os limites da vigência do ordenamento se confundem com a suspensão da própria validade do ordenamento. Assim, a exclusão não se efetiva no seu completo entendimento, abrindo um lugar no qual é mais visível e notória a suspensão, do que mesmo a exclusão. Como endossa Azevedo:

Ora, a exceção não é uma simples exclusão, mas é constitutiva da regra geral, faz parte dela na forma mesma da exceção; e, assim, se põe como a confirmação da própria regra. Nesse caso, é por meio da suspensão da norma que a exceção se efetiva: é na suspensão da regra geral que a exceção (como exclusão da regra geral) se põe como regra e com esta se relaciona (ainda que na forma de exceção, de exclusão). A exceção pode ser considerada *fora da lei* geral, mas nem por isso isenta de normatividade e de legitimidade legal. (AZEVEDO, 2014, p. 14)

A exceção está sobremaneira interna na própria regra, sem ela, a exceção não se realizaria, pois aqui não se trata de uma ditadura qualquer, não cessa a lei, mas apenas a suprime colocando-a numa esfera legal e ao mesmo tempo morta, sem efeito. Contudo, o que resta dessa condição é uma zona de indeterminado limite. Ora, tem-se, nesse instante, a permanência da ordem no mesmo espaço da regra e da exceção, configurando, assim, um lugar de difícil discernimento. Assim, “o estado de exceção não se define, segundo o modelo ditatorial, como uma plenitude de poderes, um estado Pleromático do direito, mas, sim, como um estado kenomático, um vazio e uma interrupção do direito.” (AGAMBEN, 2004, p. 75) Por esta maneira, a exceção é um direito nulo, que, em face da regra suprimida, adquire uma característica sem efeito dentro da conjuntura jurídica e política.

Uma forma que garante a realização da exceção frente à regra é, nesse viés, a sua suspensão, ao passo que ambas se coadunam no sentido de dar uma a outra, o suporte necessário para que a partir dessa ligação tão intrínseca, surja o que se define por estado de exceção. A medida que se toma nessa articulação é, como já foi exposta, a teoria da necessidade quanto à aplicabilidade da regra na exceção. Ou seja, quando se instaura toda a suspensão da regra, faz-se partir da necessidade e do caráter decisório do soberano, que funda o estado de exceção. Este, por seu turno, se encontra fora da regra e além dela, e está somente para resguardar o ordenamento, ao mesmo tempo, que foi anulado.

Na sua obra *O aberto: o homem e o animal* (2013b), Agamben expõe um problema de natureza antropológica e filosófica, na intenção de estabelecer os limites entre o homem e animal, através da linguagem. Assim, Agamben alude à problemática da distinção entre o ser

humano e o simples animal.<sup>13</sup> Vê-se nesse percurso o propósito de exemplificar de modo análogo a exceção, a partir dessa condição entre o homem e o animal. Agamben nota que a linguagem é um elemento importante para diferenciar o homem do animal, porém a linguagem não é concebida como algo natural, todavia como um processo histórico; por isso a linguagem não pode ser atribuída nem ao homem nem ao animal de modo natural. No entanto, se se anular este elemento, a distinção entre o homem e o animal se torna inviável. Assim, diz Agamben (2013b, p. 62) que “o homem-animal e o animal homem são as duas faces de uma mesma fratura, que não pode ser resolvida nem de uma parte nem de outra.” Ora, neste caso, fica difícil discernir entre as duas categorias, homem e animal, pois ambas se caracterizam por esta ideia de indistinção, seguindo a mesma problemática da exceção, como no caso em que regra e fato se indeterminam. Dessa maneira, a analogia presente na fundamentação entre a distinção do homem e do animal, no que tange à exceção, está dentro do conceito de máquina, que, por sua vez, se refere, segundo Castro (2013, p. 105), em linhas gerais, a um dispositivo de produção de gestos, de condutas, de discursos. A máquina antropológica assume uma contradição, que para Agamben, acontece a partir de duas concepções, uma antiga e outra moderna, estando ambas em operação na nossa cultura presente. Assim,

Enquanto nesta está em jogo a produção do humano, por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por meio de uma exclusão (que é também uma captura) e uma inclusão (que é também uma exclusão). Justamente porque o humano já é, de toda forma, pressuposto, a máquina produz na realidade um tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, tampouco é a inclusão de um fora. [...] Exatamente simétrico é o funcionamento da máquina dos antigos. Se, na máquina dos modernos o fora é produzido por meio da exclusão de um dentro e o inumano animalizando o humano, aqui o dentro é obtido por meio da inclusão de um fora, não homem por meio da humanização de um animal. [...] mas também e acima de tudo o escravo, o bárbaro e o estrangeiro enquanto figuras de um animal em forma humana. (AGAMBEN, 2013b, p. 63-64)

Agamben nota, então, que na máquina moderna há uma produção do ser humano conforme a lógica da exceção. Isto quer dizer que a máquina captura, na exclusão, do mesmo modo que se faz na inclusão, que nada mais é que uma exclusão. Esta condição da máquina quanto às suas engrenagens, é certo que, da mesma forma que acontece na exceção a sua regra, se confirma na própria suspensão. A peculiaridade da máquina moderna, destarte, produz em si uma realidade análoga ao estado de exceção. Desse procedimento surge uma

---

<sup>13</sup> Para Arruda (2013), esta concepção se encontra inserida na própria biopolítica, pois a vida se resume ao seu aspecto vital e biológico, isto é, apenas um corpo suscetível ao aparato da biopolítica. “Contudo, do ponto de vista da biopolítica, a animalização constitui um caminho sem volta da máquina antropológica instalada na nossa cultura, a outra face de uma política que propugna pela “gestão integral” da vida biológica. Para que possamos descobrir o que está em jogo na biopolítica rejuvenescida do nosso século será preciso retornar às indagações que orbitam em torno da biologização da política.” Cf. Arruda, 2013, p. 22.

zona de indeterminação cuja regra é uma exclusão-inclusiva e uma inclusão-exclusiva. Nesse caso, nem na exclusão permanece o fora, nem na inclusão se concebe o dentro, ou seja, é um não-lugar, onde tudo se dispõe a ser indefinido, quando ‘se inclui excluindo e exclui incluindo’.

No que tange à máquina antiga, o seu fundamento se confirma na simetria da mesma engenharia da máquina moderna. Com isso, basta pensar nas condições que se inserem, igualmente os escravos, os povos bárbaros e o estrangeiro. Assim, eles estão, outrossim, submetidos a categorias que não diferem de animais comuns, mesmo com suas formas humanas. A lógica a ser empreendida nesse processo é fazer com que reste, na zona indeterminada, uma efígie nem humana nem animal. Dessa maneira, evidenciando um caráter da exceção no que se refere às condições prementes da modernidade quanto à animalidade ou a humanidade, Agamben diz que:

Como todo espaço de exceção, essa zona é, em verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocalizadas e adiadas novamente. Isso que deveria ser assim obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a uma vida humana, mas somente uma vida separada e excluída de si mesma – apenas uma vida nua. (AGAMBEN, 2013b, p. 65)

Esta indistinção marca a característica primordial da exceção, isto é, não saber identificar o lugar da vida do ser humano. Ora, este fato, como ficou evidente, é a zona de indistinção que opera dando espaço para a da exceção. Por isso, o estado de exceção se articula em infimos segmentos da vida humana, quer seja na indistinção do homem e do animal, quer seja na dimensão propriamente política. É a vida dos indivíduos que foi levada a uma condição estranha a ela mesma, gerando outra categoria de vida, esta que Agamben já havia mencionado como *vida nua*, isto é, uma vida desqualificada politicamente, desprovida de qualquer direito. Ademais, sobre estas questões da vida, retomá-las-emos noutros momentos no presente trabalho.

No mesmo trajeto, enquanto a força-de-lei provoca expropriação do direito mantendo uma vigência deste sem que haja uma aplicabilidade da norma, a exceção se instala como fato indiscutível da própria lei. Isto se assenta na dimensão que a lei adquire a partir da exclusão de seu estatuto no que tange à permanência e legalidade da norma. Agamben nos traz, mormente, o dispositivo força-de-lei como possibilidade de nulidade da lei, no que se refere à sua suspensão.

A força-de-lei separada da lei, o *imperium* flutuante, a vigência sem aplicação e, de modo mais geral, a ideia 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. (AGAMBEN, 2004, p.80)

Enquanto a lei se submete a esta condição de “grau zero”, ou seja, numa ‘zona morta’ da lei, em que sua disponibilidade se coloca à mercê da exclusão, da suspensão, o direito sempre vai tender a aplicar-se diante de sua exclusão. Este caminho é a trajetória da lei que finda na sua incapacidade de operacionalidade dentro do ordenamento jurídico específico. Aí o direito se apropria do estado de exceção a fim de manter com ele uma relação recíproca, de modo que sua suspensão possa ser incluída numa condição paradoxal existente à regra.

Em última instância, Agamben (2004, p. 110) faz um comparativo entre a exceção e as festas anômicas, as quais se realizam no espaço fora da ordem, e indicam o estado de exceção na sua efetividade como limiar da indistinção entre anomia e direito. Nesta dimensão das festas, há uma intermediação que perpassa a lei e sua suspensão, provocando, assim, esse caráter lúdico, sem lei, que ao mesmo tempo é inserido na norma. Por esta razão, Agamben (2004, p. 111) afirma que o movimento que se faz em tais festas, é “uma que vai da norma à anomia e a outra que, da anomia, leva à regra”, desemboca na indiscernibilidade da exceção à medida que ambas as realidades se confrontam em suas contradições. Nesse sentido, o que fica dessa relação, de acordo com Agamben, é:

Um duplo paradigma que marca o campo do direito com uma ambiguidade essencial: de um lado, uma tendência normativa em sentido restrito, que visa a cristalizar-se num sistema rígido de normas cuja conexão com a vida é, porém, problemática, senão impossível (o estado perfeito de direito, em que tudo é regulado por normas) de outro lado, uma tendência anômica que desemboca no estado de exceção ou na ideia do soberano como lei viva, em que uma força-de-lei privada de norma age como pura inclusão da vida. (AGAMBEN, 2004, p. 111)

Diante disso, a ambiguidade de sentido entre o legal e o ilegal nos leva a uma insuperável indistinção dessas realidades. Supor uma da lei, através da qual tudo se realize, é entender que o mundo jurídico abarca, de modo decisivo toda a vida dos indivíduos. Resta salientar que, dessa forma, a ligação da lei com a vida culmina na intransigência da regra em relação à vida, no momento em que surge a condição da vida nua. Em contrapartida, a predisposição à anomia se confirma no estado de exceção, isto é, na decisão do soberano em relação à vida; assim, é com a força-de-lei que, sem fundamento de lei, exerce um papel importante no que diz respeito ao seu efeito, ou seja, a exclusão da vida através de sua inclusão.

Nesta condição, o estado de exceção se apresenta no ponto em que a lei é excluída, suspensa, ao mesmo tempo em que é provocada a sua inclusão. No que tange ao ordenamento vigente, este por sua vez, será elidido em decorrência da nova articulação dentro do escopo

que vige. A dimensão política, nesse sentido, passa a adquirir grandes forças no sentido de se aproximar e se apropriar, através de sua suspensão da vida em sua totalidade. Assim, veremos mais à frente o estado de exceção e sua relação com a biopolítica, analisando quais as suas implicações, suas aproximações, em quais pontos se tocam, e acima de tudo, como é posta esta relação tendo como fundamento o autor do *homo sacer*.

### 3 BIOPODER E BIOPOLÍTICA

#### 3.1 A politização da vida e a governamentalidade

No capítulo anterior, a problemática abordada foi o estado de exceção na sua totalidade. No presente capítulo iremos explicitar a questão da biopolítica. Diante do problema da biopolítica, Agamben faz uso das categorias de *bíos e zoé*, resgatando-as da tradição aristotélica. Essas categorias, segundo Agamben, são inevitáveis para a compreensão da abordagem da biopolítica. Pode-se entender, segundo Agamben, que os gregos não detinham uma terminologia comum para designar o conceito de vida, com o qual lidamos hoje. Havia, porém, essa dualidade terminológica que colocava uma qualidade de vida em confronto com a outra. Isto quer dizer, que, para *bíos*, tem-se uma vida qualificada, pautada na determinação das práticas políticas dentro da própria *polis*, ou seja, uma vida reservada apenas à convivência dos cidadãos, no que tange à uma vida qualificada. A condição de *bíos* se caracteriza, assim, como uma vida voltada para a própria política.

Por outro lado, o termo *zoé* afirma uma dimensão da vida levada pelas simples condição biológica do ser humano. A primeira (*bíos*) é uma vida qualificada, baseada na autonomia política, segundo os gregos, no sentido de estar acima das condições biológicas, tal como na vida caracterizada como *zoé*, ou seja, numa vida baseada apenas na condição biológica do ser. A diferença entre ambas, é que em *bíos* há uma qualidade política, enquanto tal; já na segunda, *zoé*, há somente uma manifestação do próprio corpo quanto às suas necessidades biológicas; isto é, *bíos* é a vida política, e *zoé* é a vida biológica. Esta peculiaridade da vida enquanto *zoé* acentua no ser humano a sua definição como um ser meramente biológico, que vive tal como outros animais. Assim,

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo. (AGAMBEN, 2002a, p. 09)

Esta concepção de vida que se desenvolve na dualidade entre *bíos e zoé* passa a fazer parte da fundamentação da própria biopolítica. Ora, quando se trata de afirmar uma vida qualificada, em detrimento de outra, abre-se uma fenda entre o que se concebe como mera vida, e uma vida repleta de significados. Neste caso, como diz Agamben (2002a, p. 10): “A simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *polis*, propriamente dita e resta firmemente confinada como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos*.” O que se apresenta é

uma vida caracterizada pela condição de ser vivente fora do contexto político articulado no mundo dos homens livres, voltados para a prática política. Esta *exceptio* da *bíos* reduz *zoé* a uma vida politicamente desqualificada em termos políticos, pois a remete apenas ao que está vinculado ao desejo enquanto parte de um corpo biológico.

Para Agamben (2002a), estes termos clássicos, trazidos para o mundo contemporâneo, a partir de leituras realizadas de autores como Foucault e Arendt, viu-se que a política hodierna se embasa na prioridade da *zoé* em detrimento da *bíos*. Isto é, a indeterminação da *zoé* se coloca como uma regra na política contemporânea no sentido de conceber somente a vida biológica dos cidadãos. Esta verificação traz à tona a efetividade da biopolítica na política hodierna.

É com Foucault que Agamben traça uma análise sobre a biopolítica, no sentido de afirmá-la como parte de um sistema que insere *zoé* no campo político, para que possa inaugurar um espaço no qual a vida dos homens seja administrada pela própria política. Com este fato, Agamben (2002a, p.12) apresenta, em linhas gerais, seguindo o pensamento de Foucault, a forma como acontece uma apropriação da vida dos indivíduos pela política, sendo principalmente, uma tomada de posição frente a uma nova concepção de poder, na qual este não se afirma mais numa dimensão tradicional e onipresente, todavia se alastra na sociedade atravessando os indivíduos com suas técnicas.<sup>14</sup>

Em Foucault, podemos enxergar uma posição sobre a origem e a aplicabilidade dessa política voltada ao controle do corpo, no que se refere à vida dos indivíduos. É com o advento do liberalismo que nasce o conceito de biopolítica dentro do contexto de se ter não a tarefa de governar o próprio estado, mas doutra maneira, de se concentrar no caráter governamental da vida das pessoas. É a partir dessa gerência que a biopolítica se encontra intrinsecamente ligada à vida do indivíduo, ditando, dessa maneira, todas as regras a serem seguidas, todas as normas a serem tomadas como condição de sobrevivência.

---

<sup>14</sup> Acerca das técnicas de poder, Foucault observa as transformações ocorridas na história sobre a aplicação das tecnologias do eu, ou seja, na criação das subjetividades dentro das práticas das técnicas do poder, expondo uma característica peculiar da modernidade frente as técnicas presentes. “Em *Vigiar e Punir* o que eu quis mostrar foi como, a partir dos séculos XVII e XVIII, houve verdadeiramente um desbloqueio tecnológico da produtividade do poder. As monarquias da Época Clássica não só desenvolveram grandes aparelhos de Estado – exército, polícia, administração local – mas instauraram o que se poderia chamar uma nova "economia" do poder, isto é, procedimentos que permitem fazer circular os efeitos de poder de forma ao mesmo tempo contínua, ininterrupta, adaptada e "individualizada" em todo o corpo social. Estas novas técnicas são ao mesmo tempo muito mais eficazes e muito menos dispendiosas (menos caras economicamente, menos aleatórias em seu resultado, menos suscetíveis de escapatórias ou de resistências) do que as técnicas até então usadas e que repousavam sobre uma mistura de tolerâncias mais ou menos forçadas (desde o privilégio reconhecido até a criminalidade endêmica) e de cara ostentação (intervencões espetaculares e descontínuas do poder cuja forma mais violenta era o castigo "exemplar", pelo fato de ser excepcional).” Cf. Foucault, 1982, p. 8.

É preciso entender o corpo, nesse sentido, como uma coisa que seja manejável, ou melhor, manobrável, em que o poder se aplique de forma que tal corpo, agora *objetivado*, se torne algo de mais fácil manejo. Nesse aspecto o entendimento do corpo como algo que possa ser reificado é visto a partir da aplicação da biopolítica, tendo como o resultado um corpo capaz de responder às suas finalidades últimas. Ei-la:

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos - tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: anátomo-política do corpo humano. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma bio-política da população. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação durante a época clássica, desta grande tecnologia de duas faces -anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida - caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo. (FOUCAULT, 1988, p. 131)

Como nos elucidou o trecho acima, tal política tornou-se agora a regra, tendo como principal condição a apropriação da vida, partindo de um pressuposto de controle e dominação sobre o corpo do indivíduo, através de mecanismos de força, transformando a vida e, sobretudo, o próprio corpo numa máquina capaz de ser manobrada e controlada. No entanto, essa primeira espécie de controle, é mister que se faça presente apenas o próprio corpo como dimensão anátomo-política, fundada na sua docilidade e, acima de tudo, na sua utilidade. Uma política que se baseia no adestramento dos corpos para uma homogeneidade das ações, dos atos como uma característica de um poder controlador que se instalou na vida dos viventes, conduz todo comportamento a partir de uma previsibilidade de todas as manifestações dos indivíduos, pois o homem é um corpo, um ser biológico.

Outra característica apresentada por Foucault é a necessidade de conceber o corpo não como um mecanismo, todavia, um corpo dentro dos processos biológicos, como a reprodução, a proliferação, a mortalidade, a sanidade, enfim, os dois princípios aqui apresentados foram criados a fim de colocar uma organização da vida. Na concepção de Agamben, ainda com marcas expressivas da visão foucaultiana, a biopolítica é um evento que se faz presente de modo que seja tão sutil que não deixe nenhum resquício capaz de denunciar



tal forma de política. Dessa maneira, a questão biopolítica não marcou só e tão-somente um corte histórico sobre o seu nascimento, essa forma ainda está muito presente em nossa sociedade.

Para Agamben, pensar a biopolítica hoje, dentro de sua aplicabilidade, é reconhecer que os estados ocidentais fazem-na de maneira indelével, no entanto, como atenta o filósofo italiano, “somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma porção antes desconhecida como política totalitária” (AGAMBEN, 2002a, p. 126). Assim, Agamben busca entender a biopolítica como parte de um processo muito presente, trazendo à baila o fenômeno como uma realidade moderna.

A nossa política não conhece hoje outro valor (e conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito a decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais. (AGAMBEN, 2002a, p. 18)

Em razão deste procedimento, o que a política hodierna reconhece no espaço propriamente político, é somente a condição de vida, resumindo o debate em torno da política apenas ao campo biológico, isto é, a política como apropriação da vida dos indivíduos. Assim, a dualidade entre *bíos e zoé* se torna insuperável, no sentido de atribuir a aplicabilidade aos totalitarismos. Destarte, enquanto a vida nua se afirmar como centro da práxis política, as práticas da biopolítica se tornarão sempre atuais. No entanto, para Foucault (1988, p. 134) “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.”. Neste viés, a questão política se torna uma forma de controlar a própria vida dos viventes. O que está em jogo, agora, é como a vida se articula dentro desde novo mecanismo político. Da mesma forma segue Ruiz (2013, p. 15) “A modernidade capturou a vida natural como um elemento útil e produtivo, e fez da política a arte de governo da vida humana. Este é o escopo da política moderna que cada vez mais é uma biopolítica.” Esta inclinação para a vida enquanto vida nua estabelece uma relação intrínseca com elementos decisivos sobre as formas de controle da vida dos indivíduos. Ademais, a vida como lugar de exercício da biopolítica se afirma através das próprias condições que lhe são atribuídas, no sentido de fomentar, por meio da disciplina, comportamentos alheios aos indivíduos. Esse caráter da disciplina envolve uma nova concepção de poder, cuja função é fazer construir novos paradigmas de comportamentos e saberes em relação ao indivíduo. Como alerta Foucault (1982, p. 80) “O exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeito de poder.” Esta relação saber-poder engendra uma nova concepção de poder, isto é, um poder que passa a construir

sujeitos, que atua na construção da subjetividade dos sujeitos envolvidos no processo de poder. Nesse viés,

O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação "ideológica" da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a "disciplina". Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele "exclui", "reprime", "recalca", "censura", "abstrai", "mascara", "esconde". Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção. (FOUCAULT, 2004, p. 161)

Essa nova concepção de poder assenta-se na dimensão do biopoder, no sentido de fabricar subjetividades. Tomando por base o processo educativo, tem-se, aqui, um aceno primordial para fazer entender como e quando os mecanismos de poder atuam no âmbito da vida. Nesta óptica, o poder se afirma não desconstruindo o que o indivíduo é enquanto tal, mas o seu desempenho se confirma na determinação de seus engendramentos em relação aos sujeitos inseridos no contexto de poder.<sup>15</sup> Não se trata de qualquer poder, este se afirma enquanto biopoder, que fundamenta a própria biopolítica enquanto tal. Nesta esfera política, o que se enquadra na dimensão biopolítica, segundo Foucault, é um poder capaz de construir um novo corpo subjetivado de acordo com as práticas da biopolítica. Ora, é quando o poder se transforma em biopoder que a vida se torna o alvo de suas práticas. É nesse instante que a política se afirma enquanto política voltada para o dimensionamento da vida dos viventes, isto é, com suas medidas, com suas estatísticas, com suas práticas médicas, enfim, quando a vida é centralizada no campo da política.

Mas nunca a disciplina foi tão importante, tão valorizada quanto a partir do momento em que se procurou gerir a população. E gerir a população não queria dizer simplesmente gerir a massa coletiva dos fenômenos ou geri-los somente ao nível de seus resultados globais. Gerir a população significa geri-la em profundidade, minuciosamente, no detalhe. (FOUCAULT, 2004, p. 171)

Ora, nestes termos, a política se apresenta em prol de uma manifestação previsível das ações dos indivíduos na sociedade. Isto justifica, então, a tese de que é a partir da gerência da população que os atos e ações são moldados e sempre previstos. O que sustenta a forma

---

<sup>15</sup> Nessa condição, a figura do poder enquanto poder que abrange toda a realidade se configura numa aplicação que transforma a vida dos indivíduos tendo como parte indissociável do próprio poder enquanto forma e objeto a ser apropriado. Por isso, para Foucault a transformação do um poder em um poder que busca uma resposta mais eficaz do ponto de vista da sua efetividade direta na vida dos indivíduos, é essencial para a prática da biopolítica. Ainda mais, esta nova concepção se afasta daquela cujo soberano se faz presente na intermediação e aplicação deste poder. "Em outras palavras, a relação de soberania, quer no sentido amplo quer no restrito, recobria a totalidade do corpo social. Com efeito, o modo como o poder era exercido podia ser transcrito, ao menos no essencial, nos termos da relação soberano-súdito. Mas, nos séculos XVII e XVIII, ocorre um fenômeno importante: o aparecimento, ou melhor, a invenção de uma nova mecânica de poder, com procedimentos específicos, instrumentos totalmente novos e aparelhos bastante diferentes, o que é absolutamente incompatível com as relações de soberania." Cf. Foucault, 1982, p 105.

como esta política atual é, necessariamente, a sua forma velada, indelével, que atua em cada detalhe do corpo social.

Numa outra abordagem, seguida de uma fundamentação arendtiana, Agamben reconhece o valor da obra da filósofa, no que tange à elaboração de um estudo voltado para as práticas biopolíticas dentro de um contexto dos campos de concentração. Como registra Agamben, Arendt enfrenta como ninguém os vieses da biopolítica nas experiências dos campos de concentração. Nesta ideia, é possível perceber que, para Arendt, há uma relação entre totalitarismo e condição de vida no campo. (AGAMBEN, 2002a, p. 126). É no campo que a vida se transforma numa mera vida desqualificada, isto é, o homem é reduzido a um simples animal vivente. Esta assertiva ressalta o caráter biopolítico do campo no sentido de levar às últimas consequências a vida do homem enquanto ser biológico. Com afirma Aguiar

Não existe totalitarismo sem campo de concentração. O campo é a certeza de que o objetivo final pode ser alcançado: a sistematização e a fabricação da espécie humana com uma mesma identidade. Almeja-se a eliminação, em condições cientificamente controladas, da diversidade humana e da espontaneidade de conduta. O campo significa que os governos totalitários alimentam-se do extermínio dos humanos. Sempre vai existir um setor da população a ser sacrificado em nome do controle total, pois o processo de expansão da dominação não tem limite. O campo não é sinal de punição, banimento ou escravidão. Essas experiências realizavam-se no contraponto do mundo comum, ou seja, de alguma forma, mantinham-se dentro do raio da visibilidade e da proteção dos seus semelhantes. No campo, as massas humanas são tratadas como se já não existissem e fossem meros cadáveres vivos. (AGUIAR, 2012, p.150)

Nestas condições, o campo é visto como uma solução final para uma prática biopolítica. É nele e através dele que a vida se reflete na dimensão meramente biológica, isto é, os homens que nele se encontram são máquinas fabricadas, montadas e com uma mesma referência. O que é humano está fora do campo, e o que resta do homem no campo é apenas uma mera vida de ser vivente. O campo, nessas condições, externa a própria dimensão política dos regimes totalitários. Enquanto os homens eram transformados em meros *seres amorfos*, sem nenhuma relação com o humano, o espectro da morte era a única maneira visível de existência, ou seja, todos eram transfigurados em seus próprios cadáveres. Nesta dimensão catastrófica do ser humano diante do campo, para Arendt (2013, p. 385), “a experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não natural, isto é, um homem.”

O que está em questão na política do mundo moderno é a inserção da vida no centro da política enquanto tal. No entanto, o que Agamben ressalta é que, diante dessa relação o que

sobra é uma indiscernibilidade entre a vida e a política, entre o jurídico e o político. Nesta relação se faz construir uma zona de indeterminação na qual não se sabe onde se define nem a vida nem a política. Neste limiar ascende-se a vida nua enquanto mera vida, desqualificada politicamente e conduzida pelas práticas biopolíticas.

Mas, para Agamben, quem primeiro caracterizou o termo como politização a vida como caráter fundamental dos estados totalitários foi Löwith, pois a partir dele é possível constatar a estreita relação entre democracia e totalitarismo. Diante disso, pode-se considerar que nesta relação entre democracia e totalitarismo se fundamenta o instrumento da democracia de massa e inaugura uma contiguidade com o totalitarismo.

O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. (AGAMBEN, 2002a, p. 127)

É precisamente no instante em que acontece a preponderância da vida relativa ao privado, ou seja, quando a política se instala na vida comum dos indivíduos, e de suas próprias liberdades, esta se torna objeto das práticas políticas do soberano dentro do totalitarismo. A decisão se fundamenta nessa condição da vida biológica, que faz parte da dimensão política vigente, a saber, a biopolítica. E é por este viés que as próprias democracias parlamentaristas garantem a efetivação do totalitarismo. Dessa forma, a garantia da instauração de práticas voltadas para o controle da própria vida seria inevitável, pois o objetivo de saber qual a maneira mais eficiente para manter no campo da biopolítica a vida dos seres viventes. Assim, o fato de a vida se transformar nesse centro da política enquanto tal, as democracias inevitavelmente tendem a se converterem em estados totalitários. Esta realidade se afirma tendo como base a indistinção entre democracia e totalitarismo, entre o que é público e privado. Segue Agamben:

Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais 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. (AGAMBEN, 2002a, p. 128)

As práticas biopolíticas do Estado moderno, como assinala Agamben, já não se

confirmam na distinção entre a vida e a morte a respeito da decisão sobre esta última; assim, a biopolítica se afirmaria como tanatopolítica, isto é, a política da morte, esta que faz morrer ou viver. E mesmo assim, não se confirmaria mais no parâmetro crucial para a diferença entre a vida e morte, mas tem em si uma abrangência na vida dos indivíduos em sociedade. E é nessa nova configuração que o soberano se insere, numa relação indistinta entre os campos mais comuns da vida social, como a medicina, a ciência, a perícia etc. Assim, a biopolítica se caracteriza através de seu alcance na vida das pessoas, a partir desses matizes na esfera do conhecimento, do saber, das práticas relacionadas com a ciência.<sup>16</sup> Nesse sentido, como adverte o filósofo italiano, o seu trabalho procura:

[...] mostrar que alguns eventos fundamentais da história política da modernidade (como as declarações dos direitos) e outros que parecem antes representar uma incompreensível intrusão de princípios biológico-científicos na ordem política (como a eugénica nacional-socialista, com a sua eliminação da "vida indigna de ser vivida", ou o debate atual sobre a determinação normativa dos critérios da morte), adquirem seu verdadeiro sentido apenas quando são restituídos ao comum contexto biopolítico (ou tanatopolítico) (AGAMBEN, 2002a, p. 128)

No entanto, para Agamben (2002b, p.129), o primeiro registro acerca da vida nua confirma-se a partir de uma deliberação sob a égide da democracia moderna, cuja inscrição se conhece como *habeas corpus*, ou seja, a implicação da lei diretamente no corpo do indivíduo. Esta emblemática forma de garantir os direitos sobre o corpo do vivente adquire, em sua essência, uma efetivação da lei através de um viés biopolítico, transformando a vida em mera vida nua. Esta insígnia do *habeas corpus*, datada de 1679, reconhece seu dispositivo na lei para salvaguardar a presença física do indivíduo enquanto corpo. Diz Agamben:

Seja qual for a origem da fórmula, que é encontrada já no século XIII para assegurar a presença física de uma pessoa diante de uma [...] corte de justiça, é singular que em seu centro não esteja nem o velho sujeito das relações e das liberdades feudais, nem o futuro *citoyen*, mas o puro e simples *corpus*. (AGAMBEN, 2002a, p. 129)

Com isso, Agamben entende que o que está em evidência é realização de um novo sujeito da política, isto é, de uma criatura que se destaca justa e meramente com o seu corpo. Assim, o *corpus* se constitui como uma força que impulsiona a política para o seu controle. Destarte, é com este evento que a democracia moderna se apresenta a fim de mostrar e

---

<sup>16</sup> É o que se afirma na filosofia foucaultiana no que tange à primazia do saber e conhecimento sobre os reflexos humanos quando são compelidos aos 'jogos de verdades'. Isto se trata de um procedimento também biopolítico no que diz respeito às práticas de verdades, de discursos sempre voltados a manipulação e codificação de comportamentos. É possível verificar essa demanda a partir da transformação do poder disciplinador para o poder controlador, externado na filosofia de Foucault quando ele nos remete a uma nova configuração do poder. "Quer dizer que pode haver um "saber" do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las: esse saber e esse controle constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo." Cf. Foucault, 2004, p. 25.

reivindicar este próprio corpo. Com este dispositivo, Foucault (2004, p. 16) afirma que: “Paradoxalmente, a Inglaterra foi um dos países mais reacionários ao cancelamento dos suplícios: talvez por causa da função de modelo que a instituição do júri, o processo público e o respeito ao habeas-corporum haviam dado a sua justiça criminal.” É certo, nesse sentido, que o *habeas-corporum* adquire então uma primazia, em detrimento às práticas de tortura em relação aos condenados no sec. XIX. Ora, superando o suplício para se respeitar a presença do corpo diante do júri, fica notório tal intento no que concerne ao aspecto biopolítico do próprio poder. Trazer o corpo à exposição significa que a vida que está em evidência é a vida nua, a única forma de se fazer presente diante da lei.

O que emerge à luz, das solitárias, para ser exposto *apud Westminster*, é, mais uma vez, o corpo do *homo sacer*, é mais uma vez uma vida nua. Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, com um curioso oxímoro, como o novo sujeito soberano (*subiectus superaneus*, isto é, aquilo que está embaixo e, simultaneamente, mais ao alto) pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua. (AGAMBEN, 2002a, p. 130)

Diante desse fato, a vida nua se apresenta como um fundamento para a manutenção da democracia moderna, desvelando sua real contradição. Ora, tal democracia rompe a barreira do corpo e atua sobre todos os indivíduos, e isto por sua vez se firma como um processo conflitante da própria política. Destarte, esta é uma característica crucial da biopolítica, pois a partir dela se realiza uma condição paradoxal, no sentido de o corpo ser o objetivo em si mesmo da política, o que caracteriza a definição de *vida nua*. Nestas proporções, a política invade a vida do homem na intenção de provocar nela uma ruptura com o que é uma vida qualificada nos termos da *bíos*. Assim, enquanto a vida adquire essa dimensão central do espaço de realização da biopolítica, o homem se resume a um simples ser vivente em sua natureza.

Por essa razão, Agamben (2002a, p. 131) diz que o *corpus* também ocupa um lugar de representação, não menos importante dentro da filosofia política moderna. Nela, toda a fundamentação contratual que assegura a vigência das liberdades individuais, a propriedade, e outrossim, manutenção da vida enquanto *corpus*, afirma-se também na vida nua.<sup>17</sup> A partir disso, Agamben (2002a), busca nas palavras de Hobbes a forma de observar o fato de o corpo ser o centro desse debate acerca da política enquanto contrato social. No mais, na política de

<sup>17</sup> “A grande metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do ocidente.” Cf. Agamben, 2002a, p. 131.

Hobbes, o que está em xeque é a ideia persistente da morte dos viventes. É através dessa realidade fática, finita e real, que todos convergem peremptoriamente para a sua manutenção dos seres que vivem na cidade. Com isso, o medo se alicerça na dimensão de organizar a vida em um comum processo de uma sociedade contratual. Nesse caso, explica Hobbes:

A causa do medo recíproco consiste, em parte, na igualdade natural dos homens, em parte na sua mútua vontade de se ferirem - do que decorre que nem podemos esperar dos outros, nem prometer a nós mesmos, a menor segurança. Pois, se examinarmos homens já adultos, e considerarmos como é frágil a moldura de nosso corpo humano (que, perecendo, faz também perecer toda a nossa força, vigor e mesmo sabedoria), e como é fácil até o mais fraco dos homens matar o mais forte, não há razão para que qualquer homem, confiando em sua própria força, deva se conceber feito por natureza superior a outrem. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais um contra o outro; e aqueles que podem fazer as coisas maiores (a saber: matar) podem fazer coisas iguais (HOBBS, 1998, p.28)

Ora, mesmo para o homem mais fraco é possível aniquilar ou excluir o mais forte, por isso, não há como superar ou se ver superior a outrem, ao passo que todos, sem distinção, pode também fazer coisas iguais. Dessa maneira, todos são iguais porque tudo está ao alcance de todos. Mesmo assim, há aqueles se comparam aos demais quando da possibilidade de matar, podem se considerar iguais entre si. Por esta maneira, a política hobbesiana se fundamenta na própria matabilidade do corpo. Como afirma Agamben (2002a) Tudo converge para a anulação do outro, por esta maneira é preciso erigir algo que possa garantir a preservação de todos. Diante disso, pode-se considerar, segundo Agamben (2002a), que é em Hobbes que os corpos adquirem uma centralidade no novo espaço político ocidental.

### **3.1.2 A governamentalidade como governo da vida e dos corpos**

No que tange à problemática da governamentalidade, aspecto importante dentro da biopolítica agambeniana, numa perspectiva de Michel Foucault, é mister pensar na sua proposta para fundamentar a biopolítica, a partir dos conceitos de economia, mercado, teologia, capitalismo, enfim. De acordo com as definições agambenianas acerca da dessa nova concepção de prática de governo, a qual pode ser denominada de biopolítica, é que a governamentalidade de fato trata-se de uma *arte* de governar. Partindo dessa acepção, é possível entender que as preocupações com a forma de governar têm na história diversos momentos distintos, mas que se afirmam numa única concepção do termo, ou seja, o de 'saber governar'. E para Foucault, o que está em voga nesse processo de governo, é, precisamente, a

maneira de se saber governar<sup>18</sup>, de como levar a cabo um governo eficiente através de suas técnicas. Dessa maneira, como explicita Foucault:

Certamente, na Idade Média ou na Antiguidade Greco-romana, sempre existiram tratados que se apresentavam como conselhos ao príncipe quanto ao modo de se comportar, de exercer o poder, de ser aceito e respeitado pelos súditos; conselhos para amar e obedecer a Deus, introduzir na cidade dos homens a lei de Deus, etc. Mas, a partir do século XVI até o final do século XVIII, vê-se desenvolver uma série considerável de tratados que se apresentam não mais como conselhos aos príncipes, nem ainda como ciência da política, mas como arte de governar. De modo geral, o problema do governo aparece no século XVI com relação a questões bastante diferentes e sob múltiplos aspectos: problema do governo de si mesmo – reatualizado, por exemplo, pelo retorno ao estoicismo no século XVI; problema do governo das almas e das condutas, tema da pastoral católica e protestante; problema do governo das crianças, problemática central da pedagogia, que aparece e se desenvolve no século XVI; enfim, problema do governo dos Estados pelos príncipes. Como governar, como ser governado, como fazer para ser o melhor governante possível, etc. (FOUCAULT, 1982, p. 163)

O que fica evidente nessa passagem é que a prática de governo estivera, em sua essência, voltada para as questões prementes a quem estava exercendo o poder. Nota-se, assim, a importância de como se comportar diante de um poder, de como se apresenta o poder na sua efetivação, ou mesmo como ser visto pelos seus súditos. Com isso, é inevitável a referência ao príncipe como aquele que detém o poder e, através deste, se perpetua na condição de soberano, tendo como base a própria *arte* de governar. Essa ideia perpassa toda a trajetória da política desde a Idade Média até os dias atuais. Assim, seguindo Foucault (1982, p. 164), a governamentalidade é entendida como “o problema de como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo, com que método, etc. Problemática geral do governo em geral.” Por outro lado, esta arte de governar também deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família – ao nível da gestão de um Estado? (FOUCAULT, 1982, p. 165). Dessa forma, o governo passa a gerir a vida das próprias pessoas, criando, assim, um novo paradigma de governo, um governo que está voltado para a vida direta dos viventes. Assim, as práticas dos governos passam a atuar diretamente nos corpos, transformando a vida privada dos indivíduos em questões públicas geridas pelo próprio estado. Isto se caracteriza, em linhas gerais, na aplicação do biopoder enquanto forma

---

<sup>18</sup> Para Gadelha (2013), “a arte de governar o Estado proposta por Maquiavel caracteriza-se pelo imperativo de manter, reforçar e proteger o principado, “entendido não como o conjunto constituído pelos súditos e o território, o principado objetivo, mas como relação do príncipe com o que ele possui, com o território que ele herdou ou adquiriu e com os súditos”. Daí o motivo de o príncipe dever estar permanentemente atento ao que se passa, demarcando os perigos e desenvolvendo a habilidade de manipular astutamente as relações de forças.” Cf. Gadelha, 2013, p. 88.



de domesticação, de controle da vida privada. A “vida nua”, assim, torna-se como afirmamos antes, a centralidade do governo nessa perspectiva de poder. O espaço doméstico se transforma no alvo inevitável para o paradigma que se inaugura, deixando evidente uma condição de vida alcançada pela biopolítica. Assim, para Foucault (2008a, p. 258), o que se encontra no campo das relações que envolvem o poder é a governamentalidade, isto é, a maneira como se conduz a conduta dos homens. Dessa relação, vem a possibilidade de conduzir a vida dos homens através das políticas voltadas para a gestão, ou seja, o governo do próprio corpo social.

Assim, é basicamente no curso que realizou entre os anos de 1977 e 1978 no *Collège de France*, intitulado, *Segurança, Território e População (2008b)*, que Foucault se dedica a esta problemática no que tange à segurança. Para Agamben (2011, p.125), o exame foucaultiano se faz na intencionalidade de uma genealogia da governamentalidade, buscando seus motivos intrínsecos, que não fizeram cumprir sua realização. O que fica evidente, para Agamben (2011, p. 125), neste contexto da segurança abordado pelo filósofo francês, é a articulação dessas distintas realidades, a saber, o sistema legal, enquanto força do estado soberano, a quem se deve obedecer seguindo regras prontas diante do proibido e do permitido, em consequência, o estabelecimento das penas, os mecanismos disciplinares, os quais têm toda uma tecnologia disciplinar, ao mesmo tempo em que expõe, da mesma forma, as técnicas policiais, médicas, como instrumentos de dar forma ao corpo social dos indivíduos, e não menos importante, a problemática dos dispositivos de segurança, os quais estão inseridos no estado contemporâneo sobre a pretensão de se considerar o “governo dos homens” inserido no paradigma da segurança das populações. Assim, segue Agamben (2011, p. 125) “Foucault tem o cuidado de precisar que essas três modalidades não se sucedem cronologicamente nem se excluem reciprocamente, mas convivem, articulam-se entre si, de tal maneira, porém, que uma delas constitui a cada momento a tecnologia política dominante.” É por este viés que a governamentalidade se torna um objeto de efetivo na sua realização. Da mesma forma, elucida Azevedo:

Como prática contemporânea de governo, o sistema de segurança (portanto, em minha hipótese, também o estado de exceção tornado regra) não elimina os mecanismos jurídico-penais e biopolítico-disciplinares, pois, em sua pesquisa, Agamben concebe justamente que o poder soberano e o biopoder são inseparáveis, de modo que a vida nua (substância política) é desde sempre aquilo sobre o qual a soberania se exerce. (AZEVEDO, 2013, p. 115)

Destarte, a ideia, segundo Azevedo, é salientar que mesmo atuando em espaços distintos, o governo tende a se afirmar em práticas de segurança e, também, noutros mecanismos, como os jurídicos e disciplinares. Nesse processo, torna-se inevitável o

aparecimento da vida nua como interseção entre soberania e biopolítica. Assim, é sobre este aspecto da vida nua que a soberania exerce a sua força. Como segue Azevedo (2013, p. 115), “o poder soberano é sempre um poder sobre a vida, soberania e biopolítica se constituem essencialmente num só, então é possível pensar igualmente que se identificam conceitualmente o sistema de segurança e o momento histórico em que o estado de exceção se torna paradigmático.” Assim, na mesma direção em que aponta um cuidado com a segurança, inserem-se as práticas voltadas de poder na esfera da biopolítica. Esse discurso se justifica, dessa forma, através da inter-relação entre os conceitos que embasam a biopolítica, no sentido de promover uma política da segurança.

Dentro dessa genealogia, Foucault mira o problema das práticas de governo no pastorado cristão como forma de “governo das almas”. Nesta condição, Foucault identifica o poder pastoral não como uma política, uma pedagogia ou uma forma de convencer através do discurso. Esta consideração válida, para Foucault, traz à baila a discussão da governamentalidade. Ei-la:

[...] esse pastorado, esse poder pastoral não pode ser assimilado ou confundido com os procedimentos utilizados para submeter os homens a uma lei ou a um soberano. Tão pouco pode ser assimilado aos métodos empregados para formar as crianças, os adolescentes e os jovens. Tampouco pode ser assimilado às receitas que são utilizadas para convencer os homens, persuadi-los, arrastá-los mais ou menos contra a vontade deles. Em suma, o pastorado não coincide nem com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens, e é por aí, creio, que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário dessa governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado moderno. (FOUCAULT, 2008b, p. 219)

Neste viés, a governamentalidade atua sobre a vida dos homens, transformando-a em um corpo biopolítico. Assim, Foucault afirma ser o pastorado uma espécie de modelo de poder da Igreja até o séc. XVIII, e se torna uma referência para a política moderna. Dessa forma, Agamben (2011, p. 74) afirma que “Uma das características essenciais do pastorado é o fato de se referir tanto aos indivíduos quanto à totalidade, cuidar dos homens *omnes et singulatim* [todos e singularmente.]” E na mesma direção, a política moderna se faz a partir das categorias individualizante e totalizante ao mesmo tempo. Com isso, a política se apresenta como forma de abarcar tanto a vida particular do indivíduo quanto a vida coletiva, isto é, toda realidade que diz respeito aos homens está ao alcance da política enquanto tal. Por outro lado, o pastorado está voltado também para uma economia, isto é, às coisas e às riquezas, como na vida individual dos homens em seus ambientes familiares. Esta ideia do *oikos* como objeto da economia reafirma o caráter essencial da política governamental, no sentido de se afirmar tal paradigma biopolítico como uma racionalidade administrativa da

vida dos homens. Assim, para Agamben (2011, p. 75), “pastorado eclesiástico e governo político situam-se ambos no interior de um paradigma essencialmente econômico.”

Para concluir, gostaria de dizer o seguinte. O que pretendo fazer nestes próximos anos é uma história da *governamentalidade*. E com esta palavra quero dizer três coisas: 1- o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança. 2 - a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo sobre todos os outros - soberania, disciplina, etc. - e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes. 3 - resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado. (FOUCAULT, 1982, p.171)

Dessa maneira, a governamentalidade busca abarcar a *administrabilidade* dos corpos dos homens através da própria política. Os aspectos essenciais, tais como controle, segurança e vigilância, estão evidenciados a partir de procedimentos técnicos embasados em conhecimentos empíricos com eventos voltados a elaboração de planos estatísticos. Esta concepção de poder se alastra na política como força motriz para a aplicação de normas de controle, com instrumentos técnicos que garantem a segurança, através de seus vários dispositivos. No entanto, há que se afirmar também que o governo, enquanto esfera de poder se tornou no âmbito político uma condição de poder muito presente, que por sua vez, é também propagador de força e de saberes. Diante disso, o que restou desse processo foi uma transformação desde a Idade Média de um Estado administrativo para uma realidade governamentalizada.

Diante disso, é possível entender diversos desdobramentos em relação ao paradigma da governamentalidade que se afirma a partir das práticas de gestão da vida dos homens. Neste caso, segundo Nascimento (2012, p.399) “O estado de exceção, no qual estão suspensos dispositivos legais e direitos, não é somente uma técnica de governo cada vez mais usada; ele é o paradigma da governamentalidade contemporânea.” Um dos aspectos fundamentais hodiernamente é a condição do estado de exceção como sendo um paradigma da exceção generalizada.

### **3.1.3- As formas-de-vida e a *vida nua***

Diante do fato da governamentalidade se apropriar da vida dos homens enquanto objeto a ser conduzido a partir das técnicas de controle, de apropriação da vida, vem-nos a

noção de forma de vida e, conseqüentemente, o conceito que vem à baila é a vida nua enquanto manifestação última dessa forma de governo. A forma, nesse sentido, adquire uma característica de moldagem no que tange à própria vida.<sup>19</sup> Nesse caso, o tema da vida é uma constante na filosofia do séc. XX e mais ainda no séc. XXI, isto porque toda o problema político, como vimos, se assenta na relação com o próprio conceito de vida, este que, por sua vez, passa a ter várias e sérias imbricações no cerne da filosofia contemporânea. Diz Agamben,

Para empreender uma pesquisa genealógica sobre o conceito de ‘vida’ em nossa cultura, uma das primeiras e mais instrutivas observações é que isso não vem mais definido como tal. O que resta assim indeterminado vem, entretanto, de tempos em tempos articulado e dividido por meio de uma série de cortes e de oposições que investem de uma função estratégica decisiva em âmbitos aparentemente afastados como a filosofia, a teologia, a política, e, apenas mais tarde, a medicina e a biologia. Tudo acontece como se, em nossa cultura, a vida fosse *algo que não pode ser definido, mas que exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido*. (AGAMBEN, 2013b, p. 29)

Nesta perspectiva, o conceito de vida é inserido numa nebulosa definição, pois com o advento da nossa própria cultura, tal conceito ficou difícil de ser definido enquanto vida. Ora, diante da perspectiva da biopolítica, a vida se iguala a uma zona indeterminada dentro do conceito da exceção, ou seja, não se pode apontar onde ela mesma se encontra. Por este motivo, a vida se articula a partir de momentos históricos, sempre se relacionando com diversas áreas do conhecimento. Assim, a vida, vista a partir da nossa cultura atual, se transforma, inevitavelmente, numa realidade indefinível, isto é, não se pode identificá-la como uma vida articulada na perspectiva de uma vida qualificada politicamente. Esse é o limar em que a vida se enquadra como uma espécie de conceito que dele nada se exprime ou que não se pode definir enquanto tal. No entanto, o que resta dessa definição de vida é a sua condição última de ser sempre articulada e dividida em relação aos cortes históricos. Como afirma Agamben:

É importante observar que Aristóteles não define de modo algum o que seja a vida; ele se restringe a decompô-la graças ao isolamento da função nutritiva, para em seguida reelaborá-la com uma série de potências ou faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação, pensamento). Vemos em ação aqui o princípio do fundamento que constitui o dispositivo estratégico por excelência do pensamento de Aristóteles, que consiste em reformular toda a pergunta “sobre o que é” em uma pergunta em torno “através de que (*dia tí*) algo pertence a algo diferente”? Perguntar por que certo ser é chamado vivo significa procurar o fundamento através do qual o viver

<sup>19</sup> “Em sua acepção mais comum, forma designa o molde sobre o qual se coloca alguma substância fluida que, conseqüentemente, tem seu feitio configurado tal e qual. A forma aplicada à vida designa aspectos que compõe uma rotina que chega a definir a própria vida. A vida pode adquirir assim uma forma de vida.” Cf. Arruda, Daniel, 2012, p. 208.

pertence a este ser. Acontece, pois, que entre os vários modos em que se diz o viver, um deva se separar dos outros e ir até o fundo, para se tornar o princípio através do qual a vida pode ser atribuída a um certo ser. Em outros termos, o que foi separado e dividido (neste caso, a vida nutritiva) é precisamente o que permite construir – em uma espécie de *divide et impera* – a unidade da vida como combinação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais. . (AGAMBEN, 2013b, p. 30-31)

A vida, em linhas gerais, está voltada para a sua função nutritiva, esta que pode ser entendida, seguindo o raciocínio de Aristóteles, apenas ao seu aspecto biológico, isto é, à pura vida nua, sem que outras características permaneçam no âmbito das relações entre outros indivíduos no campo político. Dessa forma, quando o filósofo realiza uma pergunta filosófica acerca da natureza de alguma coisa, ele mesmo tende a excluir as outras coisas por definição, ou por uma negação, isto é, quando se define uma coisa, nega-se outra por definição daquela. Por isso, entre várias manifestações da vida, enquanto *viver*, há algo que deve ser colocado em parêntese para que a vida seja atribuída a um determinado ser. Esta definição parte necessariamente do pressuposto de existir uma vida que esteja relacionada com outros indivíduos. A vida nutritiva pertence a uma categoria de seres que se encontram aquém de qualquer esfera de uma vida qualificada na esfera política.

Pode-se notar, então, uma relação desta vida nutritiva com as implicações da biopolítica agambeniana em sua gênese, buscando um contato com as implicações da vida nua. A vida nutritiva diz respeito apenas ao animal, enquanto ser que se nutre para, tão-somente, manter seu corpo em atividade, tal qual como os animais. Dessa forma, é possível ver, outrossim, em Arendt, esta concepção de vida nutritiva.

Por outro lado, Agamben (2013b, p. 31) reafirma que o isolamento da vida nutritiva constitui um evento de toda maneira fundamental para a ciência ocidental. Isto porque, para Agamben, a diferenciação dada por Xavier Bichat acerca da vida e da morte, diz respeito sobre a vida animal, isto é, quando esta se relaciona com o mundo exterior; e por outro aspecto, a vida orgânica, esta por sua vez, que se afirma como uma sucessão habitual de assimilação e excreções é a vida propriamente de um ser vivo.<sup>20</sup> Pode-se perceber, de acordo com esta abordagem, que em cada ser vivo coabitam duas realidades animais. Ora, são os animais que se enquadram no conceito orgânico, e também os *l'animal vivant ou-dehors*, ou seja, os animais que vivem em contato com o mundo externo. Diz Agamben (2013b, p.32), “No homem, esses dois animais coabitam, mas não coincidem: a vida orgânica do animal-dentro começa no feto antes da vida propriamente animal e no envelhecimento e na agonia, sobrevive à morte do animal de fora.” Esta dualidade se configura no limiar entre o corpo

---

<sup>20</sup> Esta passagem constata o trabalho de Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur La vie et La mort*.

orgânico e o corpo político, e que vai se transformar no paradigma essencial da política moderna. É a vida biológica que será posta em evidência, no sentido de transferi-la para um patamar governamentalizado dentro das possibilidades da própria biopolítica. Nessa dimensão, a vida nua, alcança seu lugar como a mera vida. Dessa mesma forma, as condições que envolvem a certeza da morte de um indivíduo e seus critérios levantados na prática pericial, está latente uma ideia ulterior da vida nua enquanto tal.

Em capítulo do *Homo sacer I* (2002a), *Politizar a Morte*, Agamben aborda esta questão a partir da nova dimensão da morte dentro do âmbito da política. O enfrentamento, aqui, faz-se através da concepção do conceito de coma<sup>21</sup>, pois de acordo com estudos recentes, como evidencia Agamben, traz à tona os neurofisiólogos franceses, P. Mollaret e M. Goulon, que publicaram um estudo sobre o *coma dépassé* que, por sua vez, significava além-coma, isto é, no qual haveria a cessação, *in toto*, das funções da vida em relação com o mundo exterior, e nem sequer haveria mais uma atividade meramente orgânica por parte do corpo comatoso.

A formulação propositadamente paradoxal (um estágio da vida além da cessação de todas as funções vitais) sugere que o além-coma era o fruto integral (a *rançon*, como o definem os autores, com o termo que indica o resgate ou o preço exorbitante pago por alguma coisa) das novas técnicas de reanimação (respiração artificial, circulação cardíaca mantida através de perfusão endovenosa de adrenalina, técnicas de controle da temperatura corpórea etc.) A sobrevivência do além-comatoso, de fato, cessava automaticamente logo que os tratamentos de reanimação eram interrompidos: à completa ausência de toda reação aos estímulos que caracterizava o coma profundo seguia-se então o imediato colapso cardiovascular e a cessação de todo movimento respiratório. Se, contudo, os tratamentos de reanimação eram mantidos, a sobrevivência podia prolongar-se enquanto o miocárdio, a esta altura independente de toda aferência nervosa, era ainda capaz de contrair-se com um ritmo e uma energia suficientes para assegurar a vascularização das outras vísceras (em geral, não mais que alguns dias). Mas se tratava verdadeiramente de uma "sobrevivência"? (AGAMBEN, 2002a, p.168)

Aqui não se trata de uma deferência em relação ao problema da morte diante de um indivíduo que se encerra numa realidade comatosa, vai além de uma constatação fisiológica acerca dos procedimentos elencados pelo autor; mais ainda, supera-se a dimensão da ciência médica enquanto instância primeira para certificar o que está morto e o que está vivo. É neste caso, uma inferência no campo da biopolítica, que se afirma dentro das possibilidades de atuação das ciências frente à apropriação da vida enquanto vida biológica.

Assim, os sérios questionamentos de Agamben nos fazem perceber que a realidade presente numa situação de *coma*, define-se um limiar, um paradoxo em face do qual não se

---

<sup>21</sup> Sobre o coma, há ainda as considerações do coma clássico, entendido como pela perda dos reflexos e habilidade, e também, o coma *carus*, que pode ser compreendido como a ausência da conservação da vida vegetativa. Cf. Agamben, 2002a, p. 167.

sabe, ou nunca se vai saber, onde se encerra a vida ou onde começa a morte. Pode-se, então, através de longos e caros processos de animação (no sentido de manter o corpo-máquina), exercendo suas funções orgânicas e a depender de aparelhos diversos e mais sofisticados possíveis no que tange à própria tecnologia, prolongar a vida de um indivíduo? Este processo ao que se chama comumente de distanásia, isto é, um artifício de prolongação da vida através de aparatos tecnológicos, fazendo apenas o corpo manter-se em sua condição vegetativa. E o que resta do homem diante disso? É possível atribuir a um vivente inserido nessas circunstâncias, diversas vezes, inumanas? Há de se reparar a natureza dessa condição, e diferenciar onde está o homem e onde se encontra o animal a partir dessa situação. No entanto, tais questões nos levam a crer que a permanência do sobrevivente dependente desses dispositivos é, de fato, algo que deve ser colocado não apenas no âmbito da medicina, mas acima de tudo, no campo da política.

Ora, outro aspecto a ser levado em discussão é a parte que toca no cerne da questão sobre o que deve certificar a morte. Nessa altura do debate, Agamben comenta que desde muito tempo, o diagnóstico era confiado ao médico e este examinava batimentos cardíacos e respiração. Esta prática já muito superada abria espaço para outro procedimento, que fazia crer, agora, que a morte seria vista como um processo de uma morte legal. Isto é, uma morte que pusesse fim ao limiar entre a vida, que pudesse superar os limites fronteiriços entre a morte e a vida, para, assim, constatar realmente a cessação da vida. Segue Agamben:

A zona obscura além do coma, que Mollaret e Goulon deixavam flutuar injulgada entre a vida e a morte, fornece agora precisamente o novo critério da morte ("o nosso primeiro objetivo" - inicia o *Harvard Report* - "é aquele de definir o coma irreversível como um novo critério de morte": *Harvard Report*, p. 85). Uma vez que testes médicos adequados tivessem constatado a morte do cérebro inteiro (não apenas do neocórtex, mas também do *brainstem*), o paciente deveria ser considerado morto, mesmo que, graças às técnicas de reanimação, continuasse a respirar. (AGAMBEN, 2002a, p. 169)

Outra problemática se assenta na condição do coma sobre a evidência de se ter a vida acabada, através da certeza de um coma irreversível como uma criteriologia aceita a partir do crivo da morte cerebral (*brain death*). Ademais, o paciente, mesmo com suas condições físico-orgânicas em funcionamento, através dos aparatos de reanimação, mesmo assim, o corpo já poderia ser considerado morto. Também há que se dizer a respeito das técnicas de transplantes de órgãos, tendência, que surge, outrossim, no mesmo contexto que os debates acerca da morte legal se acentuam. Assim, quem decide sobre a morte de um indivíduo está isento de uma culpa no que se refere a um crime. Isto é, depois da constatação da morte cerebral, na qual não há sequer nenhum resquício de manifestação vital no que se refere à

parte cerebral, seria, em última instância, a confirmação da morte.<sup>22</sup> Assim, conforme Agamben:

Segundo toda boa lógica, isto deveria implicar que, como a morte cardíaca cessou de fornecer um critério válido quando foram descobertas as tecnologias de reanimação e de transplante, assim também a morte cerebral cessaria de o ser, o dia em que viesse a acontecer, por hipótese, o primeiro transplante de cérebro. A morte torna-se, deste modo, um epifenômeno da tecnologia do transplante. (AGAMBEN, 2002a, p. 169)

Em todo caso, a vida agora se transformara num objeto manipulável no que diz respeito às tecnologias desenvolvidas tanto de reanimação como de transplante. A morte cerebral, adquire um *status* incontornável de exatidão da morte diante de evidências já refutadas até então. Assim, a morte é uma manifestação da própria retórica da tecnologia que concebe o transplante. Para Agamben (2002b, p.71), um corpo cuja realidade oscila entre a vida e a morte, pode ser colocado numa zona de indistinção, pois adquire um significado que se assemelha ao espaço de exceção dentro do qual está a vida nua. O fato é que a vida se dissipa e se afirma numa condição estranha a ela mesma, e isto se chama vida nua. Esta expropriação da vida transformada em vida biológica faz mister assumir esse caráter biopolítico, pois o que resta, depois de tudo, é apenas um espectro da vida humana. Assim, para Agamben (2002a, p. 171) o comatoso pode ser definido como um *intermédio* entre o que é o homem e o animal.

Retomando a questão dos gregos em relação ao conceito de vida, é certo que estes não tinham uma definição estanque para exprimir tal termo, da mesma forma que o concebemos hoje. Como foi dito, anteriormente, havia, dois sintagmas, a saber, *bíos e zoé*. A primeira, o viver qualificado, baseado na política, e a segunda, a mera vida biológica. No entanto como alerta Agamben, esta definição,

Nas línguas modernas, em oposição desaparece gradualmente do léxico (onde é conservada, como em *biologia e zoologia*, ela não indica mais nenhuma diferença substancial), um único termo – cuja opacidade cresce proporcionalmente à sacralização de seu referente – designa o nu pressuposto comum que é sempre possível isolar em cada uma das inúmeras formas de vida. (AGAMBEN, 2015a, p. 13)

O que o autor pretende estabelecer, nesse sentido, é a posição que o termo adquire na nova lexicografia, pois agora não há essa duplicidade entre *bíos e zoé*, mas a junção dessas

---

<sup>22</sup> Há um fato narrado sobre um homicídio em que o advogado inocenta seu cliente alegando que este não cometeu crime algum, pois o tiro que saiu da pistola do seu cliente não foi a causa da morte da vítima, e sim a remoção do seu coração que seria transplantado. Isto faz nascer uma série de dúvidas e questionamentos em relação às práticas da eutanásia e ou distanásia. Mas o fato é que mesmo em face de um problema como este, é preciso um estudo sério no campo da política para que se chegue a um denominador comum acerca de tais práticas. Cf. Agamben, 2002a, p.170.



duas, onde o que está em evidência é esta ambiguidade quanto ao próprio referente, isto é, não se sabe em que momento se aplica tal conceito nem de *bíos* nem de *zoé*, e é justamente aqui que paira um problema de natureza política, ou seja, biopolítica. Assim, os conceitos presentes se coadunam ou se excluem em reciprocidade, deixando um vácuo de entendimento, restando apenas o paradoxo em relação a várias formas de vida. Ora, no momento em que não se conhece o que é vida ou o seu diferente, é nesse instante em que emerge essa zona indeterminação diante da vida. Esta forma de vida, assim, é a fragmentação da vida em suas inúmeras facetas, em que o sujeito não se reconhece como tal, todavia, apenas como forma de vida. Por esta maneira, o que resta é a vida nua, ou seja, a *zoé* se afirma da dimensão do sujeito.

A vida enquanto forma de vida acaba por anular a possibilidade de identificação do sujeito na sua condição de ser autônomo, isto é, ele se apresenta na sua marca enquanto forma de vida. Assim, em contraposição à forma de vida, Agamben apresenta o termo forma-de-vida que, por sua vez se afirma na pretensão de assegurar uma vida que não pode ser esfacelada, fragmentada. Por assim, dizer, a forma-de-vida, se apresenta não com um isolamento, tal qual na forma de vida, mas uma vida que se afasta da própria captura dos diversos dispositivos. Assim, segundo Agamben:

Como o termo forma-de-vida entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada de sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como vida nua. Uma vida, que não pode ser separada de sua forma é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver, está em jogo antes de tudo seu modo de viver. (AGAMBEN, 2015a, p. 13)

Segue Agamben em questionamento acerca sobre o significado da expressão forma-de-vida. Para ele, a vida, nessas circunstâncias, se assemelha à própria vida política, pois o viver, assim, é uma questão de possibilidade, e esta possibilidade se faz na realização de todos os viventes, de todos os cidadãos, isto é, a questão que se apresenta, é a de uma vida em potência, ou seja, que pode se afirmar na realização. A vida do homem é, assim, uma busca da felicidade, e por isso, se constitui como uma condição para a realização do próprio homem. Assim, Agamben afirma que esta é uma forma-de-vida como vida política.<sup>23</sup>

Outra definição ascendente nesse conceito é a de *vita necisque potestas*,<sup>24</sup> na qual, o pai, nas sociedades antigas, detém o poder sobre a vida dos seus próprios filhos. Mas, no

<sup>23</sup> Neste caso, pode-se entender a vida política aqui como o propósito arendtiano acerca da ação política. Ora, ambas estão em consonância, pois se afirmam na disponibilidade do sujeito se colocar no mundo como ente de realização através da política. Cf. Agamben, 2015a, p. 14.

<sup>24</sup> Sobre esta condição parte da constatação de Foucault acerca da centralidade da força e do poder de vida e de morte do pai, na antiguidade, em relação aos filhos. Neste caso, é a *pátria potestas*, isto é, concedia ao pai o poder de matar seus filhos e também seus escravos. Cf. Foucault, 1988, 127.

direito romano, o termo *vita* não diz respeito a um entendimento jurídico, ao passo que, precisa Agamben (2002a, p. 95): “O único caso em que a palavra *vita* adquire um sentido especificamente jurídico, que a transforma em um verdadeiro e próprio *terminus technicus*, é, *exatamente, na expressão vitae necisque potestas.*” Isto porque o latim ainda conserva a condição de vida entre *bíos e zoé*. A vida é concebida no direito romano a partir do viés da possibilidade da morte. Por isso,

Enquanto estes poderes concernem ambos à jurisdição do chefe de família e permanecem, portanto, de algum modo no âmbito da *domus*, a *vitae necisque potestas* investe ao nascer de todo varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político geral. *Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra é o elemento político originário.)* (AGAMBEN, 2002a, p. 96)

Esta condição da vida inserida no contexto familiar, por assim dizer, constitui um artifício decisivo para a instauração de toda tradição política. Ora, por ser do pai o direito sobre seus descendentes, cabe a ele, enquanto chefe de família, decidir acerca da vida dos seus filhos. Levando em consideração a força do gesto no campo jurídico em nada difere, como alerta Agamben, da vida nua ou vida sacra, porque o que sobra é apenas a decisão do chefe sobre a vida desqualificada. Com isso, assevera Agamben (2002a, p. 96) “Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através da própria matabilidade.” A este respeito, emerge uma figura, do direito romano, a saber, a do *homo sacer*, figura que iremos abordar mais adiante sobre os aspectos essencialmente políticos no que tange à problemática da vida sacra, vida nua, e a sua própria matabilidade. Na mesma direção, Agamben evidencia o caráter da política de Hobbes também baseada na ideia de morte. Vejamos:

Assim, a fundação hobbesiana da soberania, a vida no estado de natureza só é definida pelo seu ser incondicionadamente exposta a uma ameaça de morte (o direito ilimitado de todos sobre tudo), e a vida política, isto é, aquela que se desenvolve sob a proteção do leviatã, não é senão essa mesma vida, exposta a uma ameaça que repousa, agora, apenas nas mãos do soberano. (AGAMBEN, 2015a, p. 15)

É fato, nesse sentido, que a política de Hobbes se sustenta na determinação do soberano em relação à vida dos indivíduos. Neste momento, a relação entre a vida e morte, no que diz respeito à política hobbesiana, transforma-se num incontornável sentido, pois se trata do fundamento da morte em relação à manutenção da política, como já foi salientado antes aqui no nosso texto. No mais, quando se alude à questão da exceção, a vida que se coloca diante dela é essencialmente vida nua, pois a partir da figura soberana, aqui refaz, outrossim, o mesmo percurso de Hobbes sobre a decisão soberana em relação às vidas. Assim, no estado

de exceção, no qual a efígie do soberano se concentra no poder decisivo da política, esta atinge, e inevitavelmente, insere no centro do debate, a própria vida nua. Vejamos:

O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. O sujeito último, que se trata de executar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre vida nua. (AGAMBEN, 2015a, p. 15)

A vida nua, nesse viés, se afirma como paradigma fundamental na política presente. O que acaba por sobrar, de modo que não ocorra de outra forma, é apenas a forma de vida, esta que, por sua vez, trata-se de uma vida descaracterizada da forma-de-vida enquanto tal. Essa situação dilemática entre as duas condições de vida se resume na sentença de que a vida nua se tornou uma realidade incontornável por parte da forma de vida dominante. Assim, para Agamben (2015a, p.16): “A vida no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida.” Aqui, esta distinção aparece no momento em que a vida se submete a mecanismos de controle, através de dispositivos, e se transforma em vida nua. Essa diferenciação pode ser entendida de acordo com Murray:

[...] Forma-de-vida está em oposição às formas de vida que capturam a *zoé*. Vale a pena ressaltar aqui as diferenças linguísticas entre formas e forma, e a importância dos hífens no termo discutido. Formas de vida descrevem os vários modos com os quais o dispositivo de poder trabalha para definir e controlar a vida. A pluralidade é importante já que identifica os modos com os quais a vida é fraturada e controlada pelo poder soberano. Forma-de-vida é, assim, uma vida singular que emergirá uma vez que a fratura da vida tiver se tornado inoperante. É importante que Agamben só identifica esta forma-de-vida em oposição à captura da vida nua e, portanto, sem que exista nenhuma qualidade pressuposta. (MURRAY, 2011, p. 72)

Essa concepção distinta das duas formas é o que vai dar suporte para o entendimento no que se refere à vida enquanto tal. De um lado, a forma de vida, esta em que a captura da *zoé* é presente, e a forma-de-vida, na qual a vida se acentua na sua realização. Ora, como foi dito, é na forma de vida cuja fragmentação se fundamenta na possibilidade de efetivação da *zoé*, ou seja, controlar a vida de acordo com as técnicas e dispositivos existentes a fim de provocar uma ruptura na própria vida e colocá-la à mercê do soberano. Por outro lado, a forma-de-vida, enfatizada com os hífens sobrepostos, é uma oposição à vida nua, que necessariamente se faz distante da forma de vida, no sentido de estar acima dessa ruptura com o soberano, e propõe com isso, uma vida singular, e não pluralizada, fracionada, na qual os modos de vida são facilmente identificados. Assim,

À cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídico-sociais (o eleitor, o estudante, o trabalhador

dependente, o jornalista, a estrela pornô, o idoso, progenitor, a mulher), que repousam todas nela. (AGAMBEN, 2015a, p. 16)

Marx já havia antevisto o problema da fragmentação social no que tange aos problemas latentes n'A *Questão Judaica* (1843), em que a vida se fundamentava numa espécie de ideário de direitos em relação à emancipação dos judeus, e que alguns propunham a abolição da religião para que os próprios judeus fossem considerados cidadãos. O problema é que esta desvinculação entre homem e cidadão abriria um fosso enorme, no que concerne aos próprios direitos do homem. O que restaria seriam indivíduos ainda mais distantes de sua condição de cidadãos.<sup>25</sup> Mas, no mundo hodierno, na verdade, diante de tantas formas de vida, os indivíduos serão tratados e reconhecidos apenas por sua situação de vida, isto é, aquilo que eles mesmos representam como forma de vida. A singularidade abre espaço para uma infinita possibilidade de captura, pois, com o advento da forma de vida, tudo se torna mais acessível do ponto de vista da política. Então, todos seriam tratados com o que representam e estão inseridos, ou seja, o homossexual, o trabalhador, o soropositivo, o dependente químico, o estudante, enfim.

Outro aspecto que merece ser abordado sobre esta questão das formas de vida, é que esta pode ser compreendida no âmbito da própria bioética, isto é, uma condição que também faz jus à biopolítica enquanto forma de biologização da vida. O que está em evidência, nesse sentido, é o questionamento sobre as práticas biológicas seja no ramo da medicina científica, nas tecnologias medicamentosas, nos laboratórios com seus experimentos, tendo como objetivo a sua efetivação sem o comprometimento de questões éticas. Como explica Agamben (2015a, p. 17): “Daí derivam frequentemente inadvertida mas decisiva função da ideologia médico- científica no sistema de poder e o uso crescente de pseudoconceitos científicos com fins de controle político.” Diante disso, tudo está em consonância com as práticas políticas dentro das aplicabilidades biopolíticas de controle. Não obstante, o que está em ascensão, nesse processo, é a massiva decisão quanto à efetividade da biopolítica em nosso tempo. Seja por práticas pseudocientíficas, por doenças e a alta medicalização da população. Mas, seguindo o raciocínio das práticas biopolíticas, Nikolas Rose (2013) explicita este problema fazendo uma análise a respeito da política da vida dos séculos XVIII e XIX, tratava-se de uma

---

<sup>25</sup> É necessariamente esta crítica, que Marx se obriga a fazer sobre os direitos que apenas segregam os homens ávidos de liberdade e direitos políticos, no entanto esta condição só os faz colocar numa situação em que a vida natural permanece intocável e o que se acolhe é o homem egoísta. “Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta.” Cf. Marx, 2010, p. 50.

prática política relacionada com questões da saúde, do nascimento e da morte, das doenças e epidemias, saneamento, alimentação e, acima de tudo, das grandes cidades.

No entanto, a política de vida de nosso século parece bem diferente. Não está delimitada nem pelos pólos de doença e saúde, nem focalizada em eliminar patologias para proteger o destino da nação. Ao contrário, está preocupada com nossas crescentes capacidades de controlar, administrar, projetar, remodelar e modular as próprias capacidades vitais dos seres humanos enquanto criaturas viventes. É, como procuro demonstrar, uma política “da vida em si mesma” [...] Os conhecimentos biomédicos e as técnicas que se estão desenvolvendo atualmente têm muitas diferenças, mas deveras têm algo em comum. Atualmente, no nível molecular é que a vida humana é compreendida, no nível molecular é que seus processos podem ser anatomizados, e no nível molecular é que a vida agora pode ser manipulada. (ROSE, 2013, p.16)

Assim, a biopolítica do nosso tempo, é uma condição de controle e manipulação das subjetividades, isto é, o sujeito é submetido a determinadas técnicas de governo, de dispositivos voltados para a construção de um corpo social, baseada em processos e em procedimentos da própria política. O homem, aqui, é tido como uma criatura vivente apenas, a qual pode ser controlada, manipulada, moldada e reformulada. Esta construção se dá, antes de qualquer coisa, através dos mecanismos da biopolítica que capturam o sujeito e o transformam numa vida nua. Dessa maneira, é uma política da vida sobre a vida, sobre os corpos dos viventes, sobre os gostos, as idiossincrasias etc. Para além disso, há também o viés, como mencionou Rose, da fármaco-tecnologia, através da qual os procedimentos biomédicos e científicos são colocados a mercê da política, em que a vida se afirma somente numa estrutura molecular, e por isso pode ser manipulada de qualquer forma. Quando se concebe a vida como uma manifestação anatômica, biológica, o que vem depois é a vida nua, a vida caracterizada em sua forma de vida.

Nestes termos, a vida se impõe como uma matéria a ser compelida pela ciência a partir de um paradigma conceitual da tecnologia, sob o qual todos os valores estão imersos e fundamentados na intenção de provocar, seja na sociedade ou nas organizações, uma nova forma de exercer um poder sobre as populações. Esta dimensão é guiada tanto pelos discursos de avanços tecnocientíficos, quanto pelo controle das vidas dos indivíduos. O aporte aqui dado por Agamben é que a vida, nesses tempos, tornou-se numa questão meramente de sobrevivência. Vejamos:

A vida biológica, forma secularizada da vida nua, que tem indecibilidade e impenetrabilidade em comum com esta, contribui literalmente, assim, as formas de vida reais em formas de *sobrevivência*, permanecendo nelas intocada como a obscura ameaça que pode atualizar-se imediatamente na violência, na estranheza, na doença e no acidente. Ela é o soberano invisível que nos olha por trás das máscaras insensíveis dos poderosos, que percebendo ou não isso, nos governam em seu nome. (AGAMBEN, 2015a, p. 18)

O marco inaugural da política contemporânea se afirma na vida biológica, que se transforma em vida nua. O que está em discussão nesse processo é como se garante uma questão básica da vida, ou seja, a sobrevivência, pois, no âmbito político que se instaura, tudo se fundamenta na perspectiva do controle, na manutenção dos atos e ações dos indivíduos. Assim, a política que se encontra em nosso tempo é a biopolítica, a política que captura a vida na sua dimensão mais natural possível, na sua forma de vida. Assim, a vida torna-se um referencial de tudo que acontece em nossa sociedade, substituindo instituições, como o direito, e passa a ser o alvo de toda a prática política presente. Dessa forma, a nova maneira de fazer política se configura na própria vida, e não mais a partir do meio social dos indivíduos, da cultura, da história. Tudo se resume em fazer da vida um objeto de experimentação, de manipulação para fins políticos. Em linhas gerais, parafraseando o nosso autor, a vida nua está na política do ocidente e se afirma na exclusão que funda a cidade dos homens, ou seja, é ela quem define o espaço onde o próprio homem deve habitar.

Diante disso, a vida como centro do debate biopolítico se transforma numa condição de tanatopolítica, isto é, a própria política voltada para a prática da morte. Este desdobramento se evidencia, a rigor, em decorrência de a vida se transformar em vida nua. Assim, pelo que foi exposto acima, a respeito das práticas médico-jurídicas, dos procedimentos para com o corpo comatoso, as práticas de transplante, tudo isso converge numa política da morte, ou seja, na tanatopolítica.

### **3.1.4 Notas sobre o que é um *Campo***

De tudo que já foi exposto, vem-nos a preocupação de falar sobre os campos de concentração, sobretudo nazistas, como parte essencial para compreender os aspectos biopolíticos existentes na política presente, a partir do paradigma do campo. Nesse caso, ainda que o campo de concentração nazista represente um fato na história, ele vai muito além dessa condição, e representa hodiernamente o paradigma da política contemporânea. No que tange a esta questão, iremos avaliar a condição de vida nos campos de concentração, através da óptica de Giorgio Agamben, estabelecendo uma ordem jurídica e política para podermos entender este evento do *campo*. Como alerta Azevedo (2013, p.64), “A experiência dos campos de concentração nazistas é para Agamben um dos paradigmas centrais da compreensão do que chama de experiência biopolítica moderna.”

Todavia, o que se tem em mente é que o campo é uma condição em que a soberania se exerce num paradoxo insuperável, como já foi explicitado anteriormente, ou seja, é com este paradoxo da soberania que a lei aplica desapplicando-se. Diante disso, a realidade que se apresenta no campo é verdadeiramente um retrato da nossa condição moderna, isto é, o campo como paradigma de poder da modernidade.

Destarte, a inquietude do autor italiano frente ao problema do campo se desenvolve a partir da constatação do que realmente aconteceu naqueles tempos tão sombrios. Todavia, para Agamben (2002a, p.173): “O campo é apenas o *local* onde se realizou a mais *absoluta conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra: isto é, em última análise, o que conta, tanto para as vítimas como para a posteridade.” Esta condição que passa além da definição do ser humano, resumindo-o a um simples ser vivente, é a parte que toca a análise agambeniana acerca do que é o campo. No entanto, não basta aqui, segundo o autor, uma exposição sobre esses acontecimentos horríveis, é preciso, para Agamben (2002b, p. 173): “Ao invés de deduzir a definição do campo a partir dos eventos que aí se desenrolaram, nos perguntaremos antes: o que é um campo, qual a sua estrutura jurídico-política, por que semelhantes eventos aí puderam ter lugar?” É nesse viés que a proposta do filósofo do *homo sacer* irá se desenvolver, uma busca sobre a definição do que é um campo, para depois seguir avançando sobre a sua aplicabilidade no nosso mundo contemporâneo. Ora, o campo tem de ser analisado, para Agamben não como um evento histórico no que diz respeito à sua realização, mas como um marco, ainda que velado, do *nómos* político que presenciamos e em que vivemos hoje.

No que tange à história, não é ainda consenso entre os historiadores que as primeiras experiências de campo de concentração tenham surgido na ilha de Cuba, em meados dos anos de 1896. Esses campos, argumenta Agamben, surgiram em decorrência da insurgência da colônia em relação aos ingleses, isto já no século XX. No mais, para Agamben:

Os campos nascem, portanto, não do direito ordinário (e menos ainda, como se poderia inclusive crer, de uma transformação e um desenvolvimento do direito carcerário), mas do estado de exceção e da lei marcial. Isto é ainda mais evidente quanto aos *lager* nazistas, sobre cuja origem e regime jurídico estamos bem documentados. (AGAMBEN, 2002a, p. 173-174)

O surgimento do campo é fruto da exceção da lei, isto é, ele não emerge da aplicação da lei ordinária, e sim da sua própria exceção. Esta é a configuração em que se afirma o paradoxo da soberania. Dessa maneira, os métodos de confinamento nos campos de concentração nazistas são uma evidência explícita de como o campo atua na sua aplicabilidade. Agamben, no entanto, adverte que o campo de concentração não ocorrera apenas no regime do Terceiro Reich, mas muito antes, ainda no século XIX, nos estados

prussianos, quando da lei de proteção preventiva.<sup>26</sup> Assim, para Agamben, (2002a, 174): “O fundamento jurídico da *Schutzhaft* era a proclamação do estado de sítio ou do estado de exceção, com a correspondente suspensão dos artigos da constituição alemã que garantiam as liberdades pessoais.” Segue Agamben:

A "proteção" da liberdade que está em questão na *Schutzhaft* é, ironicamente, proteção contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência. A novidade é que, agora, este instituto é desligado do estado de exceção no qual se baseava e deixado em vigor na situação normal. O *campo* é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra. Nele, o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento com base numa situação factícia de perigo, ora adquire uma disposição espacial permanente que, como tal, permanece, porém, estavelmente fora do ordenamento normal. (AGAMBEN, 2002a, p. 175)

Enquanto discurso de proteção da liberdade, a *Schutzhaft*, isto é, a custódia preventiva, esta ideia que caracteriza a norma como sendo uma forma de aplicação da lei em sua suspensão, garante a aplicação do estado de exceção. Diante disso, depois da supressão da Constituição de Weimar (1919-1933), fica evidente que esta proteção limita e anula a possibilidade da própria proteção enquanto parte da constituição no que tange às liberdades dos indivíduos. Outra coisa importante, é a normalidade que a exceção concede ao que é anormal, isto é, a exceção passa a ser um espaço de legalidade, onde tudo está de acordo com a norma vigente. Assim, o campo, em linhas gerais, é o momento em que a exceção começa a valer e torna-se regra ao mesmo tempo. Como constata Agamben acima, enquanto o estado de exceção era uma regra à parte ao ordenamento jurídico vigente, agora passa a ser parte integrante do ordenamento mesmo em sua suspensão. O que está em jogo nesse processo, é que a suspensão que em um determinado momento era provisória, com base em situação de perigo e de segurança, o que vige a partir disso, é a sua efetividade enquanto regra. Mas é em março de 1933 que surge o campo como prisão dos presos políticos, na mesma intenção de garantir a proteção do estado. Ei-lo:

Quando, em março de 1933, coincidindo com as celebrações pela eleição de Hitler como chanceler do Reich, Himmler decidiu criar em Dachau um "campo de concentração para prisioneiros políticos", este foi imediatamente confiado às SS e, através da *Schutzhaft*, posto fora das regras do direito penal e do direito carcerário, com os quais, nem então e nem em seguida, jamais teve algo a ver. (AGAMBEN, 2002a, p. 176)

Esta forma é a base na qual se sustenta a legalidade do campo, ou seja, está à margem de qualquer direito, seja penal ou carcerário, o que voga é o que está dentro, e o que

<sup>26</sup> Nesta situação, os homens eram submetidos às leis preventivas de segurança, eram tomados sob custódia, com o fim da segurança do próprio estado, e isto mesmo sem prejudicar outrem, mas somente pelo simples fato da suspeição. Cf. Agamben, 2002a, p. 174.



se encontra fora deste novo ordenamento é estranho à lei. Nesta mesma linha em que o raciocínio da exceção nos leva, para Agamben (2002a, p.176), as palavras do Chefe da Gestapo nos conduz à mesma direção, "Não existe ordem alguma nem instrução alguma para a origem dos campos: estes não foram instituídos mas um certo dia vieram a ser (*sie wurden nicht gegründet, sie wareneines Tages da*).” O surgimento do campo se dá à revelia de qualquer ordenamento, o que se sustenta somente é a decisão. Além disso, o paradoxo da soberania se faz presente no campo como uma forma de garantir a sua efetividade. Com isso, segundo Agamben (2002b, p.176), “É preciso refletir sobre o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço de exceção: *ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo.*”

O campo é, assim, o espaço em que a regra é a sua exceção, diante da qual todo o escopo jurídico que está fora não tem validade alguma. Para Edgardo Castro<sup>27</sup> o campo sua própria concepção jurídico-política. Por isso, a regra se afirma na sua negação, como foi dito e exposto acima. É no campo que a exceção se apresenta como regra e tudo que está do outro lado da fronteira é tudo o que é fora da ordem. Assim, se aplica o paradoxo da soberania no campo de concentração. Esta zona de indiscernibilidade captura o indivíduo de maneira tal, que o que possa restar dele seja apenas a sua vida nua, ou seja, a sua condição de ser vivente, apenas. Segundo Agamben:

Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, capturado fora, incluído através da sua própria exclusão. Mas aquilo que, deste modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Na medida em que o estado de exceção é, de fato, "desejado", ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente. 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, 2002b, p. 177)

---

<sup>27</sup> “O campo de concentração, esse espaço que por lei encontra-se fora da lei, no qual por lei pode-se dispor da vida biológica dos homens, sem ser obrigado a responder a responder perante qualquer lei, serve, precisamente, para mostrar de maneira paroxística o que está em jogo na categoria de soberania, isto é, dispor da vida dos homens, como se fosse vida nua (*nuda vita*, diz Agamben), vida exposta à morte violenta.” Cf. Castro, Edgardo **Totalitarismos e democracia e seu nexó político em Agamben**. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5017&secao=420](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5017&secao=420) Cadernos de informação – IHU, p. 34. Acesso em: 10 de maio de 2016.

Diante desta explanação, tudo que é incluído no campo é por ele capturado por fora, ou seja, não se tem uma determinação jurídica enquanto garantia da lei, mas a própria ineficácia desta lei. Isto quer dizer que a lei que se estabelece no campo é estranha a ela mesma, porque a partir de sua exceção é que se afirma a sua regra. É, pois, neste raciocínio, que se dá a decisão soberana acerca da exceção dentro do campo, onde ela se fundamenta na sua normalidade. O soberano, agora, não apenas atua na sua decisão, amplia esse decisionismo abarcando a possibilidade de criação do fato enquanto consequência da exceção. Assim, não se pode distinguir entre uma questão de direito, e ou uma questão de fato, ou seja, a discernibilidade entre o jurídico e a realidade já não se alcança nos limites do campo. Ora, para Agamben, a legalidade e a ilegalidade são partes ininteligíveis, seja do ponto de vista político ou jurídico, e o que resta é esta zona de indeterminação entre a lei e a exceção. O campo é onde tudo acontece dentro da lei que foi estabelecida através da exceção, e tudo o que não pode ocorrer é o que foi suspenso na lei. Dessa forma, diz Agamben (2002b, p.178), em relação à política contemporânea, “Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão.” Nesta perspectiva, o campo, enquanto fonte de criação da nossa política do presente, nela se firma a analogia do *homo sacer* ao cidadão na medida em que ele é também inserido nesse contexto biopolítico. E no que tange ao *homo sacer*, é a ele a quem vamos nos reportar mais adiante, tendo-o como uma figura central na filosofia política de Giorgio Agamben.

Dessa maneira, em relação à possibilidade de realização da política dentro do campo, afirma Arendt (2013, p. 372) “Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível.” Enquanto fábrica seres viventes, de animais que se equiparavam a simples seres de espécies mais chãs possíveis, era o campo quem garantia a sua sobrevivência, somente. Esta é a condição do domínio total e absoluto sobre o qual se debruça Arendt:

O domínio total, que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações. O problema é fabricar algo que não existe, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única “liberdade” consista em “preservar a espécie”. O domínio totalitário procura atingir esse objetivo através da doutrinação ideológica das formações de elite e do terror absoluto nos campos; e as atrocidades para as quais as formações de elite são impiedosamente usadas constituem a aplicação prática da doutrina ideológica — o campo de testes em que a última deve colocar-se à prova —, enquanto o terrível espetáculo dos campos deve fornecer a verificação “teórica” da ideologia. Os campos destinam-se não apenas a exterminar

peças e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são; pois o cão de Pavlov que, como sabemos, era treinado para comer quando tocava um sino, mesmo que não tivesse fome, era um animal degenerado. (ARENDRT, 2013, p. 372)

É esta a condição apresentada no campo, através da dominação totalitária, que intenciona verdadeiramente neutralizar a pluralidade das formas-de-vida, em termos agambenianos, e fazer construir mecanismos de surgimento das formas de vida. Isto é, transformar a humanidade numa espécie única, que pudesse emitir respostas imediatas através de estímulos, tal como na dominação ideológica. Esta concepção nos leva a um entendimento sobre a questão da liberdade do homem ser resumida a uma mera questão de preservação da espécie. É de fato, uma determinação biológica que está subjacente à contextualização do campo, no sentido de submeter os indivíduos à sua mera subsistência. Mas, ainda assim, a problemática da ideologia que faz suscitar nas elites as práticas realizadas no campo, sugere uma mentalidade do terror.

Contudo, o campo não se limita a um espaço cujo objetivo é o extermínio de pessoas. Consegue elevar suas práticas ao nível da experiência de eliminação, em condições cientificamente controladas, e politicamente articuladas, tendo como finalidade resumir o ser humano a um ser sem forma. E este ser que surge, é de fato, não um animal qualquer, é um ser cuja natureza é desconhecida, pois nem aos animais pode-se compará-lo, tal como adverte a autora, em relação ao canídeo pavloviano.

Porém, para Agamben (2015a, p. 44): “Quem entrava no campo se movia em uma zona de indistinção entre exterior e interior, exceção e regra, lícito e ilícito, na qual falta toda proteção jurídica”. Ora, quem no campo habitava só possuía o único direito, o de lutar pela sua própria sobrevivência. O que estava em evidência era apenas a vida enquanto fenômeno biológico. Não havia mais nenhum direito a ser alcançado pelos viventes que ali estavam. Era a vida nua, era a vida que permanecia *sacra*.<sup>28</sup>

De tal modo, Agamben indaga sobre a questão a ser examinada dentro uma estrutura jurídica, voltando-se prioritariamente a uma pergunta longe da hipocrisia acerca de crimes tão cruéis. O que Agamben pretende é uma análise dos procedimentos jurídicos adotados através dos dispositivos, os quais puderam cercear os direitos mais fundamentais do ser humano no

---

<sup>28</sup> No seu livro, *Profanações* (2007), Agamben explica o termo *sacer*, sacro, como sendo um termo ambíguo, pois significa tanto “augusto”, “consagrado pelos deuses”, como também “maldito”, “excluído.” Cf. Agamben, 2007, p. 68.

*campo*. Sobre esta óptica, Agamben, escreve na intenção de explicitar o campo como um lugar onde a exceção se firma enquanto estrutura e nele surge a vida nua.

Se isso é verdade, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço para a vida nua enquanto tal, temos que admitir, então, que nos encontramos virtualmente em presença de um campo todas as vezes em que for criada uma estrutura semelhante, independentemente da entidade dos crimes que são cometidos ali qualquer que seja sua denominação e topografia específica. (AGAMBEN, 2015a, p. 45)

Estas condições se equiparam ao prognóstico arendtiano, no que diz respeito ao conceito apresentado acima de domínio total (*total domination*).

Um campo é, então, tanto o estádio de Bari, no qual, em 1991, a polícia italiana arrebanhou provisoriamente imigrantes albaneses ilegais, antes de serem recambiados para a terra deles, assim como também o velódromo de inverno, que servia aos funcionários de Vichy como lugar de reunião para os judeus, antes que estes fossem entregues aos alemães; assim como também o campo de refugiados na fronteira com a Espanha, nos arredores do qual, em 1939, Antônio Machado veio a morrer, e as *zones d'attente* nos aeroportos internacionais da França, nos quais são retidos os estrangeiros que postulam o reconhecimento do status de fugitivos. [...] As também algumas periferias das grandes cidades pós-industriais e as *gated communities* nos Estados Unidos da América já se assemelham hoje a campos, nesse sentido, nos quais vida nua e vida política, pelo menos incertos momentos, ingressam numa zona de absoluta indeterminação. (AGAMBEN, 2015b, p.45)

Nesta incansável tarefa de localizar o campo como espaço determinante da nossa política, Agamben no inscreve numa condição inexprimível, do ponto de vista jurídico. Para Agamben, como fica exposto acima, o campo reverbera hoje em suas mais variadas formas e facetas. O que está em clara evidência é que mesmos os ambientes menos suspeitos, no que concerne a experiências nada triviais em relação ao campo, elas acabam por se realizar em nossa sociedade contemporânea de todas as formas. É o estádio em Bari, no velódromo quando os judeus foram presos e entregues ao governo nazista, nas zonas de detenção, nos aeroportos, que por sua vez, perdem seus direitos. Há que se dizer também sobre as condições em que se encontram as pessoas que vivem nas zonas periféricas das grandes cidades. Estas padecem perdas nessa zona de indeterminação, e são também inseridas no contexto das práticas de controle de diversos dispositivos. Da mesma maneira, o que se nota nessas realidades é que a vida se transforma numa forma de vida enquanto é relegada ao próprio ordenamento vigente. É como relata Passetti (2007), sobre as experiências dos campos de concentração a céu aberto, no que diz respeito às periferias. São nessas condições que os dispositivos atuam no sentido de anular as possibilidades de efetivação dos direitos dos indivíduos que habitam essas zonas de indeterminação. São estes indivíduos, agora, administrados, controlados, e entregues à condição de domínio, tal qual no campo de concentração. A vida se tornou um objeto a ser governado. Esta nova versão de campo faz-

nos entender acerca dos propósitos da sociedade de controle, no que diz respeito à vida dos indivíduos, ou seja, resumi-la à vida nua.

Sob o controle a céu aberto, a população suspeita da sociedade disciplinar aparece incluída no fluxo da população vulnerável da sociedade de controle, ampliando dispositivos de segurança acompanhados de detalhadas localizações e mapeamentos de zonas de possíveis e imediatos confrontos, delimitando as periferias e favelas (muitas vezes corretamente renomeadas como comunidades), não mais como áreas à margem do centro, mas como uma nova versão do campo de concentração; e este não mais restrito à função de separar, prender ou exterminar, mas de administrar, conter e convocar à participação, segundo práticas específicas. (PASSETTI, 2007, p.19)

Nesse sentido, o surgimento do campo em nosso tempo, para Agamben, dá-se nessa condição como um marco no espaço político da modernidade. O que o nosso autor pretende mostrar, nesse viés, é que este campo se define como o sistema político do Estado-nação moderno, isto é, de um lado está a localização enquanto território, de outro, o estado com seu ordenamento, com suas regras e normas sobre a vida. Com isso, há uma crise advinda dessa relação, pois é a partir dessa condição que o Estado passa a decidir sobre a vida biológica dos indivíduos. Outro aspecto, é que mesmo a estrutura do Estado-nação se enquadrando na relação entre território, ordenamento e nascimento, há de se reconhecer que o dilema acerca do território e ordenamento, passa a dar espaço ao problema da inscrição da vida nua, na forma do nascimento. Assim, o campo passa a regular a vida diante do ordenamento, e com isso, pode se transformar numa realidade incontornável do ponto de vista da vida nua. Diz Agamben:

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 o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da nossa política do nosso tempo e o que chamamos de "campo" é esse resto.* (AGAMBEN, 2015a, p.46)

Nestas circunstâncias, o estado de exceção se configurava numa interinidade quanto à suspensão da regra, no entanto, esta ordem se firma, antes de tudo, como uma medida incontornável dentro do ordenamento. É através desta condição que a vida se situa nesse limbo entre o fato e o direito. Este deslocamento tem seus contornos entre o nascimento e o Estado-nação, enquanto forma de administrar a vida das pessoas e de concebê-la como *coisa* que pode ser manobrada, controlada. A vida se tornou calculável, manobrável, mensurável dentro dos limites do Estado. E isto se entende como uma afirmação da governamentalidade que vige em nosso espaço político contemporâneo.

Quanto ainda ao *campo*, de acordo com Arendt, cujas ideias foram importantes para a fundamentação agambeniana acerca do *campo*, (2013, p. 377) afirma que “o interno do campo de concentração não tem preço algum, porque sempre pode ser substituído; ninguém sabe a quem ele pertence, porque nunca é visto.” Este é o aspecto residual sobre a realidade do campo, em seu aspecto político em relação aos homens. O campo, para Agamben (2002, p. 183), é, sobretudo, em nosso tempo, parte que está internamente relacionada com o novo *nómos* biopolítico do planeta.

Uma figura que permanece na condição do campo como objeto a ser compreendida sob o aspecto da via nua, é para, Agamben o muçulmano.<sup>29</sup> Este personagem é primordial para entender a lógica perversa da desumanização presente no campo. A execração do muçulmano passa, agora, a ser a finalidade última da máquina do campo de concentração. A espécie a ser construída no campo era a do muçulmano, que não tinha nenhum resquício do ser humano. Tudo girava em torno da intenção de *nadificar* todos que estavam inseridos no ordenamento do campo. Diz Levi:

[...] são eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los de vivos; hesita-se em chamar “morte” à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. (LEVI, 1988, p. 99)

O homem, nestas condições, se encerra na impossibilidade de sua própria dignidade. O que o campo fere, nessas criaturas, seja por dentro ou por fora, é a condição mais ínfima de ser humano. Não há possibilidade de realização neste sentido quando se trata da relação entre homem e campo. É lá que os homens são dilacerados em vida, são mortos, que, embora estejam vivos, são mortos ainda que permaneçam vivos. Ora, como já foi exposto mais acima, a morte já não tem um sentido fundamental na vida desses indivíduos. Eles já sentem que são mortos por natureza. É o que Arendt (2013, p. 378), com sua influência na filosofia agambeniana, tenta retratar uma imagem do inferno a partir do campo de concentração nazista, onde eram realizadas e aperfeiçoadas todas as técnicas para a organização da vida de forma completa e sistemática, a fim de realizar, nos indivíduos, o maior tormento possível. A morte, assim, como diz Levi, já não tem mais nenhum sentido, pois toda a avidez da vida foi esgotada, e o que restava, para eles, não chegava nem perto do desejo da morte, porque não a

<sup>29</sup> Dessa forma, diz Jonnefer, “Como desdobrando importante da filosofia agambeniana, seria preciso ultrapassar seja um humanismo reducionista que não contemplaria a figura do “muçulmano” – entendendo-o como forma não humana, o que os nazistas também vislumbraram, respaldando a matança de seres humanos “como piolhos” –, seja uma redução “biologicista” que veja nos seres humanos nada mais que animais portando “um suplemento racional” em face da zoé (em certos matizes, Bataille e sua concepção de “abjeto”).” Cf. B. Jonnefer, 2012, p.27.

compreendiam mais. Nesse passo, Agamben (2008, p. 55) fala que a ética do campo começava no ponto em que o muçulmano havia eliminado qualquer tipo de distinção entre homem e não-homem. Era preciso, então, reconstruir uma práxis, dentro do campo que pusesse o conceito homem numa zona de indeterminação no que diz respeito ao próprio animal. Diante disso, a figura do muçulmano estabelece uma fronteira íntima com o próprio *homo sacer*, conceito-limite para entendermos toda a problemática envolvida na biopolítica agambeniana, no sentido de suscitar em nosso exame a busca incessante de respostas para este problema. É sobre o *homo sacer* que falaremos adiante.

### 3.1.5 O *homo sacer* e a sacralidade da vida

O caminho percorrido até aqui, com os conceitos apresentados tais como, vida nua, formas de vida, a politização da vida, o problema da indistinção homem e não-homem, tudo isso faz referência ao conceito apresentado por Agamben, a saber, o *homo sacer*.<sup>30</sup> Na sua obra seminal, *Homo sacer: poder soberano e vida nua* (2002b), Agamben faz um trajeto acerca da biopolítica, colocando no centro da sua discussão esta figura tão emblemática do direito arcaico romano. Mas tal conceito se funda no seu próprio projeto filosófico, até hoje articulado e desenvolvido pelo filósofo italiano. O que se nota é que, na obra de Giorgio Agamben, está sempre presente a predominância da problemática da biopolítica, levando em consideração a íntima relação que o *homo sacer* tem com a nossa contemporaneidade.

O termo *homo sacer*, aparece, segundo Agamben (2002a, p. 79), nos escritos de Festo<sup>31</sup>, em que há uma inscrição *sacer mons*, cujo significado permaneceu na memória de uma figura do direito arcaico onde a sacralidade se identifica com a vida humana. Com isso, a terminologia *homo sacer*, está carregada de contraditos e paradoxos em sua especificidade. Dessa maneira, o *homo sacer* está sujeito à efetividade da violência por ser desprovido de

---

<sup>30</sup> “A reflexão de Agamben também nos ajuda a identificar outras figuras contemporâneas do *homo sacer* e do campo como o *nómos* secreto da biopolítica moderna, a saber, as cobaias humanas de experimentos médicos, tanto as que não souberam o que se passava com elas, quanto aquelas que estavam privadas das condições para dar seu consentimento em participar do experimento; o ser humano em coma profundo, mantido vivo por meios tecnológicos; os detidos em campos de refugiados; os suspeitos de vínculo com o terrorismo ou de imigração ilegal, detidos em aeroportos e mantidos incomunicáveis, incapazes de recorrer a qualquer autoridade de seu país ou do país que os detém; as periferias das grandes cidades, sobretudo naqueles casos em que o confronto entre duas forças soberanas, a polícia e o crime organizado, gera um duplo espaço de indistinção em que a autoridade (seja ela legal ou para-legal) se encontra puramente diante da vida nua que pode ser descartada sem mais.” Cf. Duarte, 2008, p.15.

<sup>31</sup> Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; não é lícito sacrificá-lo, mas 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. Cf. FESTO apud AGAMBEN, 2002a, p.196

qualquer direito, sendo que tal instabilidade se deve em decorrência do ato do direito que o excluiu. Trata-se, enfim, de figura jurídico-política do direito arcaico romano, através da qual um indivíduo, ao ser apanhado *sacer*, era legalmente excluído da lei e da sua prática política. Agamben, dessa forma, para explicitar sua filosofia política, resgata tal figura, a qual se tornaria matável por quem quer que fosse, estando este, isento de qualquer punição quanto ao seu crime que jamais seria visto como um homicídio. Assim, o filósofo pretende mostrar o caráter da *matabilidade* dentro da *insacrificabilidade* do *homo sacer*. É nesta mesma definição que a *vida nua* se faz presente incorporando o próprio *homo sacer* em tal política. Explica Agamben (2002a, p. 79): “A contradição é ainda acentuada pela circunstância de que aquele que qualquer um podia matar impunemente não devia, porém, ser levado a morte nas formas sancionadas pelo rito.” O que se percebe nessa característica do *homo sacer*, que sua vida está à mercê de um paradoxo no qual ele mesmo é inserido na medida em que se torna matável, embora sem o caráter do sacrifício. O termo *homo sacer*, então, para Agamben, necessita de uma interpretação séria, pois se encontra numa zona que antecede a distinção entre sacro e profano, religioso e jurídico.

Agamben aborda a problemática da ambivalência do termo *sacro* levando em conta a problema do *tabu* colocando no centro do debate as considerações feitas por Robertson Smith, em sua obra, *Lecture on the religion of the Semites*. Diz Agamben (2002a, p. 83) “É neste livro, de fato, que a noção etnográfica de tabu deixa pela primeira vez o âmbito das culturas primitivas e penetra firmemente no interior da religião bíblica marcando irrevogavelmente com sua ambiguidade a experiência ocidental do sagrado” Com isso, diante da contradição que sustenta esta dimensão do *sacro*, para Agamben, o que vem à tona é a similaridade entre tabu e a própria condição do *homo sacer*. Uma vez que o próprio tabu se afirma em certas contradições, o *homo sacer* também assume esta condição de estar tanto dentro ou fora dessa sacralidade. Quanto à vida sacra<sup>32</sup>, termo observado para justificar a matabilidade dentro da impunidade, na qual a exclusão do sacrifício está para o conceito da *sacratio*, ou seja, da própria sacralidade, Agamben diz que (2002a, p. 90): “a *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano.” A vida sacra se afirma, enquanto forma de uma vida nua, a partir da qual, o fundamento político se coloca como regra.<sup>33</sup> Esta indefinição guarda também relações

---

32 “(...) não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário” Cf. Agamben, 2002b, p. 95.

33 “Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que e politiza através de sua própria matabilidade.” Cf. Agamben, 2002a, p.95.



intrínsecas com a definição de soberania no que diz respeito à exceção, que decorre, por sua vez, de uma dupla captura. Mais adiante, explica Agamben:

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. (AGAMBEN, 2002a, p. 90)

O *sacer*, desta forma, possui uma dimensão excludente do ponto de vista do soberano. A vida do *homo sacer* se encontra diante da determinação de sua morte, no momento em que esta não pode ser definida nem como sacrifício nem como homicídio. Ela mesma está nessa zona de indeterminação na qual surge a sua vida sacra. Assim, o *homo sacer* surge a partir de uma situação de total exclusão, pois a morte é entendida de modo que não haja nenhum imputável, que ninguém seja culpado.<sup>34</sup> O *homo sacer* é suspenso do culto na sua matabilidade, e oscila entre o sagrado e o profano. Eis, então, a figuração do *homo sacer*:

Um homem sagrado, ou seja, pertencente aos deuses, sobreviveu ao rito que o separou dos homens e continua levando uma existência aparentemente profana entre eles. No mundo profano, é inerente ao seu corpo um resíduo irreduzível de sacralidade, que o subtrai ao comércio normal com seus semelhantes e o expõe à possibilidade da morte violenta, que o devolve aos deuses aos quais realmente pertence; considerando, porém, na esfera divina, ele não pode ser sacrificado e é excluído do culto, pois sua vida já é propriedade dos deuses e, mesmo assim, enquanto sobrevive, por assim dizer, a si mesma, ela a introduz um resto incongruente de profanidade no âmbito do sagrado. (AGAMBEN, 2007, p.69)

Aqui está o resultado da junção desses dois aspectos, o primeiro da impunidade e o segundo da exclusão do próprio sacrifício. O caso do *homo sacer* é de um ser simplesmente submetido à exclusão da condição humana sem ultrapassar os limites do que é divino. O que resta é a zona indefinível em que se encontra a *sacerdade* do *homo sacer*.<sup>35</sup> Ora, o sacrifício é a continua exclusão da própria comunidade, o que sobra então é a vida sacra, a vida que pode ser matável, e insacrificável. E este resultado da relação entre sacro e profano, enquanto exclusão, é o espaço político da soberania. Nestes termos, diz Agamben (2002a, p. 91), “a soberania é a realidade que pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar sacrifício, e

<sup>34</sup> Um caso típico da relação do *homo sacer* e o nosso tempo presente é o caso do brasileiro Jean Charles de Menezes que foi morto no metrô de Londres em 2005, e até hoje não se viu nenhum culpado pela sua morte. Este e outros casos, como o Amarildo (2013), também assassinado pela polícia do Rio de Janeiro, configura-se como o paradigma estabelecido do *homo sacer*. Diante desses exemplos, e de outros tantos não mencionados aqui, expressam a atualidade e efetividade dessa condição de *sacerdade*, ou seja, de sacralidade, na política hodierna.

<sup>35</sup> “Dessa forma para Agamben, Acontece assim que, no cristianismo, com a entrada de Deus como vítima do sacrifício [...] a máquina religiosa parece alcançar um ponto limítrofe ou uma zona de indecidibilidade, em que a esfera divina está sempre prestes a colapsar na esfera humana, e o homem já transpassa sempre para o divino.” Cf. Agamben, 2007, p. 70.

*sacra, matável e insacrificável é a vida que foi capturada nesta realidade.*” Ora, diante desse fato, a *vida nua* que se afirma é a mera vida sobre a qual fala Benjamin. Destarte,

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. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono. (AGAMBEN, 2002a, p. 91)

Em última análise, a sacralidade se firma na dimensão da matabilidade dentro da insacrificabilidade do *homo sacer*. No entanto, o que o coloca nessa condição é a sua relação de vida no *bando*, ou seja, fora do ordenamento, expulso, e com isto a produção da sua vida nua. A sua vida se sujeita, assim, como expressão do abandono, à morte, sem que haja o seu sacrifício. Esta relação do abandono é, como diz Agamben, também ambígua, pois nada consegue se desvincular dela. Ora,

O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente entregue à mercê de que o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluído, dispensado e, simultaneamente capturado. (AGAMBEN, 2002a, p. 116)

Esta condição que se faz presente na exceção expõe o problema da zona de indistinção entre o que está incluído no ordenamento e o que está aquém de toda e qualquer estrutura da ordem estabelecida. O que está no *bando*, é aquele cuja esfera humana, social, já não lhe pertence, de modo que apenas se encontra fora e ao mesmo tempo capturado por este<sup>36</sup>. Mais ainda, o *bando* é o que atrai e repele, o que liga os dois pólos da exceção soberana, ou seja, vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Enfim, a estrutura de *bando* se deve perceber dentro das relações políticas hodiernas nas quais somos também inseridos, se apresenta em nosso tempo como o banimento para a vida sacra. Ora, diz Agamben que (2002a, p.117), se trata da regra, que através do soberano guia todas as condutas, regula toda a política e governa tanto a localização quanto a territorialização.

Dessa forma, enquanto a vida se coloca como fundamento da política moderna, como no caso da biopolítica, seja de Foucault ou do próprio Agamben, todos somos, enquanto cidadãos, virtualmente, ou potencialmente como *homines sacri*, ou seja, porque o *bando* se relaciona diretamente na estrutura do poder soberano.

---

<sup>36</sup> Semanticamente, pode-se perceber a origem da ambiguidade no termo *bando*, pois se refere ao *in bando*, a *bandono*, que expressam em italiano tanto “à mercê de...” quanto “a seu talante, livremente...” Ora, pois como na expressão *correre a bandono* e *bandido* quer dizer “tanto excluído, quanto aberto a todos, livre.” Cf. Agamben, 2002a, p.117. Percebe-se, então que toda esta problematização se fundamenta num caráter essencialmente ambíguo, paradoxal, cuja característica remonta ao que se entende por paradoxo da soberania.

## 4 O PARADIGMA DO ESTADO SECURITÁRIO NA POLÍTICA DO OCIDENTE

### 4.1 – A máquina providencial do governo

Com a publicação da obra *O reino e a glória* (2011), Agamben inicia uma investigação filosófico-política a partir de uma genealogia da governamentalidade. Sua intenção se projeta da fundamentação sobre como a *oikonomia*<sup>37</sup>, enquanto governo dos homens, assumiu uma forma de poder no ocidente.<sup>38</sup> Seguindo as considerações feitas por Foucault, Agamben recorre à metodologia genealógica para buscar o que assinala de forma decisiva a política do mundo ocidental. No intento de demonstrar as bases teóricas, ou seja, os termos essenciais que subjazem ainda em seus devidos significados com relação aos signos e conceitos, Agamben examina o tema da política sob a luz da própria teologia.

Neste caso, o que Agamben demonstra é que toda a política ocidental presente se articula a partir de uma realidade teológica que determina a condição sobre o ordenamento e o desenvolvimento global da sociedade. Agamben problematiza esta tese afirmando que há dois paradigmas que devem ser colocados em questão.

[...] da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômico, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente [...]. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política moderna da soberania; do segundo a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social. (AGAMBEN, 2011, p. 13)

Agamben ressalta, no trecho acima, que os paradigmas da teologia política e da teologia econômica se coadunam mesmo estando operando em esferas distintas. Isto indica que a teologia política, entende o soberano na mesma ideia de um Deus transcendente, enquanto a teologia econômica se embasa na substituição da transcendência pela imanência de sua atuação. No paradigma da teologia política, conforme vimos nas fundamentações de Schmitt, a política moderna se afirma na condição de uma soberania. A partir da teologia

---

<sup>37</sup> Este termo se aplica às realidades domésticas em contraposição aos assuntos pertencentes à Polis. Em Agamben, o termo: “*Oikonomia* significa “administração da casa”. No tratado aristotélico (ou pseudoaristotélico) sobre a economia, lê-se que a *technē oikonomikē* se distingue da política, assim como a casa (*oikia*) se distingue da cidade (*polis*). A diferença é confirmada na *Política*, em que o político e o rei, que pertencem à esfera da *polis*, aparecem qualitativamente contrapostos ao *oikonomos* e ao *despotēs*, que se referem à esfera da casa e da família.” Cf. Agamben, 2011, p. 31.

<sup>38</sup> Embora o termo *oikonomia* seja carregado de vários significados abordados na obra que se apresenta, Agamben afirma que “Esta pesquisa propõe-se investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens.” Cf. Agamben, 2011, p. 09.

econômica, vê-se a efetivação da biopolítica moderna fomentada pela interferência e atuação da economia e dos governos na vida direta das pessoas. O conceito teológico político, segundo Agamben, foi expresso por Carl Schmitt em 1922, para quem “Todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” Isto confirma a fundamentação da teologia na esfera política, tendo como objeto a própria vida dos indivíduos sob uma perspectiva da vida reprodutiva das pessoas. No entanto, Agamben afirma que, embora esta tese apresente a economia como um paradigma da teologia secularizada. Todavia, há um problema nesta relação, pois a teologia retrocederia, no sentido de a historicidade divina e humana fossem fundadas numa *oikonomia*. Nesse caso, a teologia seria propriamente econômica e não fazia parte de um processo de secularização<sup>39</sup>. A este respeito, diz Ruiz

A noção teológica de economia da salvação concebeu desde seus primórdios que a teologia é essencialmente uma *oikonomia* em que o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus não é sujeito de uma política, mas parte de uma economia. Porém a teologia econômica se diferenciava do estoicismo porque pretendia preservar o livre arbítrio das pessoas junto com a vontade divina que rege o mundo. Para o estoicismo a noção de providência se identifica com a necessidade da natureza, enquanto para o cristianismo a economia da providência deve respeitar a liberdade humana e articulá-la com o plano divino da salvação. Em qualquer caso e em última instância, conceber a história como uma teologia econômica significa que a solução dos problemas históricos não se resolve com meras opções e decisões políticas, senão através de técnicas administrativas e formas governamentais. (RUIZ, 2013)

A vida política, nesses termos, não pertence à esfera dos homens como forma de suprir uma necessidade humana. O que há é apenas uma forma de governar, de gerenciar dentro de uma condição teológica baseada teologia econômica. Como assinala Agamben (2011, p. 15): A vida eterna que o cristão reivindica reside, em última análise, sob o paradigma do *oikos* e não sob o da *polis*; a *theologia vitae* [teologia da vida], segundo a irônica *boutade* de Taubes, está sempre prestes a converter-se em uma “teozoologia.” A política se transforma numa realidade econômica a partir da qual todos os problemas serão resolvidos na economia, no gerenciamento dos homens. Esta ideia encontra suporte em Foucault a respeito da sua obra *Segurança, Território e População* (2008), na qual o autor afirma que os homens é que são governados e não as estruturas sociais, as cidades, o Estado.

Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades. Quando se fala da cidade que se governa, que se governa com base

---

<sup>39</sup> Pode-se ver, segundo Agamben, que: “A secularização pode ser entendida (como acontece em Gogarten) como uma contribuição específica da fé cristã, que abre pela primeira vez ao homem o mundo em sua mundanidade e historicidade. A assinatura teológica age aqui como uma espécie de *trompe l’oeil*, em que justamente a secularização do mundo se torna a contrassenha de seu pertencimento a uma *oikonomia* divina.” (Agamben, 2011, p 16).

nos tecidos, quer dizer que as pessoas tiram sua subsistência, seu alimento, seus recursos, sua riqueza, dos tecidos. Não é, portanto, a cidade como estrutura política, mas as pessoas, indivíduos ou coletividade. Os homens é que são governados. (FOUCAULT, 2008b, p. 164)

Nesta dimensão de governo dos homens é possível encontrar uma formulação biopolítica do ponto de vista da *oikonomia*. O que interessa não é a administração de um lugar específico, de um cidade ou estado, todavia se revela na *administrabilidade* das pessoas, dos indivíduos como parte de um corpo a ser governado. Foucault ressalta esta ideia dizendo que “A introdução da economia no seio do exercício político, é isso, a meu ver, que será a meta essencial do governo.” (FOUCAULT, 2008b, p. 126). Na política moderna, o que está em evidência, na verdade, é um governo que coloca como centro de sua realização a vida dos indivíduos. No entanto, para Foucault:

Essa transformação teve consequências consideráveis. [...] A razão por que a questão do homem foi colocada — em sua especificidade de ser vivo e em relação aos outros seres vivos — deve ser buscada no novo modo de relação entre a história e a vida: nesta posição dupla da vida, que a situa fora da história como suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e de poder. Não é necessário insistir, também, sobre a proliferação das tecnologias políticas que, a partir de então, vão investir sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência (FOUCAULT, 1988, p. 156)

Diante disso, o ser humano foi inserido na política como um ser vivo cuja dimensão administrativa se afirmou como uma regra. Por isso, as tecnologias políticas se fazem presentes para uma investitura sobre o corpo dos indivíduos. A vida se abre para uma realidade política, através da qual, as questões sobre alimentação, saúde, problemas referentes à condição de vida, segurança, enfim, tudo que diz respeito à vida humana, é posto na dimensão de uma *oikonomia* como governo da vida das pessoas. Assim, para Foucault (2008b, p.126): “A introdução da economia no seio do exercício político, é isso, a meu ver, que será a meta essencial do governo.” Esta postura se afirma na condição de que a política se delineia a partir da manutenção, enquanto governo, da vida das pessoas.

Em face do problema abordado, é a vida que se torna capturada pela realidade econômica, no sentido de elevar a política a uma categoria de biopolítica. Esta concepção se torna uma realidade determinante dentro de um contexto da governamentalidade sobre o âmbito da vida social. Mas a problemática da *oikonomia*, para Agamben, que, embora se reporte aos aspectos da casa, enquanto governo de um quadro restrito e pertencente a uma realidade particular, guarda em si uma complexidade enorme do ponto de vista da política. Segue Agamben:

[...] *oikos*, a casa grega, é um organismo complexo, no qual se entrelaçam relações heterogêneas, desde os vínculos de parentesco em sentido restrito, até àqueles entre patrão-escravo e à gestão de uma empresa agrícola muitas vezes de dimensões amplas. O que mantém unidas tais relações é um paradigma que poderíamos definir ‘gerencial’: trata-se de uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem constitui uma *episteme*, uma ciência em sentido próprio, mas implica decisões e disposições diferentes em cada oportunidade para enfrentar problemas específicos. (AGAMBEN, 2005, p. 4.)

Este paradigma gerencial é o que vai definir a política no mundo moderno, no sentido de governar a vida social. A complexa relação dentro da casa, é elevada a uma categoria política presente no mundo moderno, pois o *oikos*, ainda que seja um ambiente módico, do ponto de vista de uma dimensão maior da política, é impossível um sistema que seja capaz de entender como se articulam tais relações. Nesses termos, explica Ruiz:

[...] Na *oikonomia* não há decisão livre das pessoas, senão administração inteligente das vontades. Na ágora da polis deve existir livre decisão dos sujeitos para construir o destino coletivo. A política inventada pelos gregos se propunha diferenciar-se da *oikonomia* neste ponto crítico: na polis os sujeitos decidem livremente seu destino (política), na *oikos* as pessoas são governadas/administradas com inteligência (*oikonomia*). Na *oikos* rege o princípio da desigualdade entre os componentes, enquanto na polis vigora a isonomia entre todos os sujeitos cidadãos (RUIZ, 2013, p.27)

Neste viés, a relação entre *oikos* e *polis* se dá de forma diametralmente oposta, embora resguardem em si características assimiladas. É o caso da política que se afirma na assimilação da própria *oikonomia* para colocar a vida política a uma dimensão meramente econômica. Ora, no *oikos* os assuntos são de foro familiar, pertencem apenas ao espaço da casa, enquanto realidade íntima. A concepção dessa forma de gerenciamento se articula na impossibilidade da atuação de todos os membros nas decisões, ou seja, há uma forma de desigualdade, a partir da qual, nem todos conseguem o poder de decisão. Por outro lado, a política como advento da polis, através da qual os homens se congregam e se afirmam dentro de uma isonomia, predomina a condição intrínseca do próprio cidadão.

Destarte, o *oikos*, como vimos, pertence à esfera familiar, com suas complexidades, e a *polis* diz respeito ao que é público, ao mundo da cidade. Porém, o que Agamben pretende investigar acerca da relação entre economia, teologia e governo, é uma busca sobre uma genealogia teológica do governo e da economia. Nesse sentido, como justificar o exercício do poder no Ocidente a partir de uma forma de governo e da *oikonomia*.<sup>40</sup> Para obter respostas quanto a esta questão que se configura, Agamben reforça a sua investigação, buscando no

---

<sup>40</sup> “A pergunta central de *O reino e a glória* é, de fato, por que o exercício do poder foi assumindo no Ocidente a forma do governo e da *oikonomia*? Por outro lado, porque a investigação que se propõe Agamben, como a que havia levado a cabo Foucault, enfrenta seus problemas em termos genealógicos. Trata-se, precisamente, de uma genealogia do governo e da economia.” Cf. CASTRO, 2013, p.106.

cristianismo, como se elaborou o dogma *trinitário*, como sendo Deus em três pessoas, como paradigma teológico da economia e do governo. É nesse processo que se dá a possibilidade de uma genealogia, ou seja, um retorno às origens para uma justificativa da aplicabilidade da *oikonomia* na política moderna. No entanto, a secularização, já mencionada acima, também faz parte do escopo agambeniano, como fundamento essencial para entendermos, de que forma, no Ocidente a política se fez assumir por uma economia teológica.

#### 4.1.1 Sobre o conceito de Máquina em Agamben

O conceito de máquina já é explicitado nos escritos primeiros de Agamben. A máquina diz respeito à efetivação de dispositivos. Desse modo, Agamben já assinalava, em suas obras anteriores, uma máquina da infância, do jogo e do rito, da linguagem, máquina da teologia e da economia, uma máquina biopolítica, a máquina soteriológica, a máquina providencial, a máquina antropológica e também a máquina governamental.<sup>41</sup> Nesta dimensão, para Agamben, o que está em evidência em torno desse conceito de máquina é a sua característica de dispositivo. Para se pensar o conceito de máquina, faz-se importante a explicitação da problemática do dispositivo enquanto fundamento de construção subjetividades, a partir da captura da vida dos indivíduos em sociedade. Dessa forma, buscase evidenciar o significado do dispositivo, através de sua influência indelével na sociedade hodierna enquanto mecanismo controlador e, por sua vez, de constituição de comportamento um corpo social, estabelecido pela interferência do poder, enquanto dispositivo, levando os indivíduos a agirem de forma que assimilem padrões de conduta, tenham suas existências homogeneizadas sob a condição de práticas de controles e dominação. Com isso, o entendimento que Agamben traz acerca do dispositivo é, na verdade:

[...] 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, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc, cuja conexão com o poder e em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e - porque não - a linguagem mesma, que e talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata - provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam - teve a inconsciência de se deixar capturar. (AGAMBEN, 2009, p. 40)

Nesta circunstância, a característica do dispositivo é assegurar uma construção de subjetividade no meio social. A construção de visões de mundo, de condutas e gestos faz parte

---

<sup>41</sup> Cf. CASTRO, 2013, p.104.

da essência do dispositivo, enquanto forma de estabelecer regras aos indivíduos subjugados por esse poder. A ideia de dispositivo não se restringe, assim, às cadeias, ou locais encerrados, como na sociedade disciplinar. O dispositivo pode, e também atua nos locais abertos, no caso da sociedade do controle, nos gestos mais simplórios e menos suspeitos do meio social, como a própria cultura. É possível perceber, outrossim, os dispositivos, na maneira como as pessoas se vestem e portam diante de todos.

As concepções filosóficas, e até o aparelho celular podem ser considerados dispositivos, pois estas realidades asseguram uma criação de interpretação do mundo, e acima de tudo, a possibilidade do controle. Outra manifestação desse conceito de dispositivo, para Agamben, é a própria linguagem, porque nela há elementos que capturam, da mesma forma, que outros dispositivos o fazem.

Na mesma linha, Agamben (2009) ressalta que o dispositivo é, na realidade, uma máquina que tem o propósito de produzir subjetivações, e só por isso trata-se de uma máquina de governo. A ideia aqui apresentada por Agamben, a rigor, revela que o dispositivo cria uma subjetividade dos indivíduos. A captura através dos dispositivos se dá a fim de se fazer construir sujeitos alheios a si mesmos. Ora, com o advento da sociedade de controle<sup>42</sup>, os dispositivos se tornaram, outrossim, mais eficientes, pois quebraram todas as barreiras de sua atuação. Os indivíduos são submetidos a um assujeitamento, a partir do qual, se afirmam diante de uma nova subjetividade distante de si mesmos. Agamben comenta, nesse sentido, que:

Todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência. Foucault assim mostrou como numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e 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 de assujeitamento. (AGAMBEN, 2009, p. 46)

Nesta condição, a subjetivação é uma finalidade do dispositivo, no sentido de funcionar como uma ferramenta de governo. Não se trata de uma efetivação da violência, mas

---

<sup>42</sup> Para Deleuze, pode-se entender a sociedade de controle como uma realidade distinta da sociedade disciplinar pensada por Foucault, embora ambas possam existir simultaneamente. No entanto, Deleuze afirma que a sociedade de controle é capaz de ir além dos espaços de encerramento, como cadeias, manicômios, hospitais, escolas; enfim, está em todos os lugares com seus dispositivos vários afim de capturar os indivíduos para o seu controle. Pode-se dizer que são câmeras filmadoras nas ruas, com o discurso forte da segurança, os cartões de crédito para as compras, a possibilidade de um indivíduo se transformar numa necessidade de sempre se “auto-reciclar” diante do mercado econômico. Assim, para Deleuze, a sociedade de controle é comparada a uma serpente, pois seus anéis são bem mais complexos que um buraco de uma toupeira. Cf. DELEUZE, Giles. **Post-scriptum: Sobre as Sociedades de Controle.** in *L'Autre Journal*, nº 1, maio de 1990, e publicado em *Conversações, 1972 – 1990* /; tradução de Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro : Ed 34, 1992



de uma sutil aplicabilidade desses dispositivos, seja através da linguagem, dos saberes, da criação dos corpos dóceis, mas, acima de tudo, livres. Nesse processo, a liberdade tende a se firmar na intenção de garantir uma identidade do sujeito no próprio assujeitamento.

De acordo com Deleuze<sup>43</sup>, os dispositivos têm suas complexidades, operam de distintas formas, ora independentes, ora entrelaçando-se com outros. Esta interpenetração desses dispositivos garante a finalidade do processo de subjetivação. A articulação do dispositivo engloba diferentes linhas de atuação, seja do ponto de vista da perceptibilidade, da aplicação de forças, ou mesmo do processo de subjetivação.

O que se compreende, é que toda essa dimensão está relacionada uma com as outras, isto é, os dispositivos se cruzam, se encontram e se reforçam em suas variações na aplicabilidade. E como afirma Agamben (2009, p. 38): “[...] o termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito.” Neste passo, a máquina, enquanto forma de articulação do dispositivo, mostra-se sempre de forma dualista, colocando-se no centro de um vazio. Este espaço vazio é o que se denomina de zona de indiscernibilidade da máquina governamental.

O sujeito seria, diante do dispositivo, para Agamben, senão um resultado da relação entre dispositivo e sujeito, na forma de uma adesão, apenas. Isto significa que, o que ele chama de sujeito é “[...] aquilo que é resultado do corpo a corpo” – aqui o corpo a corpo não constitui uma forma de luta, mas sim a adesão de um contato – “entre os seres vivos e os dispositivos” (AGAMBEN, 2009, p. 41) No mesmo sentido, Agamben afirma percebe que “[...] um mesmo indivíduo pode ser o lugar dos múltiplos processos de subjetivação: o usuário de telefone celular, o escritor de contos, o apaixonado por tango, navegador na internet o não-global.” E com o crescente desenvolvimento das formas de dispositivos, caracterizado por vários processos de subjetivações, tornou-se evidente a efetividade de todo esse processo de subjetivação. Sobre este aspecto, é possível evidenciar o propósito da máquina

---

<sup>43</sup> “Os dispositivos têm, portanto, como componentes linhas de visibilidade, de enunciação, linhas de força, linhas de subjetivação, linhas de ruptura, de fissura, de fratura, e todas se entrecruzam e se misturam, de modo que umas repõem as outras ou suscitam outras, através de variações ou mesmo de mutações de agenciamento. [...] E cada dispositivo é uma multiplicidade na qual esses processos operam em devir, distintos dos que operam noutro dispositivo.” Cf. DELEUZE, Gilles. *Qu'est-ce qu'un dispositif?* IN Michel Foucault *philosophe*. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1988. Paris, Seuil. 1989. Tradução de Ruy de Souza Dias (com agradecimentos a Fernando Cazarini) e Helio Rebello (revisão técnica), finalizada em março de 2001.

governamental, como uma intenção crassa de tornar a vida um objeto a ser manobrável, e reduzido a um produto, resultado da atuação do próprio dispositivo. Assim, Karmy afirma:

[...] que a operação fundamental de toda a "máquina governamental" não consistirá em nada além de produzir vida desnuda. Esta última é o que permanece na forma de uma exclusão e, por conseguinte, revela-se como um efeito da máquina e não um pressuposto "natural" como conceberia uma filosofia contratualista. (KARMY, 2017, p.39)

A máquina governamental se configura na possibilidade de construção de uma vida nua, como acontece na biopolítica. A única realidade a ser alcançada pela máquina governamental é a vida. Dessa maneira, ela opera na forma da exclusão, tal qual se faz o paradoxo da soberania, o qual exclui e inclui ao mesmo tempos os indivíduos diante da lei. Assim, a máquina assume a competência de um dispositivo capaz de engendrar novas regras de saber, de conduta.

A vida se tornou capturável pela máquina, pelos dispositivos. Segundo Agamben (2004, p.130): “O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nómos*, entre vida e direito.” Esta situação gera, como informa Agamben, uma zona sobre a qual se assenta o paradigma da máquina governamental, o qual entende que a vida deve ser capturada pelos seus vários dispositivos.

O que fica evidente, a partir desse conceito de máquina, em Giorgio Agamben, é que, além de estabelecer uma relação com a vida, enquanto forma de governá-la, ele a reduz a uma vida nua. Diante disso, a máquina se ocupa em capturar a vida para que esta possa ser apenas o resultado dessa relação o sujeito de se dispôs a ser assujeitado. Veremos, nesse sentido, nas próximas linhas, o conceito da máquina providencial, elencando seus elementos principais, alguns fundamentos essenciais, e levantando hipóteses, através da visão de Agamben. Abordaremos a estreita relação entre a teologia e o governo, como sendo a chave primordial para o fundamento da máquina providencial.

#### 4.1.2 - Reino e Governo: o paradigma da máquina providencial

O intento que Agamben pretende alcançar, quando da determinação da máquina providencial, é exatamente uma constatação de como esta se realiza no mundo moderno, como paradigma teológico-econômico, e, por conseguinte, a cisão entre ser e práxis que se estabelece sob a forma de um governo no mundo. O que Agamben se propõe a examinar, em linhas gerais, reiterando conceitos a partir da relação entre ontologia e práxis, explanando a visão clássica do mundo, onde o Deus Ocioso cede espaço para um Deus Ativo. No entanto,

esta busca se fundamenta na possibilidade de verificar, de que forma, esta atividade divina interfere e atua nos governos do mundo. E de modo inverso, como a atuação do governo pode ser explicada a partir da concepção entre ser e práxis, sendo que ambos estão separados economicamente, todavia, não se opõem nem se anulam. Estas questões vão nortear o trabalho arqueológico de Giorgio Agamben, no sentido de buscar uma referência teórica e filosófica, no que tange à problemática providencial do governo.

Não se trata de fazer uma reconstrução exaustiva do interminável debate sobre a providência que, no âmbito pagão, cristão e judaico, chega da Stoa ao limiar da idade moderna praticamente sem solução de continuidade. Isso nos interessa apenas na medida em que constitui o lugar em que o paradigma teológico-econômico e a fratura entre ser e práxis que ele comporta assumem a forma de um governo do mundo e, vice-versa, o governo se apresenta como a atividade que só pode ser pensada se ontologia e práxis estiverem “economicamente” divididas e coordenadas entre si. Podemos afirmar, nesse sentido, que a doutrina da providência é o âmbito teórico privilegiado em que a visão clássica do mundo, com sua primazia do ser sobre a práxis, começa a fender-se, e o *deus otiosus* cede lugar a um *deus actuosus*. O que importa analisar aqui é o sentido e as implicações dessa atividade divina de governo. (AGAMBEN, 2011, p. 129)

O que se verifica, dessa forma, é como se estabelece esta relação de contingência entre o que se denomina sagrado, e, por sua vez, o que faz parte do mundo, o governo. Nesse sentido, é importante, também, para Agamben, o exame do termo da providência em suas duas linhas, a saber, a providência geral e a providência particular. Para Agamben (2011, p.129), nestes dois conceitos está a base da distinção estoica entre o que se determina primário no plano da providência e o que se produz em concomitância ou secundariamente.

No entanto, a história do conceito de providência, segundo Agamben, a partir do debate sobre a criação do mundo por Deus através princípios universais, e aqueles que creditam à providência divina a particularidade, o detalhe. Neste caso, Deus seria sabedor de todos os seres existentes no mundo, e sua onisciência poderia abarcar toda e qualquer realidade do mundo e dos seres. Conforme, Agamben:

Se afirmamos a providência geral e negamos, no todo ou em parte, a providência particular, temos a posição da filosofia aristotélica e tardo antiga e, por fim, o deísmo [...] Se, no entanto, afirmamos ao mesmo tempo as duas formas de providência, temos a posição da Stoa, do teísmo e da corrente dominante da teologia cristã, no interior dos quais surge o problema de como conciliar a providência especial com o livre arbítrio do homem. (AGAMBEN, 2011, p. 129)

Mas não se trata de examinar a condição da liberdade humana, todavia, saber sobre a possibilidade de um governo divino no mundo dos homens. Segundo Agamben, Reino e Governo são separados em Deus através de uma oposição, no entanto, seguindo esta lógica, nenhum governo seria possível, pois de um lado haveria uma soberania sem poder, e de outro

uma série de atos advindos da providência particular.<sup>44</sup> De acordo com Agamben, só há governo se houver uma correlação entre Reino e Governo. Vejamos:

O governo só é possível se Reino e Governo forem correlatos em uma máquina bipolar: é isso que resulta especificamente da coordenação e da articulação da providência geral e da providência especial, ou nas palavras de Foucault, do *omnes* e do *singulatim* (AGAMBEN, 2011, p. 130)

O conceito de máquina providencial aparece primeiramente, segundo Agamben, nos escritos do filósofo estóico Crisipo de Solis, quando pretende resolver a questão do governo no mundo e o problema do mal inserido no mundo. Esta questão se mostra na pergunta de onde provém o mal, isto é, qual a sua origem no mundo. Mas diante de um governo bom, como surge o mal? Eis a questão na qual Crisipo de Solis enfrenta, e que, por seu turno, encontra a resposta através do conceito de *desígnio concomitante*, o que expressa, de antemão, a criação de tudo a partir da providência divina sob a condição do próprio Bem; por outro lado, as coisas que decorreram dessa obra, isto é, que não fazem parte da criação do bem, surgiram por necessidade do conjunto da obra. Em análise, Leibniz expõe este mesmo pensamento na modernidade, alegando ser uma realidade inevitável o mal no mundo. Segundo, Leibniz, em sua *Teodiceia*, Deus não interfere diretamente na presença do mal no mundo, pois este é um fator incontornável e que não deriva da vontade divina, pois Deus, enquanto infinito, criou o mundo da maneira melhor possível, e argumenta Leibniz: “[...] o mal encontrado nas criaturas racionais não acontece senão por concomitância, não por vontade antecedente, mas por uma vontade consequente, enquanto está implicado no melhor entre os planos possíveis...” (Leibniz *apud* Agamben, 2011, p. 130). Nestes termos, Leibniz sustenta que a criação do mundo, enquanto parte inevitável de um plano de Deus é, por sua natureza, o melhor dos planos possíveis da própria criação.

A ideia da máquina providencial dos estóicos é levada a uma radicalização, pois, do ponto de vista da atuação da providência, nada está à margem dessa realidade providencial. No entanto, esta tese encontra uma crítica muito forte por parte de Alexandre de Afrodísia, um aristotélico, para o qual, Deus não pode se ocupar com todas as coisas, em todos os indivíduos, pois a cada minúcia, mostrar-se-ia inferior a todas estas coisas.<sup>45</sup> Dessa maneira, ele opõe, segundo Agamben, o paradigma do reino e ao do pastorado. Assim, para Agamben

<sup>44</sup> Cf. Agamben, 2011, p.130.

<sup>45</sup> Com isso, diz Alexandre de Afrodísia: “a providência exercida por um rei sobre as coisas que governa não procede desse modo: ele não se ocupa de tudo, universais e particulares, ininterruptamente, sem que nenhuma das coisas a ele submetidas escape de seu pensamento, e dedicando a elas toda a sua vida. A mente do rei prefere exercer sua providência de maneira universal e geral: suas tarefas são, de fato, nobres e elevadas demais para que se preocupe com tais pequenezas.” Cf. Agamben, 2011, p. 132.

(2011, p.132), “Deus é, decerto a fonte de toda a providência, mas isso não significa que ele observe e conheça cada um dos seres inferiores.” Retomando os conceitos de providência geral (*providentia generalis*) e providência particular (*providentia specialis*), e a providencia accidental. Alexandre, propõe uma terceira via, sob a qual ocorre uma neutralização das oposições presentes, e que constitui um legítimo paradigma da ação providencial. Para Agamben, (2011, p.134) “A característica da ação providencial segundo Alexandre – e aqui reside seu interesse particular – não é o “por si” nem o “por acidente”, nem o primário nem o colateral, e sim aquele que poderia ser definido como “efeito colateral calculado”.” Esta ideia de efeito colateral é a via pela qual Alexandre tenta resolver o impasse entre as duas condições de providência. Agamben, dessa forma, tenta esclarecer este fato:

Em Alexandre, a teoria da providência, coerentemente com a teologia aristotélica da qual parte, não é pensada tendo por objetivo fundar um Governo do mundo, mas isso – ou seja, a correlação entre o geral e o particular– resulta de modo contingente, ainda que consciente, da providência universal. O deus que reina, mas não governa, torna possível assim o governo. O governo é, portanto, um epifenômeno da providência (ou do reino) (AGAMBEN, 2011, p.134)

Dessa maneira, o governo no mundo não é concebido pela providência divina, todavia, está relacionada, de todo modo, com a providência universal. Assim, Deus reinaria, mas não governaria, sua atuação no governo seria accidental, sem nenhuma necessidade. Mas é com a *gubernatio* que Alexandre aponta para a providência divina no mundo. Com isso toda a tradição da teologia cristã está assinalada na perspectiva dessa condição imanente da sua própria economia. No entanto, comenta Agamben (2011), que o governo do mundo não ocorre segundo posições tirânicas, nem pela vontade geral, nem sequer pelos acidentes, mas pelos efeitos colaterais, que por sua vez, são conscientes, e permanecem na sua singularidade e contingência. O paradigma de governo se afirma nessa condição, pois o que seria um fenômeno marginal ou secundário se coloca como um ato paradigmático de governo. Agamben como esta fórmula se apresenta na política moderna:

A racionalidade governamental moderna reproduz exatamente a dupla estrutura da providência. Cada ato de governo tende a um objetivo primário, mas, justamente por isso, pode implicar efeitos colaterais (*collateral damages*), previstos ou imprevistos nos detalhes, mas de todo modo óbvios. O cálculo dos efeitos colaterais, que até podem ser consideráveis (no caso de uma guerra, implicam a morte de seres humanos e a destruição de cidades), é, nesse sentido, parte integrante da lógica do governo. (AGAMBEN, 2011, p. 135)

O que está em evidência, no ato de governo, é que mesmo intentando um objetivo, os efeitos colaterais são observáveis dentro de uma previsibilidade ou não. A título de exemplo, Agamben, fala sobre as guerras, pois mesmo sendo elas o motivo de morte de milhares de pessoas, ainda assim, faria parte da lógica própria do governo.

Há que se pensar a providência e sua relação com o conceito de destino. Para isso, Agamben busca em Plutarco, filósofo estoico, para quem o destino é a própria alma do mundo e que se subdivide em três partes: o céu das estrelas fixas, os planetas errantes e a região terrestre. O destino se assemelha a uma lei, através da qual tudo tende a acontecer. Mas qual a relação entre a máquina governamental e o destino, que liga a providência ao destino? A este respeito, Agamben entende que há uma duplicidade nesses dois conceitos, providência e destino. Ainda que pareçam distantes, eles se apresentam como duas realidades de uma única ação divina. Diz Agamben:

A atividade de governo é, ao mesmo tempo, providência, que pensa e ordena o bem de todos, e destino, que distribui o bem aos indivíduos, comprometendo-os na cadeia das causas e dos efeitos. Dessa maneira, aquilo que em um plano, o do destino e dos indivíduos, aparece como incompreensível e injusto, recebe em outro sua inteligibilidade e justificação. A máquina governamental funciona, assim, como uma incessante teodiceia, em que o Reino da providência legitima e funda o Governo do destino, e este garante e torna eficaz a ordem que a primeira estabeleceu. (AGAMBEN, 2011, p. 146)

A condição que se dá esta atividade de governo desenvolve-se na esfera divina tomando por base a providência em relação ao destino, no sentido de distribuir o bem aos indivíduos de forma geral, tanto do ponto de vista da causa como do efeito. Há uma justificação inteligível para tudo que acontece no governo do mundo. Providência e destino se relacionam na possibilidade de realização do governo neste mundo, tendo em vista a vontade de um governo bom e justo. É a máquina providencial que vai garantir, de forma eficiente, a ordem em relação ao mundo. Assim, providência e destino, operam quando o Reino da providência interfere no Governo do destino, para que seja estabelecida a ordem que a própria providência estabeleceu.

Mas não há possibilidade de pensar um mundo governado apenas por um Deus que pode cercear a liberdade humana. Esta noção da providência, no que consta na filosofia estoica, afirma uma necessidade inerente à própria natureza. Em contrapartida a esta ideia, a doutrina cristã reforça o aspecto do livre-arbítrio, pois a providência divina não abarca toda a dimensionalidade do mundo dos homens.<sup>46</sup> Com isso, Agamben (2011) reforça que o paradigma providencial do governo não pode ser tirânico, a ponto de cercear a liberdade dos indivíduos, mas é democrático.

---

<sup>46</sup> “Porém a teologia econômica se diferenciava do estoicismo porque pretendia preservar o livre arbítrio das pessoas junto com a vontade divina que rege o mundo. Para o estoicismo a noção de providência se identifica com a necessidade da natureza, enquanto para o cristianismo a economia da providência deve respeitar a liberdade humana e articulá-la com o plano divino da salvação. Em qualquer caso e em última instância, conceber a história como uma teologia econômica significa que a solução dos problemas históricos não se resolve com meras opções e decisões políticas, senão através de técnicas administrativas e formas governamentais.” Cf. Ruiz, 2013, p. 60.

Neste aspecto, a máquina teológica opera no mundo, enquanto estado-providencial e também como Estado- Destino.<sup>47</sup> Esta dupla estrutura da máquina governamental se afirma quando existe uma distinção entre poder legislativo e soberano ou poder executivo. Com isso, a providência pode legislar de modo transcendente, mas sem interferir diretamente na liberdade dos indivíduos. Por outro lado, quando o destino se impõe, ocorre uma sujeição dos indivíduos, pois o que há são causas imanentes e efeitos determinados pela natureza. Nesse caso, o paradigma providencial é democrático, tal como o teológico-político é o do absolutismo.

Dessa forma, visto o problema do paradigma providencial do governo, através do qual Agamben relaciona o governo com a *oikonomia*, ocorre que as práticas governamentais obedecem tanto à providência quanto a obra do destino. Estas, que por sua vez, fundamentam todo o paradigma da política moderna. E diante disso, acrescenta Azevedo:

A política, tal como ela se configura na modernidade, caracteriza-se como biopolítica justamente porque ela toma para si o cuidado com a vida; torna-se providencial, mediada pela *oikonomia*, que antes se localizava isolada no âmbito privado, na casa. (AZEVEDO, 2013, p. 48)

E é esta a configuração da política na modernidade, a qual Agamben afirma ser da própria biopolítica, pois captura a vida, tomando-a para si o cuidado para com ela. Nestes termos, tal política diz respeito ao caráter providencial do governo, pois a prática desta política se resume à *oikonomia*, que antes se fazia apenas no aspecto privado, familiar. Dessa forma, as vidas dos indivíduos serão colocadas no centro da aplicabilidade da *oikonomia*, reduzindo-a em vida administrável.

Nesta perspectiva iremos abordar, na filosofia de Agamben, a problemática da *Stasis*, ou seja, da guerra civil, cujo fundamento também se afirma na condição do lar, ou melhor, do *oikos*, enquanto prática de política na nossa modernidade.

## 4.2 A segurança como técnica de governo

Iremos abordar, neste momento, o problema para o qual Agamben denomina de *Stasis*. Nossa análise irá se concentrar na primeira parte do livro, que trata, por sua vez, de um exame da guerra civil na Grécia Antiga, realizado por Nicole Loraux. Este termo, como diz Assmann (2016): “nomeia a guerra civil na Grécia antiga, mas o conceito foi posteriormente abandonado, Agamben quer retomá-lo para assinalar sua importância na compreensão do que

---

<sup>47</sup> Cf. Agamben, 2011, p. 159

hoje acontece na política ocidental.” Esta intenção do nosso filósofo italiano de procurar compreender a política hodierna a partir do conceito de guerra civil, ou melhor, de uma *stasis*, coloca o nosso tempo em um patamar belicoso, no sentido de nossa política se arvorar no campo da indeterminação. É sabido, como vimos nos capítulos anteriores, que a política ocidental, de acordo com Agamben, se transformou numa condição de política da vida, isto é, na própria biopolítica. Neste sentido, Agamben direciona sua atenção ao problema da guerra civil que fundamenta a política atual do ocidente. Como nota Assmann:

Ele se propõe oferecer elementos de uma oportuna e até necessária “stasiologia”, ou seja, de uma teoria da guerra civil, para apresentar a guerra civil como o limiar fundamental da politicização do Ocidente. Em contraposição a isso, segundo Agamben, temos como constitutiva do Estado moderno a “ademia”, ou seja, a ausência de povo. Assim, o dispositivo da *stasis* permitiu, no decurso da história, tanto despolitizar a cidadania quanto promover o impolítico, e isso em ritmo alternado, enquanto hoje vemos que precipitamos na figura do terror em escala mundial. (ASSMANN, 2016)

O que está em evidência, nesse contexto, é verificar de que maneira a política do nosso tempo adquiriu uma *stasis* capaz de fundamentar todo o escopo político ocidental. A guerra civil se tornou uma característica fundamental dentro do paradigma da biopolítica, isto é, a captura dos sujeitos e suas vidas resumidas ao mundo despolitizado. Nesse contexto, a concepção de Estado moderno, para Agamben, encontra uma ademia ou a ausência de povo. O que está em jogo, nesse viés, é que a *stasis*, do ponto de vista da política atual, produz o impolítico, um sociedade sem politização, isto é, um paradigma no qual a política se sustenta. Da mesma forma que encontramos na *stasis a despolitização* das sociedades, verificamos uma exacerbação no discurso antiterrorista nas sociedades ocidentais, e isto em contexto global. Agamben parte do pressuposto de que o mundo político se articula, presentemente, a partir de um a condição de guerra civil, através da qual, segundo Barot (2016, p. 43): “[...] "a forma que deu hoje a guerra civil na história do mundo é o terrorismo" com a especificidade que é a própria vida - precisava, seguindo Michel Foucault que é agora "colocar em jogo na política."”<sup>48</sup> Diante disso, o que está em jogo nesse contexto da *stasis*, é colocar no centro da política a própria vida.

A obra *Stasis: a Guerra Civil como paradigma político (2015b)* consiste numa possibilidade de problematização da política dentro do contexto da guerra civil grega, perpassando a historicidade até os modernos, com Thomas Hobbes, na intenção de fundamentar a política presente.

<sup>48</sup> BAROT, Emmanuel. ¿Estamos en estado de “guerra civil mundial”? A propósito de un opúsculo de Giorgio Agamben recientemente publicado. Revista de Política y Cultura Ideas de Izquierda, Buenos Aires, n. 21, p. 43-44, jul de 2016. Disponível em: <<http://www.ideasdeizquierda.org/ideasdeizquierda/>>. Acesso em: 20 de abril, 2017.



A relação com a questão da guerra civil ("Stasis" em grego) é imediata: em nome da conspiração da "ameaça terrorista" e proteção da "democracia", o regime da V República dota transformando tal legislação, e assumiu ou não, a "guerra ao terror" é o que está em jogo. Belicista contra a guerra irregular de uma única espécie, sem paralelo, embora há longa data, juntamente com todas as formas mais velhas ou mais clássicas de guerra, o Estado generaliza e instrumentaliza por conta própria o regime do direito com que opera o inimigo designado. A "Guerra civil global" é a configuração induzida neste campo de forças ampliada em escala mundial. (BAROT, 2016, p.43)

A tendência mundial de uma conjuntura bélica se propaga em nosso tempo como uma forma paradigmática de realizar a política. Isto, em linhas gerais, mantém a relação da guerra civil com um posicionamento político contra uma suposta investida terrorista provoca, no ocidente, uma busca por segurança em prol da democracia.<sup>49</sup> O Estado, nesse sentido, é o intermediador que vai assegurar a normalidade diante desse contexto de terrorismo, combatendo a guerra irregular, com a finalidade de garantir a segurança de todos, frente ao problema do terror. Nesta análise, Agamben reforça um paradoxo presente nessa ideia de segurança, ou melhor, como é definido o estado securitário, a saber, a segura a qualquer custo, podendo ser alcançada qualquer medida de exceção, tendo como objetivo o discurso da própria segurança. A este respeito, Agamben responde:

O que me inquieta é o problema do estado de emergência, porque se diz que o ministro tem sido capaz de declarar que o estado de emergência é um 'escudo' para o estado de direito. Mas isto é algo completamente falso, já que todo mundo deveria saber que é justamente o estado de emergência, previsto no artigo 48 da República de Weimar, o que permitiu a Hitler estabelecer o regime nazista. Foi ele quem declarou, imediatamente, depois de sua nomeação como Chanceler, um estado de exceção, e este estado de exceção nunca foi suspenso. Quando a gente se assombra hoje do que se poderia cometer na Alemanha semelhantes crimes, estão se equivocando completamente, já que não se tratava de crimes. Tudo era perfeitamente legal, porque a Alemanha se encontrava num estado de exceção, e, portanto, as liberdades individuais estavam suspensas. Nesse sentido por que tal cenário não poderia ser repetido na França? ? O que quero dizer é que depois, como aconteceu na Alemanha, um partido extrema direita poderia servir-se do estado de emergência introduzido por uma social-democracia. Deveria, então, refletir bem sobre essa noção de segurança.<sup>50</sup>

---

49 Assim, a preocupação com a segurança encontra seu surgimento no Estado moderno, como mostra seguir: "A segurança como princípio condutor da política de estado remonta ao nascimento do estado moderno. Ela é já mencionada por Hobbes como o oposto do medo, o qual compele os seres humanos a se reunirem ao interior de uma sociedade. Mas só no século dezoito a idéia de segurança adquire um sentido próprio. Numa conferência de 1978 no Collège de France (ainda a ser publicada), Michel Foucault mostrou como a prática política e econômica dos fisicratas opõe segurança à disciplina e à lei, como instrumentos de governo." Cf. Agamben, 2002a, p.145.

<sup>50</sup> AGAMBEN, GIORGIO. Entrevista telefónica a Giorgio Agamben (20 de noviembre de 2015) para el programa *Les nouvelles vagues* de France Culture, en torno al atentado del Bataclan, el estado de excepción, El estado de emergencia, los regímenes de crisis. Disponível em: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2016/05/26/giorgio-agamben-en-entrevista-con-france-culture-la-guerra-contra-el-terrorismo-hace-de-cualquiera-un-enemigo-20-de-noviembre-de-2015/> Acessado em: 02/04/2017.

O que vemos aqui é a proposta da política baseada no discurso da segurança, tendo como meios a condição da exceção. A abertura que se possibilita diante do caráter do estado de emergência, em relação aos indivíduos, provoca um abismo entre o que é estado de direito e a exceção. As liberdades individuais se colocam distantes dos próprios indivíduos. Nesse caso, o que Hitler foi capaz de realizar na Alemanha nazista não estava à margem da lei, porque tudo era assegurado na legalidade. O paradoxo que se afirma, neste fato, é a possibilidade da exceção proteger os indivíduos desprotegendo-os, incluí-los ao mesmo que os exclui. O que acontece na suspensão da lei não está, de todo, fora lei, mas é uma suspensão da própria lei. Por este motivo não havia crime diante dos atos nazistas na Alemanha do Reich.

Agamben aponta sua análise para os acontecimentos recentes da Europa no que tange à problemática enfrentada pela França nos últimos tempos em relação ao terrorismo. As medidas tomadas pelo presidente da França, François Hollande, que após os atentados terroristas, teve a iniciativa de decretar um estado de emergência que permaneceria durante três meses. Contra a esta ofensiva da segurança, Agamben alerta para futuros problemas intrínsecos a esta proposição do estado securitário dentro da política hodierna. Agamben diz que é:

preciso refletir sobre a noção de segurança, que hoje está sendo substituída por qualquer outro conceito político... As pessoas devem entender que a segurança de que tanto se fala não serve para prevenir as causas, mas para governar os efeitos. É o que acontece com o terrorismo. Os dispositivos biométricos de segurança, que foram inventados na **França** por **Bertillon** no século XIX, eram pensados como "recidivistas", isto é, serviam para impedir um segundo golpe. Mas o terrorismo é uma série de primeiros golpes, que é impossível de evitar. O que devemos entender é que as razões de segurança não visam à prevenção dos delitos, mas a estabelecer um novo modelo de governo dos homens, um novo modelo de Estado, que os cientistas políticos norte-americanos chamam precisamente de "*security State*", estado de segurança.<sup>51</sup>

O panorama político que se fundamenta hoje nas democracias ocidentais, é da segurança, segundo o qual o estado pretende promover a segurança a qualquer custo sem refletir acerca dos seus próprios meios. O que acontece, nesse viés, é que quando se pensa que tais medidas se colocam em favor da proteção, da segurança, elas não conseguem prevenir as causas, mas, em contrapartida, governam seus efeitos. Isto é, enquanto governam, as medidas tomadas servem para capturar os indivíduos em nome de uma suposta guerra contra o terrorismo. Dessa forma, as democracias contemporâneas não cessam de investir nessa nova técnica de governo, através da qual o estado de direito fica suspenso, cedendo lugar a uma

---

<sup>51</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O estado de emergência não pode ser permanente*. Publicado em 25.10.2015 em IHU Online. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/>>. Acesso em: 06 de fevereiro. 2017.

guerra civil permanente em nome da segurança. Agamben (2004) indica que o estado de guerra se situa no âmbito da indiscernibilidade, no que tange ao estado de exceção, que se trata da resposta imediata aos conflitos de natureza extrema. Seguindo esta trajetória, a guerra civil orienta, dessa forma, a política presente do mundo ocidental.

Diante do incessante avanço do que foi definido como uma "guerra civil mundial", o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente - e, de fato, já transformou de modo muito perceptível- a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. (AGAMBEN, 2004, p. 13)

O que se encontra nesse contexto político, é uma tendência mundial da exceção se tornar, na nossa contemporaneidade, o paradigma de governo da nossa política. O que está em evidência, é o deslocamento das medidas provisórias e excepcionais para uma técnica de governo. O que sobra desse processo é uma transformação de toda a estrutura e o sentido das constituições democráticas. Para Agamben, há uma indeterminação entre o estado democrático e o absolutismo.<sup>52</sup> A política ocidental se transformou, nesse viés, numa única condição que se afirma na problemática da segurança. Este discurso tem reforço nas mais diversas democracias que, por sua vez, admitem o estado securitário ou estado de segurança como objetivo a ser seguido no que se refere à técnica de governo. Diante disso, argumenta Ruiz (2011) que “[...] os Estados modernos não cessam de utilizar uma e outra vez a exceção jurídica como uma técnica política e policial de governar as populações que eles consideram perigosas.” Esta concepção exterioriza a intenção exposta por Agamben, para quem “[...] o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante da política contemporânea.”<sup>53</sup> O que se apresenta, nesta condição, é que a política se faz a partir de uma técnica específica de governo. Não se trata mais de governar o estado, a cidade, enfim, o que está em jogo é a própria vida das pessoas. Por este motivo, os discursos e práticas voltados para a questão da segurança faz valer qualquer ação do governo para sustentar a tese de que a segurança é o principal objeto a ser alcançado. O que deve ser entendido na atualidade, segundo Agamben é que:

Hoje nos deparamos com desenvolvimentos extremos e muito perigosos quanto à ideia de segurança. Durante uma época de gradual neutralização da política e abandono progressivo das tradicionais funções do estado, a segurança se torna o princípio básico da atividade de estado. O que antes era apenas uma entre várias

<sup>52</sup> Cf. Agamben, 2004, p. 13.

<sup>53</sup> RUIZ, C. O estado de exceção como paradigma de governo. *Revista IHU* (Online), edição 373, Ano XI, 12.09.2011. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/>. Acesso em: 01 de janeiro. 2016.

medidas definitivas de administração pública, até a primeira metade do século vinte, agora se torna o único critério de legitimização política. A idéia de segurança traz consigo um risco essencial. Um estado que faz da segurança sua única tarefa e fonte de legitimidade é um organismo frágil; ele é sempre passível de ser provocado pelo terrorismo, até se tornar ele mesmo terrorista. (AGAMBEN, 2002b, p. 145-146)

A afirmação de que a segurança é o fator determinante dos governos ameaça, de forma inequívoca, as democracias no mundo. O estado já não se encontra voltado para suas funções básicas, pois a neutralização da política e este afastamento das práticas de um estado democrático fazem da atenção do estado um comprometimento apenas com a questão da segurança, como fundamento último de toda sua atividade. Assim, a única maneira de legitimar a política em nosso tempo é através da segurança, isto indica um forte desafio, no que tange à problemática da segurança como ponto crucial de toda medida de estado. Acontece que a fragilidade do estado aparece, tornando-se combatente à violência, até se tornar da mesma forma, violento.

Levando em consideração esta ideia da segurança exacerbada como pressuposto incondicional da política do ocidente, resta-nos dizer que a vida, em sua particularidade, é colocada no centro desse novo paradigma. Promove-se a política com o intuito de proteger a vida em seu aspecto biológico. Resumir a vida a esta condição da *administrabilidade*, afirma Bazzarella, reforça imensamente a busca incessante por segurança. Vejamos:

A vida, vinculada hegemonicamente à sua dimensão biológica, presta-se a uma perspectiva societária cujo paradigma é a busca da segurança, que tem nos mecanismos de controle, de vigilância do que resta dos espaços públicos, uma de suas formas de manifestação mais contundentes. Porém, a busca pela segurança faz avançar seus mecanismos de controle e vigilância sobre os espaços privados de circulação dos indivíduos e normatiza e disciplina hábitos de vida, de consumo, de cuidados com o corpo. (BAZZARELLA, 2015, P. 149)

Nestes termos, a vida passa a ser inserida no contexto político a partir de sua dimensão apenas biológica. Dessa forma, o que resta é somente um paradigma de segurança, através do qual toda política se assenta. O problema do controle, da segurança passa a adquirir uma primazia, no que concerne ao aspecto essencialmente político na política contemporânea. Enquanto a política se afirma nessa condição política da segurança total, os próprios indivíduos, através dos mecanismos de controle e vigilância, vão atuando sobre os espaços privados, a fim de normatizar e controlar suas ações, seus hábitos, costumes, enfim, até com os cuidados do corpo.<sup>54</sup>

Dessa forma, fica evidente que o Estado que se tem hoje se realiza, em sua totalidade, com uma única razão de estado, a saber, a segurança. E nesse viés, o Estado se

<sup>54</sup> Em relação a este problema, Agamben afirma que, em particular, “[...] o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, uma série de tecnologias apropriadas, os corpos dóceis de que necessitava” Cf. Agamben, 2002b, p. 11.

transforma e estado securitário, ou seja, um estado de segurança permanente. Isto faz-nos refletir sobre a ideia de promover um estado para quem os indivíduos, ou cidadão são potencialmente inimigos, estranhos, e acima de tudo, suspeitos.<sup>55</sup> Assim, todas as operações do estado são voltadas para as práticas de segurança, como forma de combate ao terror, e ao mesmo tempo, tomando medidas dentro da exceção. Para Agamben (2013): “Os procedimentos de exceção visam uma ameaça imediata e real, que deve ser eliminada ao se suspender por um período limitado as garantias da lei; as “razões de segurança” de que falamos hoje constituem, ao contrário, uma técnica de governo normal e permanente.”<sup>56</sup> O que fica notório, neste caso, é a própria política se fundamentar na técnica de governo de um estado securitário. Segundo Agamben (2013), “Por sua vez, os intelectuais norte-americanos que tentaram refletir sobre as mudanças constitucionais induzidas pelo Patriot Act (Lei Patriótica) e a legislação pós-11 de Setembro preferem falar de “Estado de segurança” (*security State*).”<sup>57</sup> Destarte, enquanto a ideia de propor um discurso direcionado a questões de segurança dentro da política hodierna faz crescer a busca desenfreada por este paradigma, tais práticas atentam para a integridade dos próprios cidadãos possuidores de direitos. Por isso, segundo Agamben, não é possível mais se referir ao estado, de acordo com a tradição, como ‘razão de Estado’, todavia de ser entendido como ‘razões de segurança’. Ora, o estado securitário diz respeito ao estado policial.<sup>58</sup> Por isso, Agamben percebe que é preciso saber interpretar esta nova configuração da política moderna no ocidente. Para ele, o estado securitário age de si para si, ele mesmo tem suas próprias razões. Diz Agamben: “No paradigma securitário, todo conflito e toda tentativa mais ou menos violenta de reverter o poder oferecem ao Estado a oportunidade de administrar os efeitos em interesse próprio.”<sup>59</sup> Neste ponto, afirma Agamben:

Ao se colocar sob o signo da segurança, o Estado moderno deixa o domínio da política para entrar numa *no man's land* em que mal se percebem a geografia e as

---

<sup>55</sup> É o que explica e evidencia o nosso filósofo em relação à política de segurança “Todo cidadão é um terrorista potencial” Os dispositivos de segurança têm desempenhado um papel decisivo nesse processo. A extensão progressiva a todos os cidadãos das técnicas de identificação outrora reservadas aos criminosos inevitavelmente afeta a identidade política. Pela primeira vez na história da humanidade, a identidade não é mais função da “pessoa” social e de seu reconhecimento, do “nome” e da “nomação”, mas de dados biológicos que não podem manter nenhuma relação com o sujeito, como os rabiscos sem sentido que meu polegar molhado de tinta deixou sobre a folha de papel ou a inscrição de seus genes na dupla hélice do DNA. O fato mais neutro e mais privado se torna assim o veículo de identidade social, removendo seu caráter público. Cf. Agamben. *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra publicada em 16.11.2013.

<sup>56</sup> Cf. Agamben. *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra publicada em 16.11.2013.

<sup>57</sup> Cf. Agamben. *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra publicada em 16.11.2013.

<sup>58</sup> “Esse não decidido não se chama mais, como no século XVII, de “razão de Estado”, mas de “razões de segurança”. O *security State* é, portanto, um Estado de polícia [...] “A polícia é a relação de força de um Estado consigo mesmo”. Cf. Agamben. *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra publicada em 16.11.2013

<sup>59</sup> Cf. Agamben. *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra publicada em 16.11.2013.

fronteiras e para a qual nos falta conceituação. Esse Estado, cujo nome remete etimologicamente a uma ausência de preocupação (*securus: sine cura*), nos deixa ainda mais preocupados com os perigos a que ele expõe a democracia, já que a via política se tornou impossível; pois democracia e vida política são – ao menos em nossa tradição – sinônimos.<sup>60</sup>

Assim, diante de um estado cujo fundamento se afirma a segurança, pode transformar a política numa condição indiscernível, ou seja, numa terra de ninguém, a partir da qual não há lugar definido nem limites. Dessa maneira, enquanto o estado securitário que dirimir as preocupações com a segurança dos cidadãos, há um perigo iminente sobre o qual se põe a democracia.

### 4.3 *Stasiologia* e Guerra Civil como paradigma da política Ocidental

Retomando o conceito de *stasis*, iremos, neste momento, abordar a problemática da guerra civil enfrentada por Agamben na sua obra *Stasis: A guerra civil como paradigma político. Homo sacer, II, 2*. O propósito agambeniano, na presente obra, é analisar o paradigma político atual fundamentado num estado de guerra civil permanente. De antemão, as questões de segurança estão também associadas a este propósito da técnica de governo, enquanto manutenção da vida e dos corpos dos indivíduos. No entanto, para Agamben, o mundo se concentra na prática incessante de se fazer do estado, uma condição para a segurança excessiva por parte dos governos. Isto certamente gera, segundo Agamben, um estado de segurança, em um estado de exceção, pois as ações tomadas para firmar a segurança, tornar-se-iam, em arbitrariedades do próprio estado de segurança.

Para Agamben, mesmo diante de tal contextualização da política, não há uma teoria que seja empenhada em explicar a problemática da guerra civil. O que o nosso autor reflete, nesse sentido, é que se tem uma espécie de *polemologia*, ou teoria da guerra, uma *irenologia*, enquanto teoria da paz, todavia não se tem uma teoria da guerra civil na forma da *stasiologia*.<sup>61</sup> Com isso, Agamben deixa claro que o seu intento é fazer uma análise acerca da guerra civil, enquanto paradigma da política ocidental. No entanto, o interesse em examinar o problema da guerra civil, não se constitui, entre os politólogos e juristas, um problema de ordem maior, mas não deixa de ser um vácuo, ou uma lacuna para se entender a política do presente. E esclarece Agamben acerca desse empreendimento em entender a guerra civil:

<sup>60</sup> Cf. Agamben. *Por uma teoria do poder destituente*. Palestra publicada em 16.11.2013.

<sup>61</sup> Cf. AGAMBEN, 2015b, p. 18.

Que hoje falte uma doutrina sobre a guerra civil é geralmente aceito, sem que esta lacuna pareça também preocupar [a] juristas e politólogos. Roman Schnur, que já nos anos oitenta formulava esta diagnose, adicionava, contudo, que a desatenção aos confrontos de guerra civil andava de *pari passo* à progressão da guerra civil mundial (AGAMBEN, 2015b, p. 17)

Em linhas gerais, diante desse fato, Agamben Argumenta que, mesmo com o passar do tempo, esta concepção não perdeu nada de sua atualidade. O que há nesse processo de investigação, é a impossibilidade de distinguir acerca das guerras entre os estados e a chamada guerra interna.<sup>62</sup> Assim alguns estudiosos

É verdade que nos últimos anos, frente ao recrudescimento de guerras que não sei se poderíamos definir como internacionais, multiplicaram-se, sobretudo nos Estados Unidos, as publicações que as consideram *internal wars*; mas, mesmo nesses casos, a análise não é orientada à interpretação do fenômeno, mas, segundo uma prática sempre mais difusa, às condições que tornam possível uma intervenção internacional. O paradigma do consenso, que hoje domina tanto a prática como a teoria política, não parece compatível com a séria indagação de um fenômeno que é tão antigo quanto a democracia ocidental. (AGAMBEN, 2015b, p. 17)

Fica evidente, nesse sentido, para Agamben, uma indiscernibilidade no que tange às práticas de guerra. Enquanto uns teóricos enxergam as guerras internacionais como eventos de uma guerra interna, Agamben leva em consideração a força com que estas guerras acontecem no mundo, já não parte do pressuposto, talvez, de uma *internal wars*. O que está em jogo, não é, necessariamente, a interpretação do próprio fenômeno, mas uma tomada de uma prática abrangente, almejando desvendar o que torna possível uma atuação desse tipo de guerra, do ponto de vista global.

Por outro lado, Agamben reforça que as questões que envolvem a problemática da guerra, distanciam-se de uma indagação mais séria sobre o fenômeno, que por sua vez, é, cronologicamente falando, antigo da mesma forma que a democracia o é. Agamben percebe, então, que estas análises em nada contribuem para um exame mais cuidadoso sobre a problemática da guerra civil. O que acontece, na verdade, é um desinteresse por parte dos teóricos, pois não conseguem orientar, de forma mais contundente, análises pertinentes a esta problemática.

Agamben anuncia que o termo entendido como guerra civil na contemporaneidade foi introduzido pela filósofa Hannah Arendt, em sua obra *Da Revolução (1963)*, a propósito desta condição, há também a menção a Schmitt na sua *Teoria do Partisan*.<sup>63</sup> No entanto,

<sup>62</sup> Cf. AGAMBEN, 2015b, p. 18.

<sup>63</sup> A teoria do *partisan* se afirma na concepção de que o conceito do político pode ser entendido através do dualismo entre amigo x inimigo. Nesse contexto, o inimigo estaria à margem de qualquer aparato moral, cultural ou religioso. O inimigo seria para Schmitt: “apenas um conjunto de pessoas em combate, ao menos eventualmente, segundo a possibilidade real e que se defronta com um conjunto idêntico. Cf. Schmitt, 2008, p.20.

Agamben argumenta que, ainda que seja possível buscar a origem dessa finalidade, é bem certo que o estado de guerra enquanto tradicional desapareceu. Esta constatação se apresenta no exemplo da Guerra do Golfo, pois se trata do último evento voltado para uma guerra entre estados, ainda que nenhum Estado tivesse declarado guerra.

No mais, Agamben relata que a possibilidade de um modelo de guerra generalizado de não se enquadrar como um conflito internacional, todavia, diz Agamben (2015b, p.18): “faltam-lhes os tradicionais critérios de guerra civil induziu alguns estudiosos a falar de *uncivil wars*, que não parecem se dirigir, como as guerras civis, ao controle ou a transformação do sistema político, mas a maximizar a desordem.” Esta ideia se coloca na concepção de que as guerras intermináveis têm esse caráter apenas de controle ou de uma transformação política, mas somente de ampliar a desordem. Assim, não houve uma verdadeira teoria da guerra civil, mas apenas uma doutrina da gestão, da manipulação e da internacionalização dos conflitos internos.<sup>64</sup>

Nesta perspectiva, Agamben não pretende desenvolver uma *Stasis*, ou seja, uma teoria da guerra civil, porém, a intenção do nosso filósofo italiano é examinar como a Guerra Civil se explicita na política do Ocidente através de duas vertentes, a saber: as análises sobre a guerra civil na Grécia Antiga através dos historiadores, e, noutro momento, no pensamento de Hobbes na modernidade. Ocorre, neste caso, que Agamben pretende examinar duas faces do mesmo problema paradigmático da política, no primeiro momento, a necessidade da guerra civil, e noutro, a sua própria exclusão. Isto determina uma solidariedade interna nessas duas realidades, ainda que o paradigma seja único. É o que se anseia compreender. Como nos mostra Agamben a seguir:

Os dois exemplos não foram escolhidos ao acaso: sugeriria que eles representam, por assim dizer, as duas faces de um mesmo paradigma político que se manifesta, de um lado, na afirmação da necessidade da guerra civil, e de outro, na necessidade de sua exclusão. Que o paradigma seja, em realidade, único, significa que os dois opostos necessitam manter entre si uma solidariedade secreta, que se tratará de compreender. (AGAMBEN, 2015b, p. 20)

As análises sobre a Guerra Civil se iniciam com a problemática da *stasis* levantada por Nicole Loraux, a partir de quem Agamben irá investigar o problema da *stasis*. Loraux havia publicado uma gama de artigos dedicados a *stasis*, estes foram reunidos em 1997, no volume conhecido como *La Cité Divisée*. Embora não tenha incluídos outros artigos que vão tratar sobre a questão de maneira mais incisiva, Agamben revela que não entendeu o porquê da não inclusão de um ensaio de 1986, intitulado: *La Guerre dans la Famille*, que por sua vez,

---

<sup>64</sup> C.f Agamben, 2015b, p. 19.



seria o mais importante do ponto de vista da *stasis*. Noutra ocasião, Agamben reforça a ideia de que a publicação do referido ensaio noutra revista, tenha sido de forma proposital, no sentido de saber que se tratava de uma radical análise sobre as guerras civis.

No entanto, para Agamben, há outros autores, não menos importantes, que deram, também, suas imprescindíveis contribuições sobre a questão da *stasis*, no que concerne à *polis* grega, tais como: Gustave Glotz, Fustel de Coulanges e Jean-Pierre Vernant. No entanto, que prende a atenção de Agamben à Loraux, é, precisamente, a sua concentração no problema essencial, segundo Agamben, a relação entre *oikos*, enquanto a família ou casa, e a *polis*, no que diz respeito à cidade. Explica Agamben:

Uma identificação símile do lugar da guerra civil implica que seja redesenhada, desde o começo, a topografia tradicional da relação entre a família e a cidade. Não se trata, segundo o paradigma corrente, de uma superação da família pela cidade, do privado pelo público e do particular pelo geral, mas de uma relação mais ambígua e complexa, que vamos tentar compreender de forma precisa. (AGAMBEN, 2015b, p. 21)

O entendimento é que a relação que se afirma na Guerra Civil, implica uma topografia tradicional entre família e cidade. O paradigma não afirma a substituição da família pela cidade, tampouco do privado pelo público, ou do particular pelo geral. O que está em evidência, nesse processo, é a impossibilidade de localização dessas duas esferas no contexto político. Há, nesse sentido, essa relação ambígua, gerada a partir dessa complexidade interna da relação. É este caráter indiscernível que torna a análise da *stasis*, enquanto forma de relação entre essas realidades.

A análise de Loraux toma por base o diálogo *Menêxeno* de Platão, a partir do qual aparece a ambiguidade da guerra civil com mais evidência. Para Agamben, Platão ao se referir à cidade, ele faz uma ironia, levando em consideração a *stasis*, que passou a dividir os cidadãos de Atenas.<sup>65</sup> No entanto, escreve Agamben, que o do verbo *summeinym*, que significa, por sua vez, misturar, da mesma forma, combater. Porém, para a expressão *oikos polemos*, significaria, para o filósofo, em relação ao mundo grego, um paradoxo, pois *polemos* assinala, dessa maneira, a guerra externa e guarda uma referência ao que Platão, registrará na *República*, como estranho e estrangeiro.<sup>66</sup> Nesse sentido, para a interpretação de Loraux, Platão indicaria uma guerra interna realiza pelos atenienses para se encontrarem numa festa familiar. Com isso, a família se coloca como origem da divisão e da própria *stasis* e, na mesma linha, o paradigma da reconciliação.

<sup>65</sup> Cf. Platão apud Agamben, 2015b, p. 21.

<sup>66</sup> Cf. Agamben, 2015b, 22.

A *stasis* se afirma, para Loraux, segundo Agamben, como uma ambivalência em decorrência de seu paradoxo da *oikos*, isto é, em relação a sua consubstancialidade. A guerra civil seria, então, *stasis emphylos* como conflito do *phylon*, da relação de sangue. Neste caso, este diz respeito à própria condição interna, à família, ou seja, a *ta emphylia*, designa “coisa interna à estirpe”, que desse modo, significa, guerra civil.<sup>67</sup> Agamben (2015a, p. 22) acentua que “Da mesma forma que está na origem da *stasis*, a família é também aquilo que contém seu possível remédio.” Seguindo esta mesma óptica, Vernant faz parecer que a guerra entre famílias são solucionadas através da troca de mulheres, isto por causa de um matrimônio entre as estirpes conflitantes. No mais, Agamben (2015b, p. 23) reforça que: “Enquanto a guerra civil é inerente à família – sendo, portanto, *oikeios polemos*, “guerra em casa” – ela é, na mesma extensão – esta é a tese que Loraux sugere – inerente à cidade, é parte integrante da vida política dos gregos.” Dessa maneira, a guerra que se estabelece em casa, faz parte também do contexto da polis.

Quando Loraux expõe a tragédia como forma de externar a relação intrínseca presente entre a guerra civil e o *oikos*, pretende justificar que esta relação está condicionada tanto à família quanto à polis. Assim, a tragédia é uma testemunha da *stasis e da Ares emphylos*. Veja, que para Agamben (2015b, p.22) “O Ares que demora na *oikos*, pesa sobre a cidade. A *Oresteia* é, segundo Loraux, a evocação da longa cadeia de assassinatos na casa dos Atreu e, ao mesmo tempo, a comemoração de sua superação através da fundação do tribunal do Areópago, que porá fim à carnificina familiar.” Nesse passo, os acontecimentos da *oikos*, no caso da violência em relação aos conflitos entre as famílias, sofrem uma influência da *polis*, no sentido de suscitar na esfera pública a possibilidade de um tribunal público.

A relação entre *oikos e polis*, diante disso, se coloca como uma possibilidade de resolução desses conflitos, dando lugar ao que é público. Como explica Loraux (apud Agamben, 2015b, p.22) “A ordem política integrou a família em seu seio. Isto significa que ela estará sempre virtualmente ameaçada pela discórdia inerente à relação familiar como uma segunda natureza e, ao mesmo tempo, que ela já superou esta ameaça.” O que está em jogo, nesse caso, é estabelecer uma relação entre *oikos e polis* no sentido de inquirir da família um *status* público, isto é, o que pertence ao foro íntimo da família, passa, a partir da condição de *polis*, a ser transferido ao que é público.

Agamben mostra também a análise feita por Loraux sobre o caso de uma família na cidade grega da Sicília, Nakone, na qual os cidadãos decidiram organizar, depois de uma

---

<sup>67</sup> Cf. Agamben, 2015b, 22.

*stasis*, uma reconciliação diferente. Fizeram, então um sorteio sobre quem seriam os irmãos sorteados naquele momento. Assim, tornaram-se *adelphoi bairetoi*, ou seja, irmão por sorteio. Mesmo a família sendo neutralizada, surgia, do mesmo modo, um parentesco fundamentado na fraternidade. Explica Agamben:

A família natural era neutralizada, mas, ao mesmo tempo, a neutralização se realizava por meio de um símbolo parental por excelência: a fraternidade. A *oikos*, origem da discórdia civil, era excluída da cidade graças à produção de uma fraternidade postiça. A inscrição na qual se transmitiu esta notícia informa que os novos irmãos não deveriam ter entre eles nenhum vínculo familiar: a fraternidade puramente política exclui aquela de sangue e, com isto, libera a cidade da *stasis emphylos*; no mesmo gesto, entretanto, ela reconstitui uma relação sobre o plano da *polis*, faz da cidade uma família de um novo gênero. (AGAMBEN, 2015b, p. 23)

A situação acima reforça a tese de que mesmo a família sendo neutralizada por meio da *polis*, surgia, nesse processo, a fraternidade. A *oikos*, enquanto berço dos conflitos civis, era excluída por uma fraternidade que poderia acabar com certos conflitos. Tal fraternidade indicaria uma familiaridade comum a todos, a saber, a política, isto é, política excluiria qualquer consanguinidade, liberando a cidade da *stasis emphylos*. Com isso, é possível dizer que, a cidade se torna uma família peculiar, no sentido da *polis* fazer da cidade uma nova configuração de família. Agamben lembra que em Platão, na sua cidade justa, havia na *Calípolis*, esta mesma configuração.<sup>68</sup>

É mister que a ambivalência da *oikos* e da *stasis*, que se afirma como inata, parte da noção de Loraux, de que há um duplo sentido entre: *stasis, família, cidade*, no qual estas noções se articulam sobre um processo de evolução. No entanto, comenta Agamben: “Daí que o paradoxo e a ambivalência, que havíamos encontrado mais de uma vez. Possa o historiador [da relação] familiar ter uma oportunidade para rever o lugar comum de uma irresistível superação da *oikos* pela cidade.” A partir disso, Agamben compreende que:

Quanto ao historiador da política, ele poderá reforçar a convicção que a reflexão grega sobre a cidade era ambivalente, uma vez que integra a *stasis*: o conflito interno deve, de fato, ser agora pensado como efetivamente proveniente do interior do *phylon* e não, como pretendia uma tradição mais cômoda, proveniente de fora... Precisa se por a prova para pensar com os gregos a guerra na família. (LORAUX apud AGAMBEN, 2015b, p.24)

Aqui Agamben afirma que sendo ambivalente a cidade, a *stasis* supõe o conflito interno, e este deve ser pensado como algo que surge do interior da *phylon*, e não da sua

<sup>68</sup> “Foi de um paradigma “familiar” deste gênero que se serviu Platão, sugerindo que, na sua república ideal, uma vez que a família natural tenha sido eliminada através da propriedade comunal das mulheres e dos bens, todos veriam no outro “um irmão ou uma irmã, um pai ou uma mãe, um filho ou uma filha” Cf. Agamben, 2015b, p. 23.

condição exterior, como supunha a tradição. Então, é preciso uma reflexão mais audaciosa para pensar a guerra dentro do mundo grego em relação às famílias. Segue Loraux (apud Agamben 2015a, p. 24) “Ocorre supor-se que a cidade é um *phylon*: [disso] segue que a *stasis* é quem o revela. Ocorre supor-se que a cidade é uma *oikos*: no horizonte do *oikeios polemos* se perfila uma festa de reconciliação.” Enquanto a cidade se apresenta como *phylon*, é na *stasis* que há esta revelação. Ao passo que a idade se revela como *oikos*, o *eikeios polemos* se explicita uma reconciliação.

Agamben apresenta, então, na forma mais compendiada, algumas das conclusões realizadas por Loraux sobre a *stasis*.

A *stasis* anula, primeiramente, o lugar-comum que concebe a política grega como uma superação definitiva da *oikos* pela *polis*. 2) A *stasis*, ou guerra civil, é, em sua essência, uma “guerra na família”, que provém da *oikos* e não de fora. Precisamente por ser inerente à família, a *stasis* serve como seu revelador, atestando sua presença irreduzível na *polis*. 3) A *oikos* é essencialmente ambivalente: isso é, de um lado, um fator de divisão e de conflitos, e de outro é o paradigma que permite a reconciliação daquilo que foi dividido. (AGAMBEN, 2015b, 24 -25)

No primeiro momento, a *stasis* anula o espaço que abriga a política grega como uma superação da *oikos* pela *polis*. Isto é, que o lugar específico da família é substituído pela política da própria cidade. No segundo caso, a *stasis* se apresenta como uma guerra na própria família, pois vem do *oikos*, e não de fora. Por este motivo, deve ser entendida como intrínseca à família, e por isto, a *stasis* revela-a como parte incontestada na *polis*. Já na terceira conclusão, a *oikos* é apresentada em sua ambivalência, pois de um lado, há o fator determinante de divisão e conflitos, e de outro, o paradigma pelo qual se articula a reconciliação do que foi dividido.

Entretanto, para Agamben, não há uma evidência quanto à compreensão da *stasis*, pois o que transparece é apenas a presença e a fundação da *oikos* e a *phylia*, dentro de uma definição, enquanto a *stasis* fica numa espécie de limbo a ser ainda definida. O que Agamben diz, necessariamente, é que a *stasis* não é mais que um revelador da *oikos*, colocando-a apenas na presente da cidade. E ele pretende ir além dessa definição.

Agamben traz à tona a sua pesquisa sobre a base da nossa política ocidental, no que tange aos conceitos de *oikos* e *polis*, *zoé* e *bíos*, e reafirma que deve, com isso, ser repensada. Como vimos, a *zoé* pertencia à esfera da vida natural, fechada no espaço da casa, ou seja, da *oikos*. Diz Agamben:

Aristóteles distingue com cuidado o *oikonomos*, o “chefe de um empreendimento”, e o *despotes*, o “chefe de família”, que se ocupavam da reprodução e da conservação da vida, do político, e critica asperamente aqueles que acreditam que a diferença que lhes distinguem seja de quantidade e não de qualidade. E quando, numa passagem que deveria ser canônica para a tradição política do Ocidente, ele define o fim da

*polis* como comunidade perfeita, o faz apenas opondo o simples fato de viver (*to zên*) à vida politicamente qualificada (*to eu zên*). (AGAMBEN, 2015b, p. 25)

Esta diferença acentua o lugar da vida no mundo grego. Quer dizer, de um lado, uma vida pertencente ao *oikonomos*, de outro o *despotes*, que se ocupava em manter apenas a sua vida. A diferença entre eles, segundo Aristóteles, não é apenas por quantidade, mas por qualidade. Assim, a *polis* seria uma comunidade perfeita, pelo fato de se ter uma realidade dualista, entre uma vida qualificada, do ponto de vista político, e outra relegada ao simples fato da sobrevivência.

Agamben explicita uma oposição entre o simples *viver* e o *viver bem*. Neste caso, para o nosso autor, há uma implicação no que tange ao simples *viver* e o *viver bem*. Segundo Agamben:

Um dos escopos de *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua* foi precisamente o de analisar as razões e as consequências dessa exclusão – que é ao mesmo tempo uma inclusão – da vida natural na política. Que relações devemos supor entre a *zoé* e a *oikos*, de um lado, e a *polis* e o *bíos* político de outro, se os primeiros devem ser incluídos nos segundos através de uma exclusão? (AGAMBEN, 2015b, p.26)

Esta discussão nos leva ao que Agamben pretende com a sua pesquisa, a saber, descobrir a relação de exclusão que se encontra ao mesmo tempo na própria inclusão, da vida natural e na política. Nestes termos, há uma pretensão em descobrir quais relações estão presentes na *zoé* e a *oikos*, também a *polis* e a *bíos* político. Se a primeira realidade deve incluída na segunda a partir de uma exclusão. No entanto, Agamben admite que seu pensamento coaduna com o convite de Loraux, no sentido de haver “um lugar comum de uma superação irresistível da *oikos* pela cidade.” No mais, para Agamben, não é uma superação, todavia, um tentativa de capturar o que está fora e lançar uma intimidade. É nesse contexto que Agamben pretende entender como surge o lugar e a função de uma guerra civil.

Agamben explica que na segunda e terceira tese de Loraux, se apresentam mais problemáticas. Agamben afirma que, para Loraux, a *stasis*, segundo nestas teses, é o lugar original da *oikos*, enquanto a guerra civil é uma guerra em família, ou seja, uma *oikeios polemos*. Diz Agamben (2015b, p. 26) “E à *oikos* – e a *stasis* que lhe é conatural – [é] inerente uma ambivalência essencial, porque essa é, ao mesmo tempo, aquilo que causa a destruição da cidade e [é] o paradigma da recomposição de sua unidade.” Isto quer dizer, que, ao mesmo tempo em que a cidade é destruída, surge uma recomposição da sua unidade, através dessa ambivalência. Ou seja, existe um paradoxo intrínseco nessa relação. Porém, Agamben questiona como isso é possível, pois a *oikos* enquanto contem em si a discórdia, e a

*stasis*, um elemento de segregação política, como pode haver uma reconciliação?<sup>69</sup> Estes questionamentos vão levar Agamben a uma possibilidade de correção das análises feitas por Loraux frente à problemática da *Stasis*.

*Stasis* (de *istemi*) designa, segundo o étimo, o ato de elevar-se, de estar firmemente em pé (*stasimos* é o ponto da tragédia na qual o coro fica de pé e fala; *stas* é aquele que pronuncia em pé o juramento). Onde “sta” a *stasis*, qual o seu lugar próprio? Para responder a esta pergunta será preciso percorrer alguns dos textos que Loraux analisa para provar a sua tese da localização familiar da guerra civil e verificar se eles não permitem uma leitura diferente. (AGAMBEN, 2015b, p. 27)

Agamben indica revela sua preocupação com o termo *stasis* e procura revelar onde está o seu lugar próprio. E tenta esclarecer a *stasis* a partir de uma análise etimológica, para depois inquirir a sua reação localização. Para tanto, Agamben relata que é preciso ir às análises feitas por Loraux, para ver se é possível uma outra interpretação diferente.

Com isso, Agamben expõe sua crítica a partir de uma passagem de Platão das *Leis*<sup>70</sup>, cuja análise de Loraux remete a uma relação entre *stasis* e família. Contudo, para Agamben, o texto platônico não faz uma alusão direta entre *oikos* e *stasis*, quanto o fato de que a guerra civil assimila e torna indiscernível a relação entre amigo e inimigo, dentro e fora, casa e a cidade. E explica Agamben que:

Na *stasis*, o homicídio daquele que é mais íntimo não se distingue daquele do qual se é mais estranho. Isto significa, pois, que a *stasis* não tem seu lugar dentro da casa, mas constituiu-se num limiar de indiferença entre *oikos* e *polis*, entre parentesco de sangue e cidadania. (AGAMBEN, 2015b, p. 27)

O que Agamben descobre, é que na *stasis* não há uma distinção sobre quem é mais íntimo ou não. Ou daquele que se julga mais estranho. Dessa forma, isso faz com que a *stasis* seja entendida como uma impossibilidade de localização, do ponto de vista da casa, dessa maneira, o que resta é um limiar de indiscernibilidade entre *oikos* e *polis*, entre o que é parente de sangue e cidadania. Dessa forma, Agamben diz que:

Em realidade, decisivo mais uma vez é que a *stasis* confunde, em um deslocamento duplo, isto que pertence à *oikos* e aquilo que é próprio da *polis*, o íntimo e o estranho: o laço político se transfere para o interior da casa na mesma medida em que os vínculos familiares se estranham em facção. (AGAMBEN, 2015a, p. 27)

<sup>69</sup> “E porque a família implica irredutivelmente em seu interior o conflito? Porque a guerra civil seria um segredo de família e de sangue, e não um arcano político? Talvez a localização e a gênese da *stasis* no interior da *oikos*, que a hipótese de Loraux parece garantir, devem ser verificadas e corrigidas.” Cf. Agamben, 2015b, p. 26.

<sup>70</sup> “O irmão [*adelphos*, o irmão consanguíneo] que, numa guerra civil, mata em combate o irmão, será considerado puro [*catharos*], como se tivesse matado um inimigo [*polemios*]; o mesmo ocorrerá para o cidadão que, em mesma condição, matar um outro cidadão e para o estrangeiro que matar um estrangeiro”. Cf. Platão apud Agamben, 2015b, p. 27.

Neste sentido, a determinação da *stasis* provocada por um deslocamento duplo entre o que é da *oikos* e o que é da *polis*, para Agamben, passa a ser, a tomar o exemplo de Nakone, o efeito da *stasis* se coloca numa indiscernibilidade entre a *oikos* e a *polis*, por isso o parentesco se transforma em cidadania, e o que se afirma como vínculo político, no caso dos irmãos por sorteio, leva a um problema da fórmula com parentela.<sup>71</sup>

Para Agamben, a questão lançada supra, a respeito da localização da *stasis*, pode ser respondida a partir desse caráter indiscernível. Isto é, que a *stasis* não se encontra na *polis*, nem na família e nem na cidade. Para nosso filósofo, ela se configura numa zona de indiferença entre o que se define como impolítico da família e aquele político da cidade. Argumenta Agamben:

Transgredindo este limiar, a *oikos* se politiza e, inversamente, a *polis* se “economiza”, isto é, se reduz a *oikos*. Isto significa que, no sistema da política grega, a guerra civil funciona como uma espécie de politização e despolitização, através do qual a casa se excede em cidade e a cidade se despolitiza em família. (AGAMBEN, 2015b, p. 28)

O que há, nesse sentido, é um conflito entre o que se define como politização e despolitização. No mundo grego, esta política se configura numa guerra civil que se realiza enquanto espécie de politização e, na mesma ordem, de despolitização. Dessa forma, a casa abrange a cidade, enquanto a cidade, percorrendo trajeto da *stasis*, despolitiza a família.

Esta tese de que há uma politização e despolitização, segundo Agamben, aparece no direito grego, num documento que confirma esta situação da guerra civil frente o limiar aqui exposto. Para Agamben, além de citações de Plutarco, Aulo Gélio e Cícero, bem como de Aristóteles, a avaliação da *stasis* pareceu um tanto impertinente para os diversos historiadores modernos e por isso foi deixado de lado. Este documento, diz Agamben, refere-se à lei de Sólon que tratava de punir aqueles com *atimia*, ou seja, pela perda dos direitos civis; aquele cidadão que, numa guerra civil, não lutasse por alguma das partes, seria por isso punido.<sup>72</sup>

Isto equivale dizer que não tomar parte numa guerra civil pode ser submetido a um confinamento na *oikos*. O indivíduo sairia da vida da *polis* para se enclausurar na *oikos*. Este elemento levaria o indivíduo à sua condição impolítica perante à *polis*. Seria uma espécie de *ostracismo*, através do qual os cidadãos seriam banidos da vida pública. Para Agamben (2015a, p. 29): “a *stasis* funciona como um reagente que revela o elemento político no caso extremo, como um limiar de politização que determina *de per se* o caráter político ou impolítico de um determinado ser.” Para Agamben, o historiador Christian Meier soube

<sup>71</sup> Cf. Agamben, 2015b, p. 28.

<sup>72</sup> Cf. Agamben, 2015b, p. 29.

mostrar Omo na Grécia do Século V ocorreu uma mudança do conceito de politização da cidadania.

Nesse viés, havia uma demarcação política e social eram bem definidas na Grécia antiga. Isto demarca uma política baseada numa estratificação social, pois a *práxis* política dependia das condições e *status* de várias categorias. A saber: nobres, membros das comunidades culturais, camponeses e mercadores, pais de família e parentes, moradores da cidade e do campo, senhores e servos, todos tinham seu lugar no ambiente político. Depois, num segundo momento da cidadania com os direitos e deveres que ela carregava, tornava a cidadania, um instrumento de critério político para definir a identidade social.

Esta identidade não tinha concorrente digno de nota, a exemplo do pertencimento de grupos constituídos a partir da comunidade econômica, profissionais, de trabalho, religiosa ou de outra espécie... Na medida em que na democracia os cidadãos se dedicavam à vida política, eles compreendiam primariamente a si mesmo como participantes da *polis*; e a *polis* se constituía a partir daquilo em que eram essencialmente solidários, isto é, dos interesses originariamente compartilhados da ordem e da justiça... *Polis* e *politeía* neste sentido se definiam reciprocamente. (MEIER apud AGAMBEN, 2015b, p.29-30)

A *polis* era entendida, enquanto democracia, como um espaço no qual havia uma identidade relacionada com todos os partícipes das decisões políticas, isto é, a *polis* era a possibilidade de concretização da solidariedade entre os homens, levando em conta sempre os interesses coletivos e partilhados nos ditames da justiça. A *polis* se transforma, então num ambiente distinto da casa, e a política se afirma como uma esfera distinta do reino das necessidades.<sup>73</sup>

Para Agamben, na análise de Meier, a política grega, legou à civilização ocidental, com suas especificações e mudanças, o processo de politização. No mais, o que interessa a Agamben é firmar a relação tensionada entre *oikos e polis*, vista como processo de *politização e despolitização*. Agamben explica que a *stasis*:

[...] se constitui [em] um limiar, através do qual transitam o pertencimento doméstico [que] se politiza em cidadania e, inversamente, a cidadania se despolitiza em solidariedade familiar. Porque as tensões são, como havíamos visto, contemporâneas, torna-se decisivo o limiar nos quais estes se transformam e se invertem, se conjugam ou distinguem. (AGAMBEN, 2015b, p. 30)

A *stasis* se apresenta, nesse sentido, como um limiar, a partir do qual as realidades políticas e impolíticas se apresentam mutuamente. Vale dizer, nesse instante, que essa característica da *oikos* que se afirma na *polis*, e ao mesmo tempo a cidadania que se

<sup>73</sup> Cf. MEIER apud AGAMBEN, 2015b, p. 30.



despolitiza no ambiente familiar, conduz-nos a uma interpretação já discutida anteriormente, cujo resultado é uma zona de indiscernibilidade. Agamben faz alusão a Schmitt levando em conta a sua fundamentação sobre o problema do “grau de intensidade de uma associação e de uma dissociação.” Mas a definição, como aponta Agamben, não condiz com a essência do político, no que se refere à unidade política. Assim, segundo Agamben, Schmitt afirma a unidade política como sendo o grau mais intenso de unidade, através do qual se determina a distinção mais intensa, ou seja, a dimensão entre amigo e inimigo. Isto se configura como uma unidade suprema, pois decide, e está em condição de impedir outros reagrupamentos opostos se dissociem na direção da inimidade.<sup>74</sup>

Agamben indica um termo que não está presente nas análises de Loraux na obra *La cité divisée*, a saber, a anistia. A guerra civil em Atenas, narrada a partir da derrota da oligarquia dos Trinta, sendo vitoriosos os democratas, “comprometeram-se em não recordar em nenhum caso os eventos passados.” Ou seja, não haveria nenhum tipo de punição sobre os crimes cometidos no período da guerra civil.

A anistia em relação à guerra civil é, então, o comportamento mais conforme a política. Do ponto de vista do direito, a *stasis* é, assim, definida por dois interditos perfeitamente coerentes entre si: de uma parte, [dela] não participar é politicamente culpável, e de outra, esquecê-la, uma vez terminada, é um dever político. (AGAMBEN, 2015b, p. 31)

Neste caso, a anistia é um processo pelo qual a *stasis* se afirma como condição coerente dentro da política, pois sob a óptica do direito, há dois momentos decisivos e coerentes entre si, a saber, não participar da guerra, é tido como uma culpa politicamente inevitável, e por outro lado, esquecê-la, quando do seu término é um dever político essencial para a manutenção política. Dessa forma, a maneira que se articula a anistia, é a impossibilidade da lembrança através de uma condição, sob a qual todos afirmam que nada haverão de recordar.

Numa análise do termo, Agamben recorre à interpretação de Loraux, onde ele mesmo aponta que: “A fórmula *me mnesikakein* do juramento de anistia é geralmente traduzida como “não recordar” ou então “não ter ressentimento, não ter más recordações,”<sup>75</sup> isto é, a não recordação ou o não ressentimento estão ligados às más recordações sobre os crimes durante a guerra. Agamben argumenta que este adjetivo *mnesikakos* tem em seu significado ‘rancoroso, ressentido’, neste caso, está se referindo àquele que tem más recordações. Porém, adverte Agamben, não seria correto, pois que o mesmo significado possa

<sup>74</sup> Cf. Schmitt apud Agamben, 2015b, p 31.

<sup>75</sup> Loraux apud Agamben, 2015b, p. 31.

ser aplicado ao verbo *mnesikakein*, porque este não está relacionado às más recordações, todavia, algo que denote um ‘ferir com a memória’, ou seja, fazer mau uso das lembranças.’ Assim, está ligado ao termo legal, pois faz referência à possibilidade de perseguição judicial a qualquer um pelo crimes cometidos no período da *stasis*. Para Agamben (2015a, p. 32): “A *amnestia* ateniense não é simplesmente um esquecimento ou um apagar do passado: é um convite a não fazer um mau uso da memória.” Diante disso, Agamben entende que:

Enquanto constitui-se em um paradigma político coessencial à cidade, que marca o tornar-se político do impolítico (da *oikos*) e o tornar-se impolítico do político (da *polis*), a *stasis* não é algo que possa mais ser esquecido ou removido: ela é o inesquecível que deve restar sempre possível na cidade e que, entretanto, não deve ser recordada através dos processos e dos ressentimentos. (AGAMBEN, 2015b, p. 32)

O que Agamben atesta nessa passagem, é que a *stasis* se coloca não mais num esquecimento, mas se afirma como um paradigma pertencente à cidade, que marca a transformação da *oikos* pela *polis*, enquanto tornar político aquilo que não pertence à política. Ela deve estar no campo do inesquecível, isto é, pela sua possibilidade na cidade. Por outro lado, não deve ser rememorada pela ideia do ressentimento.

Diante do que foi explanado, chegaremos a algumas conclusões feitas a partir de Agamben sobre o que está subjacente na *stasis*. De antemão, essas conclusões são provisórias para o nosso autor. Para Agamben a *stasis* não está relacionada com o *oikos*, ou seja, não emerge da casa, pois não se trata de uma guerra em família. Contudo diz respeito a um dispositivo que funciona da mesma forma do estado de exceção. Ora, como na exceção, a vida natural, enquanto zoé, é incluída na esfera jurídico-política, a partir de sua própria exclusão. Assim, da mesma maneira, através da *stasis*, aquilo que pertence à *oikos* é politizado e incluído na *polis*. Agamben (2015b, p.32) afirma, nesse caso, que: “O que se encontra em jogo, então, na relação entre *oikos* e *polis* é a constituição de uma zona de indiferença na qual o político e o impolítico, o fora e o dentro, coincidem.” Esta é a configuração de uma zona, na qual não há condições de delimitar seus próprios limiares. É nessa condição que a política se apresenta como um campo de força onde os extremos são *oikos* e *polis*, e entre estas duas esferas acontece a guerra civil como o limiar no qual onde o impolítico se politiza e o político se economiza. Teremos, então, a transformação da *oikos*, ou da casa, numa dimensão política, e esta política, por sua vez, se transfigura numa economia.

Para Agamben, esta polaridade entre o político e o impolítico, faz parte de um movimento incessante na Grécia clássica, mas não como uma substância política, mas apenas esta tensão da família à cidade, do político e impolítico. Mas esta tensão não se coloca num patamar de resoluto. Segundo Agamben (2015b), este processo através do qual a *oikos* e a

cidade se transformam e são reduzidas em uma grande família artificial, porque seus laços não são consanguíneos, a guerra civil atua como o limiar em que estas relações são politizadas. Por outro lado, afirma Agamben, o que há é a tensão para a *polis* e os vínculos entre os membros da família se fragilizam, dessa forma a *stasis* opera para recodificar, reorganizar, em termos políticos as relações familiares.<sup>76</sup> O fato de a Grécia clássica ter encontrado um equilíbrio precário diante dessa tensão, entre *oikos* e *polis*, é um caso particular. Dessa forma, Agamben comenta que:

No curso da sucessiva história política do Ocidente, a tendência a despolitizar-se a cidade transformando-a numa casa ou numa família, regida por relações de sangue e operações meramente econômicas, se alternará por vezes em fases simetricamente opostas, nas quais todo o impolítico deve ser mobilizado e politizado. (AGAMBEN, 2015b, p. 32)

O que Agamben argumenta aqui é a possibilidade da despolitização da própria cidade se transformando numa casa ou numa família. Seja regida por relações de sangue ou relações econômicas, sempre se alternará, levando em consideração que todo impolítico deve ser mobilizado politizado. Estamos diante da possibilidade da política atuar no âmbito da *oikos*, ou seja, tornar politizado o que pertence à casa. O que se assenta nessa óptica é a condição do paradigma anunciado por Agamben, no que concerne ao estado de exceção, no qual não se conhecem as fronteiras entre o impolítico e o político. Agamben reforça esta tese anunciando as várias faces através das quais a guerra civil pode se apresentar na política do Ocidente.<sup>77</sup>

O que há de guerra civil na atualidade para Agamben, na história mundial, é o terrorismo. Através dessa ideia, Agamben comenta, se Foucault estiver realmente certo de sua empreitada acerca da biopolítica, e da mesma maneira o paradigma *teologico-oikonomico* estiver também certo, o terrorismo é a guerra civil atual.

Da mesma forma, quando a *polis* se coloca como uma maneira de apaziguar e proteger a *oikos*, ou seja, a Europa, ou o próprio mundo globalizado, baseado numa gestão da economia mundial, é que a *stasis* se apresenta como paradigma de todo conflito e se afirma na forma do terror. Assim, para Agamben, o terrorismo é a guerra civil mundial. Com isso, todos

---

<sup>76</sup> Cf. Agamben, 2015b, p. 33.

<sup>77</sup> “Conforme a prevalência de uma ou de outra tendência, mudará inclusive a função, a deslocação e a forma da guerra civil; mas é provável que enquanto as palavras “família” e “cidade”, “privado” e “público”, “economia” e “política” tenham um sentido fugaz, ela não poderá ser excluída da cena política no Ocidente.” Cf. Agamben, 2015b, p. 33.

os discursos referentes à segurança são levados às últimas consequências, evidenciando uma guerra civil sem limites. Vejamos:

Apenas quando a *polis* se apresenta na forma tranquilizadora de uma *oikos* – a “casa Europa” -, ou o mundo como espaço absoluto da gestão econômica global – então a *stasis*, que não pode mais situar-se no limiar entre *oikos* e *polis*, torna-se o paradigma de todo conflito e manifesta-se na forma do terror. O terrorismo é a “guerra civil mundial” que investe a cada momento sobre esta ou aquela zona do espaço planetário. (AGAMBEN, 2015b, p. 34)

Portanto, diante do que foi exposto, resta-nos perceber que a *stasis*, é presentemente, um dispositivo através do qual a política transformou a vida dos indivíduos em objetivos politizáveis. Nesse contexto, que Agamben anteviu foi a possibilidade de uma *stasis* na política hodierna ocidental. O que se tem como afirmação e conclusão, é que a guerra civil, cuja fundamentação não se encontra na *oikos*, mas parte de um paradigma, segundo Agamben, da ambivalência, do paradoxo, no qual o estado de exceção aparece. Ou seja, é na politização e despolitização que a *stasis* opera com seus vários dispositivos. Por isso, como afirma Agamben (2015b, p. 34) “o “terrorismo” coincidiu com o momento no qual a vida como tal – a nação, isto é, o nascimento – se tornava no princípio da soberania. A única forma pela qual a vida enquanto tal pode ser politizada é na sua incondicional exposição à morte, isto é, vida nua.”

## 5 CONCLUSÃO

Diante do exposto, a política na atualidade se configura como um tema premente na contemporaneidade. Seguindo as leituras de Giorgio Agamben, podemos perceber que a política atual se afirma ainda na tradição dos gregos no que se refere à relação entre *bíos* e *zoé*, na dimensão da biopolítica. Nesta esfera, Agamben retoma o conceito aristotélico, também analisado por Michel Foucault, e traz para a política presente, afirmando ser esta relação que coloca em evidência o fundamento do paradigma político.

O que caracteriza a figura do soberano frente ao estado de exceção é o seu caráter de decisão, e ainda, a possibilidade de se colocar aquém do ordenamento que ele mesmo suspende. Isto quer dizer, ao mesmo tempo, que o soberano é quem decide sobre a exceção e, enquanto soberano, proclama que ninguém está fora da lei. A suspensão se afirma, em linhas gerais, através de um paradoxo, no qual a lei ‘se aplica desaplicando-se’, isto é, uma relação de suspensão, mas que não anula a possibilidade de relação com o ordenamento vigente. A exceção é um espaço de contradição que captura a vida humana, a partir dos dispositivos, e condiciona a uma vida despolitizada.

As análises do nosso filósofo, quando tocam no tema da biopolítica, colocam em xeque a condição da vida das pessoas no âmbito da própria política. E é acompanhando o pensamento de Foucault que Agamben vai explicitar a política embasada em técnicas de governos, almejando um processo de subjetivação através de diversos dispositivos presentes na esfera política. Não se trata de engendrar uma política da vida, mas uma política que faz da vida a sua forma de atuação política. A vida se coloca no centro da articulação política, como uma realidade a ser administrada pelos governos. A condição dessa vida se realiza como ficou claro, em relação à forma de vida, isto é, uma vida descaracterizada, neutralizada do ponto de vista do indivíduo.

Segundo Agamben, a biopolítica adquire sua dimensão atual nos discursos de como se efetivar as ações de governo, levando em consideração a vida dos cidadãos. Isto é, que é determinada a captura da vida por meio da política. Nessa ocasião, que vai restar dessa relação entre vida e política, é, da forma que Agamben explicitou, a vida nua, ou seja, uma vida despolitizada, marcada pela sua inclusão e exclusão ao mesmo tempo no ordenamento. Equivale dizer, que a vida nua, é a vida desprovida do direito. Esta problematização vai levar Agamben a resgatar a própria figura do *homo sacer*, como vimos, trata-se de uma figura jurídico-política do direito arcaico romano, através da qual um indivíduo, ao ser apanhado

*sacer*, era legalmente excluído da lei e da sua prática política. Agamben, dessa forma, para explicitar sua teoria política, afirma que o *homo sacer* se tornaria matável por quem quer que fosse, estando este, isento de qualquer punição quanto ao seu crime que jamais seria visto como um homicídio. Assim, o filósofo pretende mostrar o caráter da matabilidade dentro da insuscetibilidade do *homo sacer*. É nesta mesma definição que a vida nua se faz presente incorporando o próprio *homo sacer* em tal política.

A noção de campo aparece na discussão como um marco inaugural da exceção para Agamben. Vale dizer, que estado de exceção, nas condições que foram apresentadas o campo de concentração nazista, a vida neste lugar se torna a vida matável. Assim, aqueles que habitam o campo estão diante de uma realidade complexa, pois o que está para além do campo se encontra fora do ordenamento, e o que está dentro é a regra. Com este fato, é possível estabelecer uma relação próxima com a exceção, como ponto de partida, o próprio paradoxo da soberania, que através da *exceptio*, ou seja, da tomada de fora, o indivíduo é incluído e excluído do ordenamento ao mesmo tempo.

No entanto, a problemática do campo, o exercício de poder se confunde dentro do campo com a ação sobre a vida. Para Agamben, o campo se apresenta na experiência da localização da exceção, pois se coloca diante do ordenamento, enquanto território fora da normalidade e por isso mesmo se torna a exceção e onde sua aparição é o campo. Mas o campo não é somente um acontecimento histórico que se realizou no século XX, com a ascensão nazista ao poder na Alemanha. Agamben levanta esta discussão no âmbito da política atual, afirmando que o campo se encontra bastante presente, embora de forma muito velada, por exemplo, nas condições das favelas que podem ser consideradas campos a céu aberto, os detentos nos aeroportos, como nos hospitais das grandes cidades. O patamar no qual se encontra esta experiência contemporânea de campo é relação própria da biopolítica com a questão do campo.

Nesse sentido, a própria normalidade, enquanto prática de governo produz em si a biopolítica, ou seja, nesse ambiente, já se manifesta o caráter biopolítico do estado. Em contrapartida, na exceção, eleva-se, neste sentido, à sua extrema realidade, por meio de uma ruptura biológica, que vai muito além pela produzida na própria experiência do campo.

Podemos entender que os mecanismos de realização ou efetivação da biopolítica se articulam com a noção de dispositivo, termo que indica uma possibilidade de construção de subjetividade em relação aos sujeitos. O dispositivo vai operar, na intenção de capturar esses sujeitos e redefini-los, inserindo neles mesmos uma subjetividade. A ideia central desses

dispositivos, segundo Agamben, consiste em fazer do sujeito um objeto que pode ser facilmente manipulado, tendo em vista uma criação de um sujeito dócil e útil. A respeito desses mecanismos, podemos fazer uma alusão à contextualização da nossa sociedade, entendida por Deleuze, como uma sociedade não mais da disciplina, mas do controle. Nesses termos, a sociedade se encontra embasada no controle das ações dos sujeitos. Tudo tende a ser controlado, não mais disciplinado. No entanto, Deleuze afirma que ainda que superemos a sociedade disciplinar, com seus muros, sua localização num determinado espaço, como nos manicômios, nos hospitais, nas escolas, a sociedade do controle se realiza, de outra forma, em espaço aberto, nas relações entre as pessoas, na preocupação exacerbada com a segurança, nas câmeras de vigilância, na transformação do sujeito em empresa, isto é, o sujeito que tem a necessidade de sempre estar se atualizando e se ‘reciclando’ para permanecer no mercado de trabalho.

Estes dispositivos, então, podem ser compreendidos, como o celular, os computadores, a internet, a câmera de vigilância, enfim, tudo se dá num espaço aberto, onde as ações desses dispositivos nunca cessam de alcançar seus objetivos. Esta condição de sociedade põe em questão a nossa própria política como uma biopolítica. Porque nada se concebe fora do controle, tudo está engendrado no controle por meio desses dispositivos.

Levando em consideração toda a fundamentação no que concerne à biopolítica, é possível entender que a ação dos governos está centrada também em questões mais complexas como a tese defendida por Agamben, a saber, a problemática do paradigma providencial. O sentido que Agamben busca dar a esta relação entre a teologia política e a teologia econômica, é buscar um fundamento que possa confirmar a ação dos governos em relação à própria vontade divina. Enquanto a *oikonomia* toma espaço no mundo da política, a pergunta ser feita, nesse sentido, é como se faz presente a ideia de um deus que age, para que os governos realizem suas ações na terra. A vida política, dessa forma, não pertence ao mundo dos homens como forma de suprir uma necessidade tipicamente humana, pois o que há é apenas uma maneira de governar, de gerenciamento dentro de uma condição teológica baseada na teologia econômica.

Em relação a tudo que foi exposto, a nossa preocupação foi entender como a política se transformou num instrumento de realização de controle a partir de um contexto de segurança. Para Agamben, a segurança se torna o fundamento da política presente. Diante do discurso antiterrorista, o mundo ocidental ergue na política uma forma de combater essas supostas ameaças terroristas. O que se tem presente é uma intenção de garantir a segurança

das nações, dos países, frente à investida dos extremistas terroristas. No entanto, o que se nota através dessa empreitada global, é que medidas são tomadas a qualquer custo para garantir essa segurança.

Buscando nas origens da guerra civil grega o fundamento da inserção da política no âmbito da vida das pessoas, Agamben vai analisar as formas como se deu a captura, do que se entende por *oikos* pela *polis*. No entanto, o propósito agambeniano é analisar o paradigma político atual fundamentado num estado de guerra civil permanente. De antemão, as questões de segurança estão também associadas a este propósito da técnica de governo, enquanto manutenção da vida e dos corpos dos indivíduos. Este estudo, para Agamben, vai revelar como a guerra civil assentada como paradigma da política atual, teve em suas raízes, contribuições das concepções políticas da antiguidade clássica, no que concerne à *stasis* da Grécia antiga.

Agamben, assim, fundamenta que esta dimensão da guerra civil, acontece, primeiramente, nas análises de Loraux, na tomada da *oikos* pela *polis*, isto é, os assuntos pertencentes à casa, seriam tomados pela política. Esta dimensão coloca em xeque o problema de tornar público algo que é de foro íntimo do *oikos*. Isto acontece, nas análises realizadas por Loraux, porque as famílias tinham conflitos em si, e por esta razão, estes assuntos deveriam pertencer à *polis*, para garantir uma segurança para todos. Isto inaugura, de forma bastante peculiar, uma condição jurídica em relação à *oikos*. Pois tudo agora pertence à esfera política.

Com isso, Agamben nota que não se trata somente dessa relação entre *oikos* e *polis*, há algo que pode ser analisado de forma mais complexa. Assim, Agamben tenta ir além dos exames dos historiadores, que para ele, nunca deram a devida atenção ao problema da *stasis*, e entende que esta condição reflete a maneira como a questão foi tratada pelos estudiosos.

Portanto, diante das fundamentações acerca da *stasis*, Agamben conclui que a nossa política se encontra numa guerra civil permanente, pois o que está em evidência é o paradigma da segurança, acima de tudo. Nesta condição, a política se apresenta quando a *polis* se coloca como uma maneira de proteger a *oikos*, a casa, ou seja, o ocidente, ou o próprio mundo globalizado, baseado numa gestão economia mundial. E, desse modo, a *stasis* se apresenta como paradigma de todo conflito e se afirma na forma do terror. Para Agamben, a questão do terrorismo é a guerra civil global. Com isso, todos os discursos referentes à segurança são levados às últimas consequências, evidenciando uma guerra civil sem limites.



## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida.** tradução: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Homo sacer: o poder soberano e vida nua I.** Trad. Henrique Burigo. 2ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002a.
- \_\_\_\_\_. **Meios sem fim: notas sobre a política.** Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a.
- \_\_\_\_\_. **O aberto: o homem e o animal.** Tradução de Pedro Mendes. RJ: Civilização Brasileira, 2013b.
- \_\_\_\_\_. **O flerte do Ocidente com o totalitarismo.** Tradução Pedro Lucas Dulci. <http://outraspalavras.net/posts/agamben-o-flerte-do-ocidente-com-o-totalitarismo/> acesso em 07/09/ 2015.
- \_\_\_\_\_. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios.** Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: editora Argos, 2009.
- \_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz.** O arquivo e o testemunho. [1998] Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Signatura rerum.** Sul método. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a segurança e o terror.** In: COCCO, Giuseppe; HOPSTEIN, Graciela (org.) *As multidões e o império: entre globalização da guerra e universalização dos direitos.* Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002b.
- \_\_\_\_\_. **A comunidade que vem.** Tradução e notas: Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013a.
- \_\_\_\_\_. **A crise infundável como instrumento de poder: uma conversa com Giorgio Agamben.** Publicado em junho de 2013. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br>>. Acesso em: 05 de fevereiro de 2017.
- \_\_\_\_\_. **Bataille e o paradoxo da soberania.** Outra travessia, n. 5, p. 91-94, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Da teologia política à teologia econômica. Entrevista com Giorgio Agamben.** Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis. V. 2 n. 2 Florianópolis Jul/Dez 2005. Entrevista concedida a Gianluca Sacco e traduzida para o português por Selvino José Assmann.
- \_\_\_\_\_. **Estado de Exceção.** Trad. Iraci D. Poleri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. **O Reino e a Glória. Uma genealogia teológica da economia e do governo.** Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Editorial Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Profanações.** Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

\_\_\_\_\_. **Stasis: a guerra civil como paradigma político, (Homo sacer II, 2).** Trad. Marcus Vinícius Xavier De Oliveira. In: DANNER, Leno Francisco; OLIVEIRA, Marcus Vinícius Xavier De. (ORGS) Filosofia do direito e contemporaneidade. 17-34 p. Porto Alegre: Editora Fi, 2015b.

AGUIAR, Odílio Alves. **A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt.** In: Aguiar, O. A. Siviero, Iltomar; Araujo Silva, Ricardo George; Faustino, Lucas Rocha. (Org.). O Futuro entre o Passado e o Presente. 1ed. Passo Fundo - Rs: IFIBE, 2012, v. 1, p. 427-444.

\_\_\_\_\_. **Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt.** Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2009.

ALVES, A.D.; OLIVEIRA, Marcelo A. Cattoni. **Carl Schmitt: um teórico da exceção sob o estado de exceção .** Revista Brasileira de Estudos Políticos, v. 105, p. 225-276, 2013.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém.** Um relato sobre a banalidade do mal. [1963 e 1964] Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo, 1999.

\_\_\_\_\_. **Origens do totalitarismo.** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo. 10ª Ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.

AZEVEDO, E. E. B. **Estado de exceção, Estado penal e o paradigma governamental da emergência.** 2013. 222 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. **O estado de exceção e a estrutura originária da soberania em Giorgio Agamben.** Revista *Philosophos*, v. 19, p. 11-34, 2014.

BAZZANELLA, Sandro Luiz ; ASSMANN, Selvino José . **A máquina/ dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua.** In: Armindo José Longhi. (Org.). Filosofia, política e transformação. 1ed. São Paulo: LiberArs, 2012, v. , p. 63-89.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas.** Magia e técnica, arte e política. Trad. e org. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987

\_\_\_\_\_. **Teses sobre o conceito de História.** Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. In: Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo; Editorial Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Obras escolhidas vol. 2: Rua de mão única.** Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Marins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar.** Azougue Editorial. Rio de Janeiro. 2004.

BIGNOTTO, Newton. **Soberania e exceção no pensamento de Carl Schmitt**. *Kriterion*, Belo Horizonte- v. 49, n. 118, p. 401-415, Dec. 2008.

BUTLER, Judith. **O limbo de Guantánamo**. *Novos estud. - CEBRAP* [online]. 2007, n.77, pp. 223-231. ISSN 0101-3300. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002007000100011>. Acesso em 11 de março de 2016.p. 228.

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

DECAROLI, Steven. (ed) **Giorgio Agamben: sovereignty and life**. Stanford, California: Stanford University Press, 2007.

DERRIDA, Jacques. **Força de Lei. “O Fundamento místico da autoridade”**. [1994] Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DUARTE, André. **De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito de biopolítica**. In: *Fenomenologia Hoje III. Bioética, Biotecnologia, Biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia**. Torino: Einaudi, 2004.

FOUCAULT, Michel **Em defesa da sociedade**. [1975-1976] Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade: A vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

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

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: nascimento da prisão** [1975]; Trad. Raquel Ramallete. Ed. Vozes. Petrópolis, 2004.

\_\_\_\_\_. **A microfísica do poder**. Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia do saber**. Petrópolis: Vozes: Lisboa. Centro do Livro Brasileiro, 1972.

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação - Introdução e conexões, a partir de Michel Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. [tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro; coordenação Roberto Leal Ferreira]. – 2ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1998.

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

LEVI, Primo. **É isto um homem?** [1958], Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1988.

\_\_\_\_\_. **Os afogados e os sobreviventes.** Os delitos, os castigos, as penas, as impunidades. 2ª ed. Tradução Luiz Sérgio Henriques. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica.** Tradução Nélio Schneider, [tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant]. - São Paulo : Boitempo, 2010.

MILLS, Catherine. **The philosophy of Giorgio Agamben.** Montreal and Kingston. McGill-Queen's University Press, 2008.

MURRAY, A. WHYTE, J. (Ed.). **The Agamben dictionary.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

NASCIMENTO, D. A. **Do fim da experiência ao fim do jurídico:** percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: Editora Liber Ars, 2012.

\_\_\_\_\_. **Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?** 1. ed. São Paulo: LiberArs, 2014.

NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe. **Glob(al). Biopoder e luta em uma América Latina globalizada.** Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2005. Revista de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, vol.49 n.118. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

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

PASSETTI, E. . **Poder e anarquia. Apontamentos sobre o atual conservadorismo moderado.** Verve (PUCSP) , v. 12, p. 11-43, 2007.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital:** Ensaios de biopolítica. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

ROSE, Nicolas. **A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XII.** Tradução: Paulo Ferreira Valerio. São Paulo: Paulus, 2013.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. **O campo como paradigma biopolítico moderno.** Filosofia Unisinos (Impresso), v. 372, p. 38-42, 2013.

\_\_\_\_\_. **A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem. (Re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben.** Cadernos IHU. N. 39, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2012.

SCHMITT, Carl. **O Conceito de Político/Teoria de Partisan.** Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

\_\_\_\_\_. **O guardião da constituição.** Tradução de Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

\_\_\_\_\_. **Teologia política.** Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.