



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

**EMANUEL LUCAS DE SOUSA NOBRE**

**POR UM ABANDONO CRÍTICO DE *HOMO SACER*: OU DOS *NÃO DITOS*  
EUROCÊNTRICOS E COLONIAIS DA FILOSOFIA POLÍTICA DE GIORGIO  
AGAMBEN**

**FORTALEZA**

**2024**

EMANUEL LUCAS DE SOUSA NOBRE

POR UM *ABANDONO* CRÍTICO DE *HOMO SACER*: OU DOS *NÃO DITOS*  
EUROCÊNTRICOS E COLONIAIS DA FILOSOFIA POLÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Odílio Alves Aguiar.

Co-orientador: Estenio Ericson Botelho de Azevedo.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

N671u Nobre, Emanuel Lucas de Sousa.

Por um abandono crítico de Homo Sacer: ou dos não ditos eurocêtricos e coloniais da filosofia política de Giorgio Agamben / Emanuel Lucas de Sousa Nobre. – 2024.  
180 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de PósGraduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.

Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.

Coorientação: Prof. Dr. Estenio Ericson Botelho de Azevedo.

1. Homo Sacer. 2. Eurocentrismo. 3. Sul Global. 4. Colonialismo. I. Título.

CDD 100

---

EMANUEL LUCAS DE SOUSA NOBRE

POR UM *ABANDONO* CRÍTICO DE *HOMO SACER*: OU DOS *NÃO DITOS*  
EUROCÊNTRICOS E COLONIAIS DA FILOSOFIA POLÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 31/01/2024.

BANCA EXAMINADORA

---

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

---

Prof. Dr. Estenio Ericson Botelho de Azevedo (Coorientador)  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Prof. Dr. William Costa Filho  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. Antonio Vieira da Silva Filho  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

A Oxalá e Iemanjá, que cuidaram da minha cabeça  
e dos meus caminhos.

Aos meus pais, Felipe e Graça, por tudo.

## **AGRADECIMENTOS**

À FUNCAP, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de pesquisa.

Ao Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar, pela generosidade ímpar durante a pesquisa.

Ao Prof. Dr. Estenio Ericson Botelho de Azevedo, por ter acreditado no meu potencial como pesquisador e ter sido, desde o mestrado, um grande camarada.

Aos meus pais e irmãos, minhas principais referências de força, coragem e amor.

À Karina Moraes, meu grande amor, companheira e referência de intelectualidade e coragem.

“É necessário sempre acreditar que um sonho é possível. Que o céu é o limite e você, truta, é imbatível.” (Racionais MC's, 2002).

## RESUMO

O presente trabalho se lançou à tarefa de traçar um itinerário possível pelos pontos articulares do projeto de filosofia política “Homo Sacer”, composto por nove escritos publicados ao longo de três décadas pelo filósofo italiano Giorgio Agamben (1942). No entanto, esse itinerário buscou não possuir uma natureza meramente exegetica, mas crítico-exegético: o exame e reprodução das teses agambenianas não constituíram fins em si mesmos, mas meios para a realização de um *abandono crítico* de “Homo Sacer”, isto é, a exposição dos limites e contradições que, subjacentes ao projeto, impedem a sua plena realização. Para a construção de tal percurso, este trabalho se dividiu em duas frentes, sendo a primeira constituída pela exposição do principal núcleo programático do projeto: a genealogia do poder ocidental e as possibilidades de destituí-lo. A segunda parte, por sua vez, ganhou forma a partir do objetivo de demonstrar o ofuscamento do Sul Global colonizado na filosofia da história de “Homo Sacer”. Que tal ofuscamento se dê não por uma escolha teórica, mas pela atuação do dispositivo glorioso do *eurocentrismo*, nos levou a buscar, na tradição colonial, as chaves de leitura não-eurocêntricas que Agamben não pôde alcançar; seja para compreender a catástrofe, seja para delinear as estratégias para interrompê-la.

**Palavras-chave:** Homo Sacer; eurocentrismo; sul global; colonialismo.



## ABSTRACT

The present work set out to trace a possible itinerary through the key points of the political philosophy project “Homo Sacer”, composed of nine writings published over three decades by the Italian philosopher Giorgio Agamben (1942). However, this itinerary sought not to have a merely exegetical nature, but a critical-exegetical one: the examination and reproduction of Agamben’s theses did not constitute ends in themselves, but means for carrying out a critical abandonment of “Homo Sacer”, that is, the exposure of the limits and contradictions that, underlying the project, prevent its full realization. To build such a path, this work was divided into two fronts, the first consisting of the exposure of the main programmatic core of the project: the genealogy of Western Power and the possibilities of overthrowing it. The second part, in turn, took shape from the objective of demonstrating of the colonized Global South in the philosophy of history of “Homo Sacer”. That such obfuscation occurs not through the operation of the glorious device of Eurocentrism, led us to seek, in the colonial tradition, the non-Eurocentric reading keys that Agamben could not reach; either to understand the catastrophe or to outline strategies to stop it.

**Keywords:** Homo Sacer; eurocentrism; global south; colonialism.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>2</b>	<b>SOBRE AS ASSINATURAS TEOLÓGICAS NO PODER MODERNO – O CONTINUUM ENTRE O ‘GOVERNO DIVINO DO MUNDO’ E A ‘GOVERNAMENTALIDADE OIKONOMICA DA VIDA’</b> .....	23
<b>2.1</b>	<b>Breves notas sobre o conceito de “secularização” – um terreno em disputa entre o “desencantamento do mundo” e a “teologia política”</b> .....	25
<b>2.2</b>	<b>Oikonomia trinitária – a raiz teológica-administrativa da governamentalidade ocidental</b> .....	30
<b>2.3</b>	<b>Sobre as <i>ordens</i> que regem o mundo e o <i>inferno</i> ao qual se precipitam</b> .....	42
<b>2.3.1</b>	<b><i>Angelologia, burocracia e governo aclamatório-penitenciário: uma relação teleológica in extremis</i></b> .....	54
<b>3</b>	<b>DA (IM)POSSIBILIDADE INFERNAL DA MÁQUINA DE GOVERNO DOS MODERNOS – POR UMA <i>FORMA DE VIDA</i> QUE INTERROMPA A PRODUÇÃO DE <i>VIDAS NUAS</i></b> .....	65
<b>3.1</b>	<b>Para uma máquina governamental <i>biopolítica</i>, uma <i>vida fraturada</i> – notas sobre a “dupla categorial” <i>vida nua/existência política</i></b> .....	67
<b>3.1.1</b>	<b><i>A máquina antropológica e o seu Mysterium disjunctionis – cindir, articular e dominar</i></b> .....	69
<b>3.1.2</b>	<b><i>Sacralização e captura excepcional da vida: uma expressão originária do “poder como violência”</i></b> .....	76
<b>3.1.3</b>	<b><i>Oikonomia e exceção – a governança dos senhores fundada em “qualquer coisa de bestial”</i></b> .....	84
<b>3.2</b>	<b>A captura da <i>vida nua</i> “entre os muros de um inferno indecifrável”: Auschwitz e a apoteose da <i>oikonomia</i> governamental terrena</b> .....	99
<b>3.2.1</b>	<b><i>Das declarações dos direitos humanos à fabricação dos humanos sem direitos: breve excursão sobre a gênese biopolítica da modernidade</i></b> .....	102
<b>3.2.2</b>	<b><i>Por que a oikonomia se converte em fascismo? Notas agambenianas sobre o papel de Auschwitz na governabilidade oikonômica moderna</i></b> .....	111
<b>3.2.3</b>	<b><i>Por um testemunho que escute o não dito</i></b> .....	115

3.3	Por uma <i>forma-de-vida</i> que interrompa a produção de <i>vidas nuas</i> .....	119
4	<b>POR UM ABANDONO CRÍTICO DA FILOSOFIA POLÍTICA AGAMBENIANA – OU DOS NÃO DITOS COLONIAIS E EUROCÊNTRICOS DA SÉRIE HOMO SACER</b> .....	129
4.1	O extremo eclipsado – ou do <i>eurocentrismo</i> subjacente às territorialidades do biopoder .....	131
4.1.1	<i>Breve excursão foucaultiano sobre o nascimento do “economicismo”</i> .....	136
4.1.2	<i>O eurocentrismo e o seu universal truncado – “imitai o Ocidente, que é o maior dos mundos”</i> .....	139
4.2	Por uma ontologia dos “habitantes da floresta” – ou das possibilidades de um ethos pautado na “forma-de-vida” .....	153
4.2.1	<i>As palavras de um xamã Yanomami sobre a política de “Omama e dos xapiri” – tudo é uma “imagem ancestral”</i> .....	159
5	<b>CONCLUSÃO</b> .....	173
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	178

## 1 INTRODUÇÃO

A busca pela compreensão dos fenômenos da política e do direito marca o itinerário teórico de Giorgio Agamben (1942) desde os seus primeiros escritos, que, embora não tematizem diretamente esses dois campos, permitem antever algumas das reflexões político-jurídicas que serão essenciais ao filósofo italiano. Esse é o caso de “Ideia da prosa” (1985), obra dedicada ao problema clássico da interface linguagem-pensamento – “uma indistinção de fundo entre uma ideia da linguagem, uma ideia da Ideia, ou do pensar” (Barrento, 2012, p. 11) – e dos gêneros de escrita possíveis à reflexão filosófica: “[I]deia da prosa é vertiginosamente ensaístico. Híbrido, como todo discurso humano, e hesitante, tal como concebia Aristóteles a linguagem de Platão: ‘nem prosa, nem poesia, mas o meio termo entre as duas’” (Sedlmayer, 2012). Mas também podemos encontrar nesse escrito um brevíssimo capítulo de três páginas e título lacônico – *Ideia da política* –, dedicado ao conceito de *abandono*: “[Q]uando a nossa falta ultrapassa os limites, até a cólera de Deus nos abandona [...]. Esse abandono, esse esquecimento divino, é para lá de todo castigo, a mais refinada das vinganças...” (Agamben, 2012, p. 68).

Atrelado a uma discussão teológica – as referências são Orígenes e George Bernanos –, em uma obra cujo primeiro plano é a filosofia da linguagem, o conceito de abandono expressa aqui os contornos básicos de uma tese político-filosófica em todo caso fundamental para Agamben: a de que o abandono configura uma situação limite que excede qualquer punição normativa, pois o que pode superar o horror de ser “aquilo de que a própria onisciência divina já não sabe nada, aquilo que foi apagado para todo o sempre da memória de Deus?” (Agamben, 2012, p. 68).

Dez anos após a publicação de “Ideia de prosa”, Agamben apresenta ao público o primeiro volume da série “Homo Sacer”, onde nos deparamos com uma elaboração mais extensa e aprofundada do *abandono*, dado que o conceito passa a atravessar não só a teologia cristã, mas, sobretudo, o terreno das práticas de poder que se consolidaram no Ocidente. Com efeito, é a partir de “O poder soberano e a vida nua I” (1995) que o conceito de *abandono* ingressa no campo da reflexão política propriamente dita, mas não para descrever a soberania divina, e sim o núcleo originário do poder soberano terreno: “A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono. A potência insuperável do nómos [...], é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a.” (Agamben, 2010, p. 35). Assim, o início do projeto “Homo Sacer” não representa a estréia de Agamben na seara da filosofia política, mas uma rigorosa sistematização deste campo

temático que, em obras anteriores, encontra-se fragmentado em meio a reflexões de outras naturezas.

Desenvolvida ao longo de nove escritos e a partir de um notório esforço multidisciplinar – “[U]ma verdadeira arqueologia de campos do saber até então não devidamente explorados, como a teologia e o direito” (Oliveira, 2012, P. 140) –, uma das teses nucleares do projeto diz respeito ao *abandono* estrutural que acompanha a governamentalidade erigida a partir do Ocidente; desde as suas expressões arquetípicas – localizadas na *Pólis* grega e na *civitas* romana –, até as suas manifestações modernas a partir do contexto das revoluções burguesas europeias. Por *abandono* Agamben compreende, grosso modo, uma estrutura de poder baseada em uma absoluta *negatividade/anarquia* de direito, de política e de uma identidade antropológica propriamente dita; sendo sobre este vácuo estrutural que uma governabilidade *positiva* tem se tornado possível no decurso da história do Ocidente. Dito de outro modo, a sociabilidade ocidental cria *zonas de abandono* devotadas a tudo aquilo que anarquicamente – ou seja, de modo não substancial – decidiu-se *não-humano*, para, somente a partir daí, estabelecer o espaço dos *incluídos* e de todos os referenciais que demarcam a humanidade de certos corpos. “Homo Sacer” se lança, portanto, na tentativa sistemática – embora sem constituir um sistema – de mapear a genealogia dessa estrutura, apontar o seu inevitável desdobramento em extermínios massivos e acenar para as possibilidades que permitam a interrupção de tal catástrofe.

A fim de traçar um itinerário que permita a compreensão dos pontos articulares de “Homo Sacer”, a presente tese buscou desenvolver um exame do núcleo programático do projeto; esse exame, por sua vez, se deparou com a necessidade de ser desenvolvido em duas frentes opostas e, ao mesmo tempo, complementares. A primeira delas compreende, grosso modo, o esforço de apresentar a extensa genealogia do poder ocidental elaborada por Agamben, bem como os seus esteios metodológicos e conceituais. Para tanto, estabelecemos como ponto de partida as reflexões agambenianas sobre a categoria doméstica grega de *oikonomia* e a sua transformação em paradigma político-governamental, operada originariamente pela teologia cristã dos séculos II e III. Esse movimento inicial se justifica na medida em que a noção de “*oikonomia* governamental” representa um “desenlace em todo caso decisivo” (Agamben, 2012, p. 9) para o projeto “Homo Sacer”, pois permitiu ao filósofo acessar o arquetipo do abandono que estrutura a política do Ocidente: a polaridade grega *vida humana – vida nua* e a *oikonomia* que lhe administrava no interior do *oikos*; ou em outras palavras: para que a existência política do senhor se firmasse na

Pólis, o escravo era agrilhado enquanto existência meramente biológica/apolítica no interior da casa.

É em o “O reino e a glória – uma genealogia teológica da economia e do governo” (2007), que Giorgio Agamben mais e melhor desenvolve suas investigações acerca da oikonomia grega, ao ponto de destacar, na “Premissa” que abre o escrito, o influxo que tais investigações exercem sobre a totalidade do projeto “Homo Sacer”. É ainda nessa premissa que o filósofo localiza os principais atores por trás do processo de transformação da oikonomia doméstica em racionalidade governamental: o seu “paradigma original não está escrito no grego de Tucídides, mas no árido latim dos tratados medievais e barrocos sobre o governo divino do mundo.” (Agamben, 2011, p. 10 e 11). Por essas duas razões preliminares, adotamos o referido escrito de 2007 como o marco teórico inicial daquele primeiro movimento da tese mencionado no parágrafo anterior, isto é, a exposição da genealogia agambeniana do poder ocidental. Essa escolha bibliográfica de modo algum constituiu um caminho monotemático e/ou autocentrado em “O reino e a glória”, mas múltiplas trilhas-referências que pavimentaram o caminho de Agamben e que, na presente tese, foram sintetizadas em um quadro geral situado ao longo do primeiro capítulo: “Sobre as assinaturas teológicas no poder moderno – o continuum entre o *governo divino do mundo* e a *governamentalidade oikonomica da vida*”.

Assim, nesse capítulo dedicado à compreensão das teses seminais de “O reino e a glória”, trataremos inicialmente de apresentar o(s) significado(s) da oikonomia em seu contexto doméstico originário, a respeito do qual Aristóteles e o seu tratado da “Política” se apresentam como os principais interlocutores para se pensar as linhas paradigmáticas de toda prática oikonomica: o conjunto de saberes voltados à administração funcional da relação entre *Senhor/vida política* e as figuras da *vida nua* sob seu poder – escravo, esposa e filhos menores. Em seguida nos deteremos às ambições e contradições envolvidas na apropriação teológica da oikonomia, protagonizada por teólogos – como Tertuliano de Cartago (II) e Hipólito de Roma (III) – que enxergaram nessa categoria a possibilidade de solucionarem um dos grandes mistérios anunciados pelo “Novo Testamento”: a natureza “*Unitrina*” de Deus, um contrassenso aos olhos daqueles que interpretavam a “Trindade” como uma figura metafórica, vazia de substancialidade; do contrário, a fé monoteísta se tornaria indistinta do politeísmo pagão. Nesse contexto, a oikonomia é transformada por aqueles teólogos em operador estratégico da unicidade e trindade divinas: Deus é *uno* enquanto natureza, e *trino* enquanto práxis oikonômica de governo das criaturas; de modo

que a trindade não colide com o ser divino por não se tratar de uma ontologia, mas de uma governabilidade prática que adota o universo oikonômico grego como seu modelo primevo.

Contudo, veremos que a ambição em solucionar o problema da Trindade pela oikonomia revelou rapidamente uma contradição irresoluta: a práxis de governo que não possui fundamentação ontológica – participação no ser – configura necessariamente uma governabilidade *anárquica* (*anarchos*, sem *arché*); e a anarquia de um governo oikonômico se traduz concretamente na relação ficcional de *abandono* entre *vida política* e *vida nua*, senhor e escravo. Demonstraremos que é essa a razão governamental que a teologia cristã transmite subterraneamente para a modernidade política, de modo que o “governo moderno dos homens” – ou biopolítica – fora prefigurado pelo “governo divino do mundo”, tanto em sua *anarquia*, como em seu ímpeto catastrófico: os incessantes extermínios que acompanham a governabilidade moderna derivam, segundo a perspectiva agambeniana, de uma estrutura de poder baseada no *abandono* de seguimentos inteiros da humanidade. Além de Aristóteles e dos teólogos antigos Tertuliano e Hipólito, percorremos, ainda no primeiro capítulo, as leituras realizadas pelo filósofo italiano de teóricos como Tomás de Aquino, Carl Schmitt e Erik Peterson, fundamentais para os objetivos aqui anunciados.

Após a devida exposição do encadeamento histórico-conceitual entre oikonomia, “governo divino do mundo” e “governamentalidade moderna”, iniciaremos o segundo capítulo, de título “Da (im)possibilidade infernal da máquina de governo dos modernos: por uma *forma de vida* que interrompa a produção de *vidas nuas*”. Inscrito na esteira daquele primeiro esforço de apresentar a genealogia do poder ocidental traçada em “Homo Sacer”, esse capítulo objetiva, em seu momento inicial, demonstrar a rede de dispositivos que caracterizam concretamente o paradigma da oikonomia hegemonizado na política ocidental. Os pontos nevrálgicos dessa rede foram localizados nos dispositivos de “poder soberano/vida nua”, “estado de exceção” e “campo de concentração”; elementos que ocupam o primeiro plano de importância em “Homo Sacer” e, portanto, são recorrentemente tematizados ao longo das obras do projeto. A partir delas trataremos de compreender os modos pelos quais uma governabilidade fundada na oikonomia converte necessariamente a esfera pública em um domínio do *abandono* e da servidão, isto é, o estado de coisas onde vidas são despojadas de pertencimento político e humano – e, conseqüentemente, de proteção social – para que o grupo dos senhores se afirme enquanto pertencente à humanidade plena.

Do mesmo modo que, no âmbito da casa grega, essa relação demandava saberes e técnicas alinhadas ao propósito de manter o escravo em sua posição funcional, a governabilidade oikonomica assumida pelo Ocidente elaborou a sua rede de dispositivos de produção da *vida nua*: o “poder soberano” e a sua capacidade de produzir um “estado de exceção”, ou seja, um estágio do direito em que ele se aplica desaplicando-se sobre existências que são, por isso, excluídas e simultaneamente incluídas no ordenamento social – excluídas mediante a suspensão dos direitos de reconhecimento e proteção da humanidade; e incluídas tão somente como “abandonadas”. São, portanto, objetos de um direito fantasma que autoriza, em seu nome, uma *violência* que dispõe dos abandonados de modo absoluto. Seguiremos as trilhas genealógicas traçadas por Agamben acerca desses dispositivos até atingirmos a sua catastrófica “matriz oculta”, a saber, os *campos de concentração*.

Segundo a filosofia da história adotada pelo filósofo italiano, os campos surgem enquanto dispositivos hegemônicos no momento em que os mecanismos tradicionais de produção da vida nua entram em crise permanente. Assim, longe de serem representados como meros desvios – seja de ordem psicopatológica, moral, ou política – do desenvolvimento governamental europeu, o extermínio nazi-fascista é caracterizado como a situação limite da sua oikonomia, o ponto em que a produção soberana da vida nua abandona os guetos e subsolos da sociedade para ingressar, à luz do dia, na sua produção industrial; do mesmo modo que a colônia penal representada pelo Inferno e seus funcionários constitui, segundo as teorias do governo divino do mundo, o momento extremo da oikonomia divina.

Uma vez finalizada a exposição do triunvirato – “poder soberano”, “estado de exceção” e “campo de concentração” – dos dispositivos medulares à oikonomia governamental do Ocidente, iniciaremos, ainda no segundo capítulo, o movimento de elaborar algumas das possíveis estratégias anticatástrofe acenadas por Agamben, e que aqui foram compendiadas a partir dos conceitos de “messianismo”, “uso” e “forma de vida”. Elaborados em momentos distintos de “Homo Sacer”, e até mesmo em escritos situados fora do projeto – como ocorre com a noção de “messianismo”, tematizada frontalmente em “O tempo que resta” –, esses três conceitos serão apresentados como as grandes apostas da filosofia agambeniana contra a catástrofe governamental oikonomica. Isso porque sugerem um modelo de comunidade baseada na negação das divisões hierarquizantes que o poder soberano, por intermédio do direito, impõe à vida, de modo a não reconhecer as polaridades de tipo senhor x escravo/vida política x vida nua, mas apenas uma “forma de vida” que nega o



*domínio* das polarizações oikonômicas em função do *uso*; um uso que destitua o poder soberano da sua capacidade de transformar o mundo em sua casa, e parte significativa da humanidade em seu *instrumentum vocale*.

Os dois capítulos descritos a nível introdutório nos parágrafos anteriores concluem a primeira frente desta tese, que, como veremos, se lançará, por necessidade, em uma segunda frente crítica. A necessidade em questão foi o ponto de partida do nosso terceiro e último capítulo, e diz respeito à impossibilidade última de Agamben realizar o núcleo programático de “Homo Sacer” pelos seus próprios meios, relembremos: investigar a gênese da oikonomia governamental até a sua configuração limite-excepcional, em cujo âmago se encontra a produção industrial do *subhumano*. Pois embora a reflexão política agambeniana se esforce em denunciar as práticas catastróficas da governamentalidade moderna, bem como as estratégias *gloriosas* as quais o poder recorre para encobri-las, tentaremos provar que o alcance crítico de “Homo Sacer” é seriamente comprometido por um dos principais núcleos glorificantes da oikonomia em sua expressão moderna, qual seja: o *eurocentrismo*.

“Glória” é um conceito que ingressa no horizonte teórico de Agamben a partir de “O reino e a glória” para expressar, grosso modo, as tentativas que tanto o governo oikonômico divino, como a sua versão secularizada, empregam para estetizar a produção da vida nua de que dependem. Assim, veremos que enquanto na tradição litúrgica a glorificação de Deus – representada pelos hinos de adoração – assume a função de ocultar tanto o vazio substancial do governo divino do mundo, como o “inferno penitenciário” para o qual este vazio o arrasta no fim dos tempos, na governamentalidade moderna a glória atua dissimulando o extermínio de populações e modos de vida considerados não integráveis à sociabilidade oikonômica, de modo que a matança nunca se apresente por aquilo que é, mas como uma possibilidade de integração/redenção concedida pelo poder. Das missões catequistas sobre os povos originários da América, passando pelas campanhas nazistas de proteção da saúde do povo alemão às “democratizações” do Oriente Médio operadas pelos EUA, a estratégia glorificante de fundo é a mesma: “cobrir e enobrecer o que é, em si, pura força e domínio.” (Agamben, 2011, p. 10 e 232).

No apêndice de “O reino e a glória”, o filósofo italiano reserva algumas páginas para tratar daquilo que inegavelmente constitui um dos principais componentes gloriosos da oikonomia moderna, o *economicismo*: paradigma liberal que se apropriou de elementos conceituais oriundos da teologia da providência/oikonomia para formular a tese de que o mercado é dotado de

mecanismos naturais próprios, independentes da atuação humana e da moldura histórica em que ele venha a estar inserido. Foi a partir dessa construção que a cultura liberal extraiu o seu tão disseminado *laissez-faire*, que, se submetido ao crivo da reflexão agambeniana da “glória”, revela facilmente seu papel de glorificação do mercado capitalista: representado pelo economicismo enquanto uma instância harmônica, capaz de auto-regulação, quando na verdade se trata simplesmente da “mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua.” (Agamben, 2012).

Ampliaremos essa reflexão nos termos agambenianos ao ponto de nos depararmos com um dado analítico fundamental e que, todavia, falta a Agamben, a saber: o economicismo só pôde lograr êxito em constituir-se como um dispositivo glorioso medular porque fora precedido e acompanhado pelo *eurocentrismo*, que, por sua vez, atribui um protagonismo civilizatório e de caráter trans-histórico à Europa ocidental *pari passu* à marginalização – igualmente trans-histórica – dos povos do Sul Global colonizado. Apreenderemos que essa operação não só sacralizou a narrativa do economicismo, como permitiu a sua expansão global como falsa receita de desenvolvimento para as nações empobrecidas.

A partir desse ponto da exposição a tese demonstrará que a lacuna do eurocentrismo não diz respeito apenas às reflexões de Agamben sobre a “glória”, mas ao seu projeto de filosofia política como um todo, que, já em sua obra de estréia, nos alerta sobre o risco de identificação “com o inimigo cuja estrutura desconhecemos...”; pois é justamente sobre este ponto que “Homo Sacer” se mostra claudicante: ao ignorar a existência do eurocentrismo, o projeto revela não só um “ponto cego no campo visual” de Agamben – “ou então algo como um ponto de fuga que se afasta ao infinito, em direção ao qual as diversas linhas perspectivas de sua investigação convergem sem jamais poder atingi-lo.” (Agamben, 2010, p. 14 e 19) –, mas a própria presença desse componente glorioso no interior de “Homo Sacer”. Veremos que tal presença se traduz, basicamente, nos termos de uma filosofia da história que elege a filiação Grécia Antiga – Civilização Romana – Medievo Europeu – Modernidade Européia como o terreno por excelência das suas pesquisas sobre a governamentalidade oikonômica.

Contudo, este terreno não sustenta a exigência, assumida ao longo do projeto, de uma filosofia que pense a política a partir do extremo, isto é, das condições a partir das quais “o sub-homem deve interessar-nos bem mais do que o super-homem” (Agamben, 2008, p. 31), pois em toda oikonomia é a figura do sub-humanizado que possibilita a existência da cidadania política.

Como explicar, a partir desses termos, a absoluta ausência da questão colonial em “Homo Sacer”? Ou seja, como pensar genuinamente a figura do “sub-homem” sem levar em consideração o empreendimento que mobilizou todas as grandes potências na criação massiva e global de práticas oikonômicas? Ao eurocentrismo será atribuída a incoerência de transformar um dos eventos fundantes da modernidade em um *não dito* ao longo do projeto que, dentre outras tarefas, se ocupou de pensar criticamente a política gestada pela idade moderna.

Por “não-dito” Agamben compreende, desde “Ideia da prosa”, não uma simples ausência frente ao que se é dito em determinada obra, mas uma presença que, todavia, sempre “fica por exprimir” (Agamben, 2012, p. 88); uma vez mais é “O reino e a glória” o escrito que adensa tal definição: “Em toda obra de pensamento, e talvez em toda obra humana, há algo como um não dito. Há autores, porém, que tentam aproximar-se como podem desse não dito e evocá-lo ao menos de forma alusiva...” (Agamben, 2010, p. 19). A alusão é o máximo que o autor pode se aproximar dos não-ditos da sua obra, que, como tais, só podem ser acessados por outros; em “Ideia da prosa” Agamben já demarca essa posição a partir de uma lembrança anedótica sobre Heidegger: “Um dia, quando [...] os discípulos lhe faziam perguntas sem fim, ele respondeu simplesmente: ‘Vocês podem reconhecer os meus limites, eu não’” (Agamben, 2012, p. 49).

Assim, afirmar que a questão colonial constitui um não-dito em “Homo Sacer” não significará simplesmente apontar uma ausência, mas uma espécie de nó górdio que silenciosamente obstrui o terreno dos ditos do projeto. Para desatá-lo partiremos de uma advertência feita por Agamben no último escrito de “Homo Sacer”, intitulado “O uso dos corpos” e aparentemente consciente dos seus limites internos que, todavia, fogem aos olhares do seu criador: O leitor encontrará aqui reflexões sobre alguns conceitos que guiaram desde o início uma investigação que, assim como ocorre em toda obra de poesia e de pensamento, não pode ser concluída, mas só abandonada (e, eventualmente, continuada por outros).” (Agamben, 2017, p. 10 e 93). *Abandonaremos* o projeto de filosofia política de Agamben não no sentido de descartar, em bloco, suas reflexões, mas para que, percorrendo na contracorrente o percurso agambeniano, retiremos os não ditos de sua mudez para que iluminem a esfera do dito; de modo que a questão colonial deixe de ser uma barreira em “Homo Sacer” para se tornar um meio de continuação do projeto.

Ao levarmos esse movimento à sua realização, o terreno da pesquisa se abre para duas possibilidades cujo desenvolvimento é assumido pela tese como condição para o seu *abandono*, quais sejam: a questão colonial altera a genealogia agambeniana do poder ocidental, na medida em

que posiciona os territórios coloniais como os verdadeiros “pontos de insurgência” da oikonomia e sua produção industrial da vida nua – nessa perspectiva, o nazifascismo dos anos 30 e 40 será pensado como o resultado do colapso da *oikonomia colonial*, que arrastou a metrópole para sua catástrofe secular. Além de alterar a genealogia do poder, o primado da questão colonial amplia de modo substancial o horizonte de referências anticatástrofe pensadas por Agamben – demonstraremos que as experiências mais decisivas de enfretamento à máquina governamental moderna, inclusive nos próprios termos pensados por Agamben (*forma-de-vida, uso* etc), não se deram nos países de centro, mas nas periferias da oikonomia mundial.

A fim de fundamentarmos essas duas possibilidades, nos serviremos de um conjunto de pensadores que, a partir do Sul Global colonizado, elaboraram chaves de leitura não eurocêntricas sobre as mesmas catástrofes governamentais investigadas em *Homo Sacer*. Falamos de Samir Amin, Aimé Césaire e Vijay Prashad – “O eurocentrismo”, “Discurso sobre o colonialismo” e “Estrela vermelha sobre o Terceiro Mundo” –, que nos auxiliarão no esforço em traçar um quadro analítico acerca do *eurocentrismo* para que possamos bem identificá-lo na filosofia da história de *Homo Sacer*. Veremos que uma das maiores contradições impostas pelo dispositivo eurocêntrico à filosofia agambeniana é a recusa em tomar a oikonomia moderna a partir da sua natureza mundializada, isto é, enquanto uma cisão planetária entre a Europa – mais tarde todo o Norte Global – e o *Tricontinente*, onde aquela assume a posição de soberano a subjugar como *vida nua* as populações não-européias. Essa recusa afasta Agamben da compreensão de que o empreendimento colonial representa o avatar por excelência da oikonomia moderna, dado que fora nos territórios colonizados que os dispositivos oikonômicos despontaram como governo do cotidiano.

Kwame Nkrumah, Davi Kopenawa e Chico Mendes – “O socialismo africano revisitado”, “A queda do céu” e “Chico Mendes: a defesa da vida”, respectivamente – acompanharão nossos esforços em buscar, nas tradições colonizadas, estratégias que não sejam só antecoloniais/anteoikonomia, mas anticoloniais/antioikonomia na medida em que se constituem como portadores de saberes sobre a vida e sobre as relação que não se esgotam no campo da teoria, mas iluminam a possibilidade e a necessidade de um ethos que *destitua* o domínio sobre a vida exercido pela oikonomia. Nesse sentido, as figuras do Kopenawa e Chico Mendes ganharão destaque pelo fato de serem testemunhas de um “saber vivido” que se baseia na inseparabilidade entre vida e forma e, por isso, incapaz de produzir algo como uma *vida nua*.

Assim, a partir da monumental obra “A queda do céu: palavras de um xamã yanomami”, nos serviremos da complexa ontologia-política dos “habitantes da floresta” expressa por Kopenawa não enquanto um culturalismo yanomami, mas como um paradigma que “articula e desenvolve ideias que se encontram em estado mais ou menos difuso em diversas outras culturas indígenas da região” (Castro, 2006, p. 321). O xamã yanomami nos oferece com as suas palavras, portanto, um valioso e inédito testemunho acerca dos modos pelos quais os “habitantes da floresta” humanizam a natureza ao passo em que animalizam a humanidade, procedendo, a partir dessa operação, uma prática de cuidado e reconhecimento integral da vida que, no nosso entendimento, interessa grandemente aos objetivos de *Homo Sacer*

Chico Mendes, por sua vez, nos fornecerá alguns paradigmas político-práticos que provam pontualmente a possibilidade de novas relações entre política e vida baseadas nos “habitantes da floresta”; não no sentido de copiarmos o modo de vida específico dos yanomami ou de qualquer outra população indígena, mas na direção de aprendermos os seus saberes de cuidado da vida comum. Uma consideração de ordem metodológica a ser feita sobre esses pensadores diz respeito as suas produções intelectuais, pois, como veremos, parte significativa deles viveu/vive em permanente condição de sobrevivência, o que inviabiliza as condições de reflexão e escrita que geralmente caracterizam as produções da filosofia Ocidental; e Chico Mendes talvez seja o mais afetado por isso: desde a tenra idade jurado de morte e, não raras vezes, vítima de espancamentos e prisões, o seringueiro não pôde deixar um legado escrito, de modo que as principais fontes de acesso ao seu pensamento são as entrevistas fornecidas durante a militância e compiladas no escrito “Chico Mendes por ele mesmo”.

Já para a efetivação dos dois primeiros capítulos, relativos à primeira frente da tese, nos basearemos nos nove escritos que compõem *Homo Sacer*: “*Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua I*” (1995), “Estado de exceção” (2002), “Stasis: guerra civil como paradigma político” (2015), “O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento” (2008), “O reino e a glória – uma genealogia teológica da economia e do governo” (2007), “Opus Deis – arqueologia do ofício” (2012), “O que resta de Auschwitz” (2008), “Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida” (2011) e “O uso dos corpos” (2014). Como é possível observar, a disposição das obras não segue a ordem cronológica de suas publicações, mas uma sucessão temática não-linear que expressa o modo como o próprio pensamento agambeniano se constrói: mediante a formulação de problemas que são postos em latência para, mais à frente e munido de ferramentas conceituais

outras, retomá-los sob novos olhares. Contudo, mesmo “Homo Sacer” representando o esforço maior de Agamben em sistematizar suas reflexões políticas, se limitar às obras do projeto não é nem de longe o suficiente para se compreender a dinâmica anárquica e catastrófica atribuída pelo filósofo à máquina de governo ocidental. Para tanto, se faz necessário o recurso a escritos que, embora não façam parte de “Homo Sacer”, no fornecem elementos fundamentais para compreendê-lo. Desse modo, além do já mencionado “Ideia de prosa”, produções como “O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos” (2000), “O aberto. O homem e o animal” (2002) e “Signatura Rerum: sobre o método” (2008) também dão forma à principal constelação de obras que orientam a presente tese.

## 2 SOBRE AS ASSINATURAS TEOLÓGICAS NO PODER MODERNO – O CONTINUUM ENTRE O ‘GOVERNO DIVINO DO MUNDO’ E A ‘GOVERNAMENTALIDADE OIKONOMICA DA VIDA’

Uma das orientações teóricas constitutivas do projeto filosófico *Homo Sacer*<sup>1</sup> (1995 – 2014) é a reivindicação da teologia como um autêntico *terrain de recherche*, explorado por Giorgio Agamben como via de acesso aos arcanos que caracterizam a experiência política ocidental<sup>2</sup>. Notadamente influenciado por autores como Carl Schmitt<sup>3</sup>, Michel Foucault<sup>4</sup> e Walter Benjamin<sup>5</sup>, o filósofo italiano empreende um itinerário genealógico sobre a teologia a partir de duas perspectivas distintas, mas complementares, a saber: I) a de demonstrar que os elementos que compuseram o edifício teológico cristão antigo e medieval não foram abandonados pela modernidade secular, mas deslocados para o seu subterrâneo para de lá constituírem dispositivos de controle, categorias jurídicas, arcabouços institucionais etc.; II) e a de sublinhar o potencial subversivo dessa mesma teologia, possível aliada da teoria crítica por ser capaz de desconstruir os

---

<sup>1</sup> Iniciado em 1995 com a publicação da obra *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*, e abandonado em 2014 com *O uso dos corpos*, o projeto *Homo Sacer* expressa já no título a sua íntima proximidade com a teologia: em linhas gerais, *homo sacer* foi uma figura produzida pelo direito romano arcaico e que assumiu a condição de paradigma para a política e o direito ocidentais, dado a sua função de instituir um limiar de indistinação entre o religioso e o profano. Tal limiar permite que o poder execute, sobre o corpo daqueles considerados “sacros”, uma exclusão visceral das esferas de proteção jurídico-política, pois ser um *homo sacer* à época implicava no banimento tanto do direito humano (*ius humanum*), quanto do direito divino (*ius divinum*).

<sup>2</sup> A fim de exemplificar a tenacidade dessa orientação nas obras de Giorgio Agamben, podemos destacar o comentário feito por ele acerca do verbo alemão *Aufhebung* na obra *O tempo que resta – um comentário à Carta aos Romanos*. A tese aqui defendida (2017, p. 117) é a de que o verbo e o seu duplo significado (“negar” e “conservar”), base da dialética hegeliana, é uma secularização do verbo *katargéo*, através do qual o apóstolo Paulo exprime, nas cartas, a relação paradoxal que o Messias institui com a lei, que consiste em levá-la ao cumprimento não por meio da sua efetivação, mas tornando-a inoperante, desativando a sua eficácia. Ao traduzir as epístolas paulinas, Lutero recorre justamente ao *Aufhebung* para traduzir a *katárgesis* messiânica e o seu gesto de desativar e, ao mesmo tempo, cumprir a lei; é a partir dessa tradução que o “verbo alemão assumiu aquele duplo significado, do qual o ‘pensador especulativo’ não pode senão ‘alegrar-se’”.

<sup>3</sup> Carl Schmitt (1888 – 1985), jurista e teólogo alemão, adotou como leitmotiv das suas reflexões a premissa segunda a qual “todos os conceitos significativos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados”. (Schmitt, 2006, p. 35).

<sup>4</sup> Michel Foucault (1926 – 1984), ao se debruçar sobre a questão da governamentalidade moderna na obra *Segurança, território e população*, defende que a sua origem genealógica remete às técnicas do poder pastoral, desenvolvidas pelo cristianismo durante a antiguidade.

<sup>5</sup> Já na primeira tese do seu *Sobre o conceito de história*, Walter Benjamin (1892 – 1940) menciona a história de um boneco autômato enxadrista, configurado para sempre reagir aos lances dos adversários com uma jogada decisiva. No entanto, quem de fato garante a vitória do boneco é um anão corcunda e desfigurado escondido sob o tabuleiro, que, por sua vez, contava com um sistema de espelhos que produzia a ilusão de uma mesa de jogo transparente. Para o filósofo, a história ilustra a relação entre teologia e filosofia, onde aquela assume a posição do anão – reduzida em sua importância e desfigurada pela modernidade e seu sistema de espelho laicizante –, e esta, sob a forma do materialismo histórico dialético, corresponde ao boneco autômato dependente da teologia para subjugar seus adversários no tabuleiro de xadrez da história.

dispositivos mencionados há pouco e, por conseguinte, orientar novas reflexões e práticas políticas (Ruiz, 2017, p. 13).

Neste capítulo nos deteremos à primeira perspectiva, cujo norte será a premissa desenvolvida por Agamben especificamente na obra *O reino e a glória – uma genealogia teológica da economia e do governo* (2007), mas que marca, no entanto, toda a sua produção subsequente. Aqui, a governamentalidade moderna e o seu biopoder passam a ser confrontados a partir da influência frontal que recebem do paradigma da *oikonomia trinitária*, elaborado pela teologia cristã ainda nos primeiros séculos do cristianismo para fazer frente, primeiramente, ao problema da conciliação entre monoteísmo e a existência substancial das três hipóstases divinas (Pai, Filho e Espírito Santo); e, mais tarde, assimilada como resposta ao problema do governo divino do mundo.

A sombra que a interrogação teórica do presente projeta sobre o passado alcança aqui [...] os primeiros séculos da teologia cristã, que viram a primeira e incerta elaboração da doutrina trinitária na forma de uma *oikonomia* [...]. No início da investigação está a tentativa de reconstruir a genealogia de um paradigma que exerceu influência determinante sobre o desenvolvimento e o ordenamento global da sociedade ocidental (Agamben, 2007, p. 9-13).

Contudo, antes de destrincharmos os modos pelos quais tal paradigma teológico foi absorvido pela racionalidade governamental moderna, constituindo-lhe um verdadeiro lastro teológico, faz-se necessário compreender a posição de Agamben acerca do significado do termo “secularização” – chave para o entendimento da discussão que aqui será desenvolvida –, bem como o(s) sentido(s) que ele assume no interior do seu método genealógico. Para tanto, reservaremos um tópico específico onde buscaremos reconstruir, em linhas gerais, a sua origem histórica e as duas perspectivas antinômicas de secularização que influenciaram as ciências humanas européias, e cujos maiores expoentes foram, no entendimento de Agamben<sup>6</sup>, Max Weber (1864 – 1920) e Carl Schmitt.

Faz-se urgente um esclarecimento preliminar sobre o significado e as implicações do termo “secularização”. É fato bem conhecido que esse conceito desempenhou uma função estratégica na cultura moderna – que seja, nesse sentido, um conceito de “política das ideias”, isto é, algo que “no reino das ideias sempre encontrou um adversário contra o qual lutar pelo domínio”. E isso vale tanto para a secularização em sentido estritamente jurídico [...] quanto para seu uso na história das ideias (Agamben, 2007, p. 15).

---

<sup>6</sup> Em pelo menos duas ocasiões o filósofo aponta os nomes de Weber e Schmitt como referências incontornáveis no debate sobre a secularização. Elas se encontram precisamente em *O reino e a glória e Signatura Rerum – Sobre o método* (2008).



## 2.1 Breves notas sobre o conceito de “secularização” – um terreno em disputa entre o “desencantamento do mundo” e a “teologia política”.

O termo secularização (*saecularisatio*) se origina no direito canônico para designar o processo pelo qual os sacerdotes eram “secularizados”, o que implicava no seu regresso à condição profana e no dever de portar consigo um símbolo que indicasse a ordem religiosa a qual havia pertencido. Ainda no campo do jurídico, a expressão sofre o que Agamben costuma classificar como “extensão semântica”, isto é, ela conserva o seu significado canônico originário para, a partir dele, designar âmbitos diversos daquele no qual fora criada. Assim, o termo é incorporado ao contexto da reforma protestante, passando a definir as propriedades eclesiásticas que eram expropriadas pelo Estado (Marramao, 1995, p.29); à semelhança dos sacerdotes secularizados, elas eram transpostas do domínio religioso para o profano, mais precisamente para a dimensão da política.

Notemos que nas duas situações o termo assinala certa relação entre a esfera religiosa e a esfera mundana, e é justamente essa relação que se apresentará mais tarde como a tônica da disputa sobre o uso mais apropriado da secularização no âmbito das ciências humanas. Ao reconstruir brevemente o terreno sobre o qual se deu essa disputa, Agamben atribui a Max Weber e Carl Schmitt o mérito de terem formulado as duas principais e antagônicas definições do termo, e uma vez que a posição do filósofo se situa, naturalmente, nesse campo de tensões, urge a necessidade de evocá-los na presente exposição. Contudo, como este não é um espaço para uma investigação minuciosa dos conflitos e conexões entre os dois autores, nos limitaremos a indicar os pontos mais evidentes e interessantes à filosofia agambeniana.

No pensamento weberiano, a secularização é apresentada como o resultado de um processo maior que caracterizaria de modo essencial a idade moderna, a saber, o *desencantamento do mundo* (*entzauberung der welt*), uma das noções mais importantes da produção intelectual de Weber (Pierucci, 2003, p.8). Segundo o sociólogo alemão, a fundação da modernidade se deu mediante a realização de uma ampla e irrestrita racionalização de todos os aspectos da vida social, entre os quais os modos de produção (que culminará no capitalismo e na sua percepção estrutural da natureza enquanto um domínio a ser compreendido e conquistado), o direito (cujo resultado foi a sua dessacralização, condição *sine qua non* para o surgimento do Estado laico moderno) e a religião; o desencantamento do mundo assinalaria o processo de racionalização operado por esta última instância sobre si mesma, com o fito de eliminar os aspectos mágico-sacramentais que

compunham a religiosidade até então. De acordo com Weber, essa luta da religião contra si mesma pode ser observada em estágio larvar já na tradição judaica primitiva, mas será apenas no seio do movimento puritano e calvinista (XVII), e na conduta de vida baseada na ascese ético-profissional por eles ensejada, que o desencantamento atingirá seu marco decisivo.

Aquele grande processo histórico-religioso do desencantamento do mundo que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico heleno, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios mágicos de busca de salvação, encontrou aqui sua conclusão [...] [C]onsumaram a mais radical desvalorização de todos os sacramentos como meios de salvação e assim levaram o desencantamento religioso do mundo às suas últimas consequências” (Weber, 2004, p 96 e 133).

Entretanto, a emancipação da religião em relação à mística que define o desencantamento do mundo e conduz o protestante ao abandono da magia em função do trabalho e da técnica – meios para a realização da *Beruf*, vocação dada por Deus aos indivíduos –, revela, no curso da história moderna, um íntimo paradoxo: o desencanto (ou desmagificação) promovido pelo protestantismo se adéqua tão facilmente à nova dinâmica social – esta, por sua vez, cada vez mais pautada em um horizonte pós-religioso – que acaba lhe servindo como ponte para a desteologização da modernidade em favor dos novos saberes e práticas científicas; em suma, o puritanismo e calvinismo contraditoriamente auxiliaram na profanação do mundo, levada a cabo pelos modernos (Nobre, 2004, p. 163). É justamente a partir desse contexto de desteologização da modernidade que Weber elabora a sua noção de *secularização* – trata-se da conclusão lógica e histórica do desencantamento do mundo, a indicar, grosso modo, a exclusão da religião das esferas de decisões políticas, jurídicas, epistêmicas, econômicas etc. (Pierucci, 1998); consiste, portanto, na ausência de relação entre teologia e modernidade *secular*.

Significa, principalmente, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como faziam os selvagens, para quem esses poderes mágicos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço (Weber, 1982, p.165).

Contrária à definição weberiana se apresenta a tese de Carl Schmitt, desenvolvida enquanto um dos aspectos centrais da sua reflexão política e jurídica. À semelhança de Weber, Schmitt identifica na modernidade a gênese da secularização, mas em oposição ao sociólogo argumenta que aquilo que está verdadeiramente em questão nesse processo não é a ruptura integral com a teologia, mas a transferência do seu arcabouço conceitual para outros domínios que não o

religioso<sup>7</sup>. Isso não significa que exista uma identidade substancial entre o religioso e o moderno, mas que há uma relação subterrânea – uma vez que é negada – e estrutural que indica a origem teológica dos conceitos que marcam a experiência moderna em seus mais diversos âmbitos.

No pensamento schmittiano, a política moderna constitui um desses domínios que foi articulado a partir de conceitos teológicos, sendo a noção jurídica de soberania – definida de modo geral como “instância suprema decisória” (Schmitt, 2005, p. 9) – a maior evidência da analogia entre político e teológico, entre “uma imagem metafísica que certa época faz do mundo” e a “estrutura do que lhe parece a forma de sua organização política” (Schmitt, 2006, p. 43). Assim, da mesma forma que o judaísmo e o cristianismo conceberam Deus como um legislador supremo e monarca absoluto, sob o comando do qual as tramas do cosmos se desenvolvem, os teóricos modernos pensaram o poder soberano como uma instância de decisão responsável por arregimentar a totalidade da sociedade civil<sup>8</sup>.

Os séculos XVII e XVIII eram dominados por essa ideia; excluindo a forma decisionista de seu pensamento, um dos motivos pelos quais Hobbes, apesar do nominalismo e cientificidade das ciências naturais, apesar da sua redução do indivíduo ao átomo, permanece personalista e postula uma última instância concreta decisiva e também eleva seu Estado, o *Leviatã*, a uma pessoa monstruosa, justamente no sentido mitológico. Nele, isso não é antropomorfismo; disso ele estava inteiramente livre. Trata-se de uma necessidade metódica e sistemática de um pensamento jurídico. A imagem do arquiteto e construtor do mundo [...] simultaneamente, autor e legislador, ou seja, autoridade legitimadora. Durante todo o Iluminismo e a Revolução Francesa, aquele que constrói o Estado e o mundo é o *législateur* (Schmitt, 2006, p. 44).

No horizonte filosófico de Agamben, a tese de Schmitt se sobrepõe<sup>9</sup> à de Weber por compreender a secularização não enquanto uma categoria a expressar a ruptura entre modernidade e teologia, mas como uma *assinatura*. Isso significa dizer que a secularização atua na estrutura conceitual moderna assinando teologicamente suas categorias e signos, ou seja, instituindo-lhes uma marca que indica ao pesquisador – quase como um rastro arqueológico – o seu pertencimento anterior à dimensão teológica (Agamben, 2010, p. 103), bem como o seu itinerário genealógico. Ela é capaz de deslocar – e conectar – elementos entre tempos e âmbitos diversos (da teologia

<sup>7</sup> Carl Schmitt se insere, portanto, em uma tradição marginal que surge na Alemanha em meados do século XX, e que toma a secularização como “uma transferência do conteúdo, dos esquemas e dos modelos elaborados no campo religioso, para o campo profano, o que acaba por relativizar a novidade radical dos tempos modernos, assim reduzidos à condição de herdeiros, não obstante todas as suas ilusões de autofundação” (Catroga, 2010, p. 17)

<sup>8</sup> “Falar da instância suprema decisória implica falar da soberania. Falar da soberania é falar do soberano [...] toda ordem descansa em uma ‘decisão’ e também o conceito de ordem jurídica.” (Schmitt, 2005, p. 9 e 27).

<sup>9</sup> Embora Agamben retome muitos aspectos da teologia política schmittiana, é importante destacar que a perspectiva defendida pelo filósofo italiano – a de um messianismo revolucionário – destoa em absoluto da postura conservadora e autoritária que caracteriza o pensamento de Carl Schmitt.

antiga e medieval para a política moderna) sem, no entanto, extrapolar os núcleos semânticos instituídos primariamente, de modo que um termo secularizado permanece inalterado em seu significado originário. Assim, da mesma forma que em um documento oficial é a assinatura – não obstante o seu tamanho reduzido no canto da página –, e não tanto o seu conteúdo que lhe confere legitimidade e consistência, também no corpo da política moderna – seja na sua dimensão teórica, seja na prática – são justamente as assinaturas teológicas realizadas pela secularização que devem ser investigadas na qualidade de fontes legitimadoras, através das quais a modernidade extraiu os seus paradigmas mais decisivos.

Para melhor compreendermos o que Agamben entende como *caráter signatorial* da secularização, é preciso que realizemos um rápido excursão por *Signatura rerum – sobre o método* (2008), mais precisamente pelo segundo capítulo – “Teoria das assinaturas” –, onde o filósofo apresenta uma definição de *assinatura*. Aqui, o referencial teórico basilar é Paracelso<sup>10</sup> e o seu tratado “*De natura rerum*” (*Sobre a natureza das coisas*), ao qual é atribuído o mérito de ter inaugurado uma *teoria das assinaturas*. No livro noventa do tratado, nomeado *De signatura rerum naturalium* (*Sobre a assinatura das coisas naturais*), nos deparamos com a tese segundo a qual todas as coisas, naturais ou criadas pelo homem, carregam assinaturas que as caracterizam mediante relações analógicas com âmbitos diversos. Um exemplo de assinatura recorrente na medicina paracelsiana são os “hieróglifos naturais”<sup>11</sup> que assinalariam o mundo vegetal, representados materialmente pelas qualidades, formas e figuras das plantas, e que, uma vez decifrados, revelariam os seus poderes terapêuticos:

As obras médicas de Paracelso oferecem uma rica exemplificação [...]. A eufrásia, que apresenta uma mancha em formato de olho, revela desse modo sua capacidade de curar as enfermidades da vista. Se a planta conhecida como *specula pennarum* cura os seios das mulheres é porque sua forma recorda a das mamas. As sementes de granada e pinhões, que têm forma de dente, aliviam as dores dentais. Outras vezes a semelhança é metafórica: o cardo, repleto de espinhos, alivia as dores agudas e afiadas... (Agamben, 2010, p. 48).

À primeira vista é possível inferir que a relação estabelecida pela assinatura da eufrásia ocorre entre o seu poder medicinal oculto e a sua mancha de olho, quando na verdade o caráter signatorial da planta põe-na diretamente em relação analógica com os olhos: a eufrásia é capaz de

---

<sup>10</sup>Paracelso é o pseudônimo de Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim (1493 – 1541), médico, alquimista, físico e astrólogo suíço-alemão que adquiriu notoriedade sobretudo por ter investigado o poder terapêutico do mundo vegetal e lançado as bases da “epistemologia renascentista”, centrada na noção de analogia (Agamben, 2010, p. 76).

<sup>11</sup>Expressão criada por Henry More (1614 – 1687), filósofo e teólogo inglês citado por Agamben por ter dado continuidade ao entendimento sobre o mundo vegetal da medicina paracelsiana.

curar os problemas de visão somente porque possui a “*anatomiam oculorum*”, isto é, uma analogia estrutural com os órgãos que é capaz de tratar. Assim, a assinatura provoca um deslocamento que conduz a planta de um âmbito (o mundo vegetal) para outro (o olho humano), indicando desse modo a sua propriedade medicinal velada. Além das “assinaturas naturais”, Agamben põe em relevo as assinaturas que marcam as coisas humanas, como aquelas realizadas por um artista para que a posteridade reconheça a autoria das suas obras. Mesmo não instituindo relação de natureza material com a obra que assina (uma peça artística que deixa de ser assinada não perde, por isso, nenhuma propriedade física ou até mesmo estética), a assinatura condiciona sua existência de tal modo que chega a influenciar decisivamente a maneira de nos relacionarmos com ela, pois estabelece uma relação analógica direta entre a obra e seu artífice, pressupondo certa biografia (não raras vezes fundamental para a sua compreensão) e, a depender da conjuntura política e social, produzindo efeitos jurídicos relacionados a direitos autorais. Semelhante coisa pode ser dita em relação à moeda, que deixa de ser uma simples peça metálica para se transformar em dinheiro quando assinada pelas instituições responsáveis para tal, mesmo que não seja submetida a nenhuma transformação material significativa:

Tampouco neste caso existe relação substancial com o objeto metálico de forma circular que temos entre as mãos, não lhe adiciona nenhuma propriedade real. Porém, uma vez mais, esta muda de modo decisivo nossa relação com esse objeto e sua função em sociedade. Como no caso do quadro [...], a assinatura que, sem alterar de modo algum sua materialidade, o inscrevia na complexa rede das relações de autoridade, transforma agora um pedaço de metal em moeda, o produz como dinheiro. (Agamben, 2010, p. 53).

Agamben realiza ainda uma análise histórico-filosófica mais ampla acerca do conceito de assinatura na ciência ocidental, registrando o seu desenvolvimento na doutrina dos sacramentos da igreja católica, na astrologia e na medicina renascentista; até o seu ocaso no Iluminismo e ressurgimento no século XX com autores como Carlo Ginzburg (1939), Foucault e Enzo Melandri (1926 – 1993). A estratégia por trás desse panorama que coteja autores e contextos diversos consiste em sublinhar a importância do “princípio de analogia” (Honesko, 2009) subjacente à noção de assinatura e, de modo mais geral, ao método agambeniano: ao marcar um conceito, a assinatura não institui relações semióticas e nem cria novos significados, mas o inscreve em uma rede de relações analógicas que o desloca para uma interpretação ou âmbito específico.

Desse modo, ao assinalar a esfera da modernidade política, a secularização remete seus elementos constitutivos para o âmbito da teologia antiga e medieval, revelando que a seara teológica é, na verdade, o seu *locus originário* e, por conseguinte, o campo de pesquisa apropriado

para a sua compreensão; “o conceito secularizado exhibe como assinatura seu pertencimento passado à esfera teológica.” (Agamben, 2011, p. 16). A “teoria das assinaturas” é, portanto, um dos esteios metodológicos da genealogia do governo traçada por Agamben em *O reino e a glória*, cujo objetivo maior é demonstrar o legado teológico incorporado pela máquina governamental moderna e o seus principais (sus)tentáculos: os dispositivos biopolíticos. O protagonista dessa investigação é o termo grego *oikonomia*, que, segundo o filósofo, foi deslocado do seu âmbito doméstico originário para a esfera da reflexão e da práxis políticas e, sem sofrer qualquer alteração semântica, foi incorporado ao cerne da noção de governamentalidade hegemônica no Ocidente. A constatação inicial sobre esse processo é a de que ele não teria logrado êxito sem o auxílio estratégico da teologia cristã, que atuou como uma espécie de esteira de transmissão entre *oikos* e *pólis*, família e povo, poder despótico e poder político. Tratemos desse processo nas linhas que se seguirão.

## **2.2 Oikonomia trinitária – a raiz teológica-administrativa da governamentalidade ocidental.**

A genealogia teológica do governo presente em *O reino e a glória* segue de modo consciente as trilhas abertas por Michel Foucault no curso *Segurança, território e população* (1977 – 1978), redigido para a cátedra de “história dos sistemas de pensamento” do Collège de France. No entanto, Agamben não se limita a dar continuidade às reflexões do filósofo francês, buscando apontar, na verdade, a limitação de ordem histórico-cronológica que o impediu de levar a cabo o “núcleo teórico” do seu curso (Agamben, 2010, p. 126), a saber, a relação entre as tecnologias de governo do Estado moderno (XVI) e a tradição cristã. A divergência entre os dois autores diz respeito, portanto, à gênese histórica dessa estrutura de poder: enquanto a arqueologia foucaultiana se detém à figura do pastorado cristão e ao seu desenvolvimento institucional ao longo da antiguidade e medievo, Agamben recua a investigação ao ponto de localizar na doutrina trinitária (elaborada no alvorecer da teologia cristã), bem como no uso estratégico do termo grego *oikonomia* por parte de seus formuladores, o paradigma teológico verdadeiramente originário da governamentalidade moderna.

A crítica agambeniana não deixa de considerar a ocorrência da *oikonomia* grega em *Segurança, território e população*, uma vez que se trata de uma peça imprescindível para o entendimento de um dos objetos centrais do curso, isto é, o “Estado de população” e o seu “governo dos homens”. Segundo Foucault, o mundo ocidental passou a presenciar, a partir do século XVI, o surgimento de uma nova modalidade de poder que, tornando-se hegemônica, toma o protagonismo

do velho paradigma da *soberania* e inclui, nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, outra substância política para além da *ordem territorial* que configurava o *Ancien Régime*, qual seja: o corpo da população.

Esse processo teria provocado uma inversão hierárquica na relação entre *reino* (esfera soberana a partir da qual eram emitidas as normas gerais) e *governo* (instância executora), a partir da qual este passa a se sobrepor aquele em termos de importância justamente por herdar o caráter administrativo/gerencial da *oikonomia* grega, entendida como gestão das vontades e dos corpos que habitavam o *oikos* – em oposição à prática política de deliberar livremente na *polis*; herda também a noção de “cuidado do outro” que o termo doméstico grego passou a apresentar mais fortemente a partir do pastorado cristão<sup>12</sup>. Desse modo, o novo poder governamental pôde suprir as novas demandas societárias que, centradas no governo do corpo biológico da população, não podiam ser plenamente satisfeitas nos marcos da soberania clássica.

Assim, a assunção do somático ao primeiro plano das ambições do Estado – dantes *territorial* e agora *populacional* – criou a necessidade de pôr em funcionamento mecanismos voltados à manutenção funcional do corpo populacional, que deve ser, antes de qualquer coisa, governado: ordenar, corrigir e proteger a população – e em escala secundária, puni-la – passam a compor o horizonte político do Leviatã em seu estágio “governamental” (Foucault, 2008, p. 145). Segundo Foucault (2008, p. 254), a *oikonomia psychôn* (economia das almas) desenvolvida no pastorado cristão com a finalidade de governar as almas foi decisiva nesse processo, no sentido de ter sido redefinida na direção de uma rede de tecnologias voltadas à administração positiva e não coerciva do corpo dos súditos – convertendo-se, portanto, em uma economia das condutas. É exatamente nesse bojo que a economia política (entendida como “ciência do governo das populações”) e a sua biopolítica surgem, de modo que a *oikonomia* pastoral constitui a matriz das tecnologias que possibilitaram a governamentalização do Estado moderno.

O apontamento crítico de Agamben em relação à tese defendida em *Segurança, território e população* destaca a ausência da dimensão teológica que o termo grego *oikonomia* passou a adquirir nas discussões sobre a natureza trinitária de Deus, já no século II da era cristã; contexto no qual se ensaia uma noção de governamentalidade intimamente atrelada às discussões modernas, mas que escapa aos estudos de Foucault sobre o tema. Pensadores como Hipólito de

---

<sup>12</sup>Assumir o cuidado não impositivo dos governados mediante técnicas comportamentais, de um lado, e comandar impositivamente mediante leis gerais obrigatórias, por outro, são as posições antagônicas que configurariam, segundo Foucault, governo e poder soberano, respectivamente.

Roma e Tertuliano conceberam, a partir do vocábulo doméstico grego, um modelo de governo que não é uma simples continuidade dos atos do poder soberano, mas pressupõe certa fratura entre *ser* e *práxis*, *reino celeste* e *governo divino do mundo*. Essa fratura foi diretamente assimilada pelo pensamento medieval através do conceito de *ordo* (ordem), cindido e ao mesmo tempo articulado em *ordem transcendente* e *ordem imanente*, e tematizado excessivamente na obra de Tomás de Aquino, curiosamente uma das principais referências para as investigações foucaultianas.

Segundo Agamben, a ausência de tal temática pode ser explicada pelo fato de Foucault ter recorrido apenas ao opúsculo tomasiano *De regno*, cujo argumento central é a defesa da monarquia como melhor forma de governo. Isso teria provado aos olhos do filósofo francês a hegemonia da soberania clássica no medievo e, por extensão, da ideia de que os atos de governo são meros corolários do poder soberano. Por outro lado, ele ignorou os tratados *De gubernatione mundi* presentes na *Suma Teológica* e estruturados a partir da centralidade do problema da *providência*, que, por sua vez, não é outra coisa senão a problemática base da *oikonomia trinitária*, isto é, como Deus governa o mundo. Por essa razão, Foucault não logrou êxito em identificar o verdadeiro locus “econômico-teológico” do governo moderno: o paradigma oikonômico-providencial, que deve ser buscado “no árido latim dos tratados medievais e barrocos sobre o governo divino do mundo” (Agamben, 2011, p.11). Assim, podemos ler em Agamben (2011, p. 127) que

o termo *gubernatio* – a partir de certo momento e já no livro de Salviano *De gubernatione Dei* – é sinônimo de providência, e os tratados sobre o governo divino do mundo nada mais são que tratados sobre o modo como Deus articula e desenvolve sua ação providencial. *Providência* é o nome da “oikonomia”, *na medida em que esta se apresenta como governo do mundo*. Se a doutrina da *oikonomia* e a da providência que dela depende podem ser vistas nesse sentido como máquinas para fundar e explicar o governo do mundo, e só assim se tornam plenamente inteligíveis, também é verdade que, inversamente, o nascimento do paradigma governamental só se torna compreensível quando o situamos sob o fundo “econômico-teológico” da providência em relação ao qual se mostra solidário.

Com o fito de suprir a lacuna deixada pelas reflexões seminais de Foucault, Agamben orienta sua pesquisa a partir da reconstrução histórica e filosófica do que chamará de *teologia econômica*. Uma das constatações preliminares destacadas em *O reino e a glória* é a de que esse paradigma não foi ignorado apenas por Foucault, mas também por uma longa tradição de “historiadores das ideias” e teólogos, de modo que “tanto sua evidente proximidade genética com a economia aristotélica quanto a conexão, ainda que imaginável, com o nascimento da *économie animale* e da economia política no século XVIII continuaram inquestionadas.” (Agamben, 2011,



p. 13). A hipótese trabalhada pelo filósofo afirma que esse curioso e contraditório abandono é, na verdade, índice do provável constrangimento que as primeiras formulações do dogma trinitário – realizadas, como veremos adiante, em termos econômicos e não metafísicos – causaram à cristandade, algo como uma “*pudenda origo* [origem vergonhosa]” que deveria ser silenciada.

Agamben, por sua vez, toma a via oposta ao insistir que o paradigma teológico-econômico deva ser situado no mesmo patamar de importância do paradigma da teologia-política, que, por sua vez, fora entronizado sobretudo pela obra de Carl Schmitt: se este último é imprescindível para a compreensão da modalidade de poder centrada na noção de *soberania*, a relevância daquele se deve ao fato de explicar, em grande medida, o processo que culminou na transformação da cidade em um grande ambiente doméstico (*oikos megas*), atravessado por incontáveis técnicas despóticas de “gerenciamento” populacionais. Estas arregimentam não uma *forma de vida* política (*bíos*), mas a simples *vida natural* (*zoé*), que é deslocada da casa para a esfera pública sob a promessa de proteção, mas acaba invariavelmente sendo reconfigurada, em maior ou menor proporção, como *vida nua*, isto é, como vida que pode ser morta<sup>13</sup> na medida em que os atributos que lhe conferem “cidadania” são suspensos pelo próprio ordenamento que deveria garantir a sua segurança. A expressão prototípica desse estado de coisas é identificada nos limiares do cristianismo, ponto de partida para a devida compreensão do moderno “governo dos homens”.

Que no fim o ser vivo que foi criado à imagem de Deus se revele capaz não de uma política, mas apenas de uma economia, ou seja, que em última instância a história seja um problema não político, mas “gerencial” e “governamental”, não é, nessa perspectiva, senão uma consequência lógica da teologia econômica. E que no centro do anúncio evangélico, com uma inversão singular da hierarquia clássica, esteja uma *zoe aionios* e não um *bios* é certamente mais que um simples fato lexical. A vida eterna que o cristão reivindica reside, em última análise, sob o paradigma do *oikos* e não sob o da *polis*... (Agamben, 2011, p. 15).

Como dito anteriormente, o elemento nuclear da teologia-econômica é a *oikonomia*, termo grego que designava a gestão funcionalmente ordenada do tecido de relações<sup>14</sup> que constituíam a esfera doméstica (*oikia*). No livro primeiro da *Política*, Aristóteles (2009, 1256a)

<sup>13</sup>A irrestrita e constante ameaça de morte em torno da qual a *vida nua* orbita não deve ser compreendida apenas como eliminação física, mas também como tudo aquilo que pode significar um “assassinato indireto”: a exposição a riscos alimentares e sanitários; a reclusão em unidades carcerárias que mais se assemelham a depósitos de descarte; a sujeição às forças de segurança pública treinadas para enxergarem as favelas como zonas de guerra etc.

<sup>14</sup>Agamben adverte que tais relações marcam a diferença entre a “casa unifamiliar moderna” e a *oikia* grega, cujas configurações assumiam uma maior complexidade em razão da diversidade de elementos que a habitavam.

busca demonstrar que a finalidade – ou seja, a natureza<sup>15</sup> - dessa atividade administrativa é a satisfação das necessidades naturais e cotidianas mediante a disposição e o uso apropriado dos bens da casa. Visando a reta realização desse fim (*telos*), a natureza teria instituído uma cisão entre as pessoas que, por participarem de modo integral do *logos*, são dotados de autoridade e poder de comando – ambos baseados na capacidade de deliberar em vista de um fim –, e aqueles cuja débil participação nos “elementos da alma”<sup>16</sup> os situam em uma posição de servidão e/ou obediência; pois embora o *logos* atue, no pensamento aristotélico, como o critério maior a definir a espécie humana<sup>17</sup> como um todo e garantir a sua posição no topo da hierarquia entre os seres viventes<sup>18</sup>, nem todos os humanos acessam o seu domínio do mesmo modo.

O escravo e sua natureza servil (*ketma*), determinada pela relação defeituosa (*phaylon*) com a linguagem (restrita às exigências da servidão doméstica); a mulher, com a sua condição de fragilidade (*akyron*) e inferioridade (*cheyron*), impeditivos ao exercício da autoridade; e o filho menor, ocupante provisório do mesmo patamar de precariedade humana da mulher: conduzidos pelo impulso natural (*horne*) à autoconservação, se submetem à égide do triunvirato de um só – o homem maior e livre encarnava, a um só tempo, a autoridade *despótica* (relação senhor e escravo), a autoridade *marital* e a autoridade paterna. Eis a vida gregária que formaria, segundo o estagirita, o núcleo da família grega.

Reconhecemos três partes na administração da família: a autoridade do senhor [...], a do pai e a do esposo. Esta última autoridade se impõe sobre a mulher e os filhos, porém aquela e estes considerados como livres. E não se exerce de um modo único. Para a mulher é poder político ou civil, e para os filhos um poder real. Naturalmente o homem é mais destinado a mandar que a mulher (excluídas, é claro, as exceções contra a natureza), como o ser mais velho e mais perfeito deve ter autoridade sobre o ser incompleto e mais jovem (Aristóteles, 2009, 1259b).

Senhor, marido e pai se conectavam orgânica e funcionalmente ao escravo, a mulher e aos filhos, estruturando a dinâmica autoridade-obediência que compunha o universo societário<sup>19</sup>

<sup>15</sup>“Todas as coisas se definem pelas suas funções; e desde o momento em que elas percam os seus característicos, já não se poderá dizer que sejam as mesmas; apenas ficam compreendidas sob a mesma denominação.” (Aristóteles, 2009, 1253a).

<sup>16</sup> Ibid., 1260a.

<sup>17</sup> “O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra...” (ibid., 1253a)

<sup>18</sup> A supremacia dos humanos sobre os animais seria justificada, portanto, pelo fato de que só aqueles foram capazes de superar os limites da voz (*phoné*), que, por sua vez, constringe as outras espécies a comunicar apenas as sensações de dor e prazer. Já aos humanos foi concedida a capacidade de expressar o justo e o injusto, o útil e o nocivo, bem como todos os outros “sentimentos da mesma ordem” que lhes permitem desenvolver a mais elevada forma de sociabilidade, a cidade. (idem).

<sup>19</sup> Segundo o tratado de política que aqui examinamos, existem ao menos três tipos de organizações sociais acessíveis ao gênero humano, sendo a *família* a sua expressão mais elementar, os *pequenos povoados* as etapas intermediárias e a cidade o seu estágio plenamente desenvolvido. Todas essas fases seriam centradas na dinâmica autoridade-

humano. A multiplicidade de necessidades, virtudes<sup>20</sup> e interesses relativos a cada uma das partes constitutivas da casa eram ordenados funcionalmente não sob um paradigma epistêmico, mas pelo paradigma “gerencial” da *oikonomia*, que “se relaciona com a natureza” e “só se ocupa da subsistência”<sup>21</sup>. Uma vez que a finalidade da política compreenderia não só a autarquia econômica dos sujeitos, mas também e sobretudo a autarquia ética<sup>22</sup> - ou, em outras palavras, uma *forma de vida* (*bíos*) qualitativamente superior à *mera vida* (*zoé*) doméstica -, a *oikonomia* era alienada da *pólis*, que, por sua vez, exigia saberes, práticas e disposições muito além das que eram reivindicadas pela simples subsistência e reprodução da vida.

Esse breve excursão sobre a *Política* se justifica na medida em que dele podemos extrair o núcleo semântico originário da *oikonomia*, que acompanhou – incólume – o emprego do termo ao longo da antiguidade e em contextos diversos daqueles referentes à família grega. Agamben designa esse processo de *expansão analógica* (*Bedeutung*), que implica no alargamento dos usos possíveis de certa palavra, sem, contudo, alterar de modo significativo o seu sentido (*Sinn*). Assim, o filósofo (2011, p. 33, 34) registra o aparecimento da *oikonomia* no âmbito da medicina, mais precisamente no *Corpus Hippocraticum*, onde define “o conjunto das práticas e dos dispositivos que o médico deve levar a cabo com relação ao enfermo” (Agamben, 2011, p. 33); no campo da retórica, onde foi traduzida por Cícero como *dispositio*, ordenação que articularia o conteúdo de uma oração ou tratado de modo semelhante à ordem que rege o universo doméstico; e, por fim e mais importante, na teologia cristã, que se serviu da *oikonomia* grega para solucionar suas aporias internas. Segundo Agamben (2011, p. 34),

nessa progressiva extensão analógica da esfera semântica do termo, a consciência do sentido doméstico originário nunca se perdeu. Por isso, é instrutiva uma passagem de Diodoro Sículo, na qual o mesmo núcleo semântico se mostra tanto na acepção doméstica quanto na retórica: “Deveria caber aos historiadores, quando compõem suas obras, prestar atenção sobretudo à disposição de acordo com as partes [...]. De fato, ela não só é de grande ajuda na vida privada [...], mas também é útil para compor obras históricas”.

---

obediência, de tal maneira que Aristóteles chega a definir o bom cidadão como aquele que sabe mandar e obedecer em igual medida (*idem.*, 1252b, 1253a e 1277b).

<sup>20</sup>“É claro, pois, que ambos devem possuir virtudes, observando-se porém essa diferença que a natureza pôs nos seres feitos para obedecer [...]. Necessariamente, assim também acontece com as virtudes morais; somos levados a crer que todos delas devem participar, mas não de um modo comum, e sim apenas o quanto seja necessário para que cada um possa executar sua tarefa. Eis por que o que ordena deve possuir a virtude moral em toda a sua perfeição [...]. Dos outros, cada um só necessita de virtude moral até o quanto convém ao seu ofício” (*ibid.*, 1260a).

<sup>21</sup> *Ibid.*, 1258a.

<sup>22</sup> Cf. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Solange Vergnières, 1998, p. 151.

Acredita-se<sup>23</sup> que as primeiras aparições do termo *oikonomia* no campo da teologia cristã remontem às epístolas paulinas, como em 1Cor 9, 16<sup>24</sup>-17<sup>25</sup>, onde Paulo descreve a missão que lhe foi confiada – o anúncio do evangelho – como uma *oikonomian pepisteumai*: uma atividade que, ao ser assumida pelo apóstolo, o converte em *oikonomos*, isto é, administrador de um encargo cuja finalidade é relevar os mistérios de Deus aos gentios. Na primeira epístola a Timóteo (1,3-4)<sup>26</sup> também é possível localizar a expressão “*oikonomia* de Deus”<sup>27</sup> referente à incumbência de administrar as boas novas reveladas pelo divino. A relevância do termo é confirmada ao longo das cartas, que presenciam a formação de uma expressão fundamental para o léxico paulino, a saber, “*oikonomia* do mistério”. Ela explicaria, por exemplo, a escolha de Paulo por vocábulos domésticos, em detrimento dos termos propriamente políticos em voga na época, para descrever a comunidade messiânica<sup>28</sup>, tais como *doulos* (escravo), *diakonos* (criado) e *oikonomos* (administrador).

Além de precisar que o deslocamento dos elementos *oikonomicos* para outras esferas – sobretudo a da política – não foi uma exclusividade de Paulo, mas um processo relativo à sua época<sup>29</sup>, Agamben (2011, p. 49) destaca que a *oikonomia* carece de uma acepção rigorosamente teológica nos escritos do apóstolo, limitando-se à condição de mera “extensão analógica do vocabulário doméstico no âmbito religioso”. Aqui, o filósofo contraria o que julga ser um ponto pacífico sobre o sentido que o termo assumiu no evangelho: longe de exprimir algum atributo

<sup>23</sup>Agamben menciona nomes como os de Wilhelm Gass (1813 – 1889), teólogo alemão e estudioso da história da ética cristã, e Joseph Moingt (1915), teólogo jesuíta que se dedicou ao estudo da teologia trinitária desenvolvida por Tertuliano.

<sup>24</sup>“Porque, se anuncio o evangelho, não tenho de que me gloriar, pois me é imposta essa obrigação; e ai de mim, se não anunciar o evangelho!” (*Bíblia Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 1968 e 1969).

<sup>25</sup>“E, por isso, se o faço de boa mente, terei prêmio; mas, se de má vontade, apenas uma dispensação me é confiada” (*Ibid*).

<sup>26</sup>A passagem mais importante para a presente discussão se encontra no versículo 4, onde se lê “Nem se deem a fábulas ou a genealogias intermináveis, que mais produzem questões do que edificações de Deus, que consiste na fé; assim o faço agora”. (*Ibid.*, p. 2044).

<sup>27</sup>Embora o termo *economia* não apareça na(s) traduções que dispomos – como a citada na nota acima, onde se lê “edificações de Deus” –, o seu significado subsiste em maior ou menor medida nos vocábulos escolhidos, na medida em que indicam uma atividade de divulgação dos mistérios da salvação.

<sup>28</sup>Em um momento posterior aprofundaremos a discussão que Agamben promove em torno do tema do messianismo, herdado de autores como Walter Benjamin e Jacob Taubes, e que constitui uma das categorias centrais na sua reflexão política. No entanto, vale a pena adiantarmos muito brevemente o significado que a expressão “comunidade messiânica” assume nas obras do filósofo. Aqui, a referência maior é o apóstolo Paulo, que define a *ekklesia* como o conjunto de pessoas que atendem ao chamado do *messias*, isto é, a *klesis* (*Id*, 2016, p. 36).

<sup>29</sup>“Caracterizando a *ekklesia* em termos domésticos, ao invés de políticos, Paulo só faz continuar um processo que já havia começado; contudo, ele imprimi a esse processo uma nova aceleração, que permeia todo o léxico cristão. Exemplos significativos são o uso de *oikos* em 1Tm 3,15, em que a comunidade é definida como ‘casa [ não cidade] de Deus’”. (*Id*, 2010, p. 39).

especial da divindade, ele não designa nada além daquilo que já foi dito nos parágrafos anteriores sobre o seu núcleo semântico originário, isto é, uma atividade de administração/gestão. A prova incontestável desse argumento repousaria nas próprias epístolas:

É opinião corrente que Paulo foi o primeiro a atribuir ao termo *oikonomia* um significado teológico. Contudo, uma leitura mais atenta das passagens em questão não confirma essa hipótese [...] em Ef 1,9-10: “[Deus] desvendando-nos o mistério de sua vontade, segundo sua benevolência, que se expôs [...] nele pela *oikonomia* da plenitude dos tempos...”. Aqui, Paulo está falando da eleição e da redenção decididas por Deus [...]. [C]oerente com esse contexto, pode escrever que Deus confiou ao messias a *oikonomia*. Também nesse caso *oikonomia* significa simplesmente uma atividade [...], trata-se de ser fiel ao encargo de anunciar o mistério da redenção que estava oculto na vontade de Deus (Agamben, 2011, p.35, 37).

Somente a partir das obras de Hipólito de Roma<sup>30</sup> e Tertuliano<sup>31</sup> - *Contra Noetum e Adversus Praxean*, respectivamente – que a *oikonomia* passa a adquirir certa densidade teológica, sem perder de vista, no entanto, o seu sentido doméstico primevo. O artifício teórico que possibilitou a incorporação do termo em uma discussão teologicamente mais consistente do que aquela promovida por Paulo foi, de acordo com Agamben (2010, p. 52), a inversão da expressão “*oikonomia* do mistério” em “mistério da *oikonomia*”, operada no seio das disputas contra os “monarquianistas” – cujos principais expoentes na época foram Noeto de Esmirna<sup>32</sup> e Práxeas<sup>33</sup> - acerca do maior dos mistérios anunciado pelo Novo Testamento: a natureza *una* e ao mesmo tempo *trina* de Deus.

A objeção dos monarquianistas à legitimidade da trindade baseava-se no receio de que a aceitação do *filho* e do *espírito santo* – enquanto realidades substanciais – implicasse no regresso a um politeísmo pagão, afinal, o reconhecimento de outras hipóstases divinas colidiria frontalmente com as bases do monoteísmo. Segundo Agamben, o argumento de Noeto contra a aparente pluralização do divino consistiu em negar, à figura de Cristo, qualquer grau de autonomia que permita diferenciá-lo substancialmente de Deus: o *filho* coincide integralmente com o *pai*. Desse modo, o processo de encarnação do *logos* não caracterizaria a existência de outra divindade, mas a expressão de um único soberano a conservar a indivisibilidade do seu reino. A posição de Práxeas seria, por sua vez, estritamente semelhante, qual seja, *filho* e *espírito santo* são meros nomes pelos

<sup>30</sup> Hipólito de Roma foi um dos principais teólogos da Igreja primitiva durante os séculos II e III.

<sup>31</sup> Tertuliano de Cartágo (II) foi um dos primeiros cristãos a elaborar um corpo teórico em latim, bem como um dos pioneiros a desenvolver o dogma da Trindade em oposição aos hereges que negavam a realidade substancial de Cristo.

<sup>32</sup> Noeto de Esmirna (II dC) foi um teólogo contemporâneo de Hipólito, contra o qual rivalizou, e um dos principais expoentes do que se convencionou chamar de *monarquianismo modalista*.

<sup>33</sup> Práxeas (II dC) foi um teólogo cristão antigo que polemizou com a igreja por defender rigorosamente a natureza *una* de Deus, a despeito da figura do filho e do espírito santo.

quais exprimimos uma mesma e única substância (*ousia*) divina. Assim, sublinhando a impossibilidade de distinguir as pessoas do *pai* e do *filho* sem que a própria integridade da monarquia celeste fosse ameaçada, os adeptos do monarquianismo esperavam demonstrar para a igreja o risco subjacente à noção de trindade; esse receio foi refutado graças à apropriação teológica do termo grego *oikonomia* e, no limite, do universo doméstico ao qual ele se referia:

O conceito de *oikonomia* é o operador estratégico que, antes da elaboração de um vocabulário filosófico apropriado [...], permite uma conciliação provisória da trindade com a unidade divina. Assim, a primeira articulação do problema trinitário acontece em termos “econômicos”, e não metafísico-teológicos... (Agamben, 2011, p. 50).

Em seu *Contra Noetum*, Hipólito acusou Noeto e seus seguidores de não compreenderem devidamente as palavras da escritura, pois confundiam aquilo que seria anunciado na esfera da *oikonomia* divina com os atributos relativos à *potência* de Deus. Em outras palavras, o teólogo sustenta que uma única potência (*dynamis*) pode ser simultaneamente três pessoas, sem que a pluralidade interfira na unicidade necessária ao monoteísmo, somente porque a trindade não concerne à natureza de Deus, mas a sua *oikonomia*, isto é, a atividade de gestão por meio da qual ele administra tanto o plano da transcendência, como o plano da imanência no qual se manifesta como governo ordenado ao fim salvífico da humanidade. Assim, a *oikonomia* deixa de significar o simples encargo de relevar a vontade misteriosa de Deus – como em Paulo –, para ser ela mesma o *mistério* divino, mais precisamente a atividade misteriosa de governo desempenhada pelo divino e “personificada na figura do filho-verbo” (Agamben, 2011, p. 53).

Tertuliano, por sua vez, buscou demonstrar a legitimidade da trindade frente às posições “monarquistas” de Práxeas através de uma inversão da mesma natureza daquela operada por Hipólito: subverteu o sintagma paulino “economia do mistério” para dar forma ao termo *oikonomias sacramentum*, que exprimiria não a substância (*substantia*) de Deus, mas o processo econômico mediante o qual a unicidade divina se traduz em uma articulação trinitária. Aqui, a pluralidade não se refere à potência (*potentia*) do *pai*, que permanece *una* e inseparável do *filho*, mas aos três diferentes – e não opostos ou separados – graus (*gradu*) que se articulam entre si para formar uma *oikonomia*, isto é, uma atividade de governo divino cuja matriz originária é a administração do *oikos*. A trindade seria, portanto, uma espécie de atividade de gestão que se estenderia da monarquia celeste para o mundo dos homens sem interferir no ser de Deus ou

implicar-lhe cesuras internas. Confirmando uma premissa aristotélica<sup>34</sup>, segundo a qual há uma correspondência entre representação teológica e estrutura política hegemônicas de uma época, Tertuliano caracterizou a soberania divina tendo como modelo o monarca terreno e o seu corpo burocrático-administrativo:

Mas para todos aqueles que esta monarquia não é assim, por ser o governo de um, impedem o governante ou de ter um filho ou de ter-se feito filho para si mesmo, ou de ministrar sua própria monarquia por quaisquer agentes que ele desejar. Mais do que isto, eu digo que nenhum domínio assim pertence a somente um, como seu próprio, ou é de alguma forma singular, como se não fosse também administrado por outras pessoas mais próximas a ela, e que provê a si mesmo com oficiais. Se, além disto, há um filho pertencente ao monarca, ela não se torna imediatamente dívida e cessa de ser uma monarquia. [...] Assim, enquanto a Divina Monarquia é administrada por tantas legiões e hostes de anjos [...] como poderia acontecer que Deus sofreria divisão e ruptura no Filho e no Espírito Santo [...] quando ele não sofre tal divisão e ruptura com a multidão de muitos anjos? (Tertuliano, 2010).

O recurso a um termo administrativo/gerencial e, em última instância, ao universo lexical doméstico do qual ele provem, mostrou-se decisivo para a vitória dos defensores<sup>35</sup> da *economia trinitária*. Ter definido a trindade não enquanto uma operação ontológica, mas como uma atividade *oikonomica* que se ocupa da administração das criaturas, rechaçou os temores dos monarquianistas e, além disso, operou uma conciliação entre posições que até então rivalizavam entre si, quais sejam: o monoteísmo monolítico do judaísmo e a cisão gnóstica entre um deus que conserva sua transcendência mantendo-se indiferente ao mundo (*deus otiosus*), e um deus ativo (*deus actuosos*) que se ocupa do seu governo; a partir do advento da *oikonomia trinitária*, tornou-se possível conceber, em termos filosóficos e teológicos, um divino que seja, em uma só articulação, transcendência e imanência, ontologia *una* e práxis *trinitária* de governo.

No entanto, o terreno de possibilidades lexicais e conceituais aberto à teologia pela *oikonomia* logo se revelou movediço: ao mesmo tempo em que evitou – mediante o reconhecimento de uma “pragmática” divina – a pluralização politeísta que o dogma trinitário poderia implicar, projetou uma fissura que se dá não mais entre um deus ativo e um deus passivo,

<sup>34</sup>Deparamos-nos com essa premissa logo nas primeiras páginas da *Política*, quando Aristóteles define como “autoridade real” o poder que submete múltiplos interesses aos desígnios de um só, presente tanto na organização política dos homens como na dos deuses: “Com efeito, uma casa é administrada pelo membro mais velho da família, que tem uma espécie de poder real [...]. Pela mesma razão se diz que os deuses se submetiam à autoridade de um rei porque, entre os homens, uns ainda hoje são assim governados, e outros o foram antigamente. O homem fez os deuses à sua imagem; também lhes deu seus costumes” (Aristóteles, 2009, 1252b).

<sup>35</sup>Além de Hipólito e Tertuliano, a *oikonomia trinitária* contou com o apoio de nomes como Atenágoras de Atenas (*Súplica em favor dos cristãos*) e Irineu de Lyon (*Contra os hereges*), teólogos do século II que também recorreram ao termo *oikonomia* para elaborar uma conciliação entre unidade e trindade divina.

ou entre um deus uno e um deus trino – polaridades devidamente superadas pela interpretação *oikonomica* da trindade –, mas entre *ser* e *agir*, *substância* e *práxis* de governo divino. Pois pensar a *economia* com a qual deus administra<sup>36</sup> as criaturas como uma instância distinta da sua natureza culmina, necessariamente, em atribuir a essa mesma *economia* um caráter *anárquico*, isto é, sem *arché*, desprovido de natureza ontológica.

Segundo Agamben, é na ideia de criação inaugurada pelo cristianismo, bem com na rota de colisão que ela traça na direção da cosmologia clássica – alicerçada na “perfeita unidade entre ser e práxis” (2011, p. 67) – onde talvez se perceba com mais clareza tal fratura entre *ser* e *oikonomia* de deus. Diferentemente das representações teológicas do mundo clássico, que compreendiam o *cosmos* como expressão *necessária* e direta de uma natureza igualmente *necessária* – aqui, portanto, “não há necessidade alguma de supor uma vontade especial ou uma atividade particular voltada para o cuidado de si e do mundo” (Agamben, 2011, p. 67) –, no cristianismo a criação é definida como resultado de um ato livre da vontade de deus, e não como uma determinação da sua natureza.

Por esse motivo, tão e mais misteriosa que a natureza de Deus é agora sua livre decisão de governo do mundo; o verdadeiro mistério, que “estava escondido há séculos em Deus” e que foi revelado aos homens em Cristo, não é o de seu ser, mas o de sua práxis salvífica [...]. Se a noção de vontade livre, substancialmente marginal no pensamento clássico, se transforma na categoria central primeiro na teologia cristã e em seguida na ética e na ontologia da modernidade, isso ocorre porque ambas tiveram origem naquela fratura... (Agamben, 2011, p. 68).

O que se apresenta em primeiro plano nesse embate entre um *cosmos* baseado na natureza e um mundo criado pela vontade é a ruptura<sup>37</sup> com o “destino pagão” – trama rigorosamente condicionada (*Ananke*) – em função de um governo econômico que conservaria o caráter contingencial da criação, bem como a liberdade das criaturas. No entanto, o que aqui se anuncia tacitamente é a própria constituição acidentalmente *anárquica* da *oikonomia* trinitária, uma vez que, segundo a teologia cristã – e essa é a sua grande novidade, como vimos –, *ser* e *vontade* encontram-se cindidos em Deus<sup>38</sup>. Tal fratura entre *ser* e *práxis* foi imediatamente seguida por inúmeras tentativas, conscientes ou não, de articulá-la, de demonstrar que as duas realidades (a

<sup>36</sup>Vale ressaltar que no contexto da discussão que aqui buscamos desenvolver, *administração* e *governo* coincidem na medida em que é a esfera doméstica, e não a pólis, o modelo sobre o qual se pensou a governamentalidade divina.

<sup>37</sup> “A história cristã afirma-se contra o destino pagão como práxis livre” (Agamben, 2011, p. 60).

<sup>38</sup> “[V]ontade só pode significar falta de fundamento da práxis, ou seja, no ser não há fundamento algum para o agir” (Ibid., p. 69).



ontológica e a *oikonomica*) são distintas, mas não estão separadas; se relacionam, na verdade, através de uma união que não confunde e de uma distinção que não divide.

Segundo Agamben (2011, p. 77-78), essa tarefa extremamente árdua de articular instâncias que são, ao mesmo tempo, divergentes e inseparáveis converteu-se em ordem do dia para a teologia cristã, pois o que se colocava em questão na almejada relação entre ontologia e *oikonomia* era a própria participação do filho no pai, que aquele possa se conciliar intimamente com esse pois, uma vez que tal relação não exista, a economia da salvação encarnada em Cristo perde o seu sentido teológico, “tornando vãs a fé e a pregação”. No entanto, todo esforço dispensado no sentido de conciliar, em uma mesma unidade, ontologia e práxis divinas não pôde ser verdadeiramente levado a cabo. A dissimetria entre as duas instâncias divinas, inserida a contrabando pela operação que formulou a trindade em termos *oikonomicos*, foi apenas deslocada ao subterrâneo da teologia para que de lá atuasse com a mesma intensidade de quando se encontrava na superfície.

O resultado imediato desse processo é um frágil equilíbrio entre *ser* e *oikonomia*, indefinidamente ameaçado por uma racionalidade econômica-governamental arquetípica<sup>39</sup> que seguiu influenciando tacitamente a concepção cristã de governo providencial do mundo, assegurando-lhe o seu (não) fundamento *anárquico* e pré-figurando os elementos que formaram o arcabouço das modernas teorias sobre o governo dos homens. Aqui, Agamben localiza a pedra de toque de um componente constitutivo da governamentalidade hodierna, que consiste na sua estrutura *oikonomica* e, por conseguinte, anárquica:

A fratura entre ser e práxis e o caráter anárquico da *oikonomia* divina constituem o lugar lógico em que se torna compreensível o nexos essencial que, em nossa cultura, une governo e anarquia. Não só algo comparável com um governo providencial do mundo é possível apenas porque a práxis não tem fundamento algum no ser, mas esse governo, que, como veremos, tem seu paradigma no Filho e em sua *oikonomia*, é ele próprio intimamente anárquico. A anarquia é o que o governo deve pressupor e assumir pra si como a origem de quem provém e, ao mesmo tempo, como a meta para a qual continua se encaminhando (Agamben, 2011, p. 79).

---

<sup>39</sup>Em vários momentos da sua produção, Agamben adverte que a noção de *arché* com a qual nos deparamos inúmeras vezes nas suas obras não deve ser reduzida à dimensão histórico-temporal, no sentido de uma origem que possa ser datada cronologicamente, *in illo tempore*. Trata-se, na realidade, de um fenômeno historicamente situado que, no entanto, transcende a sua condição epocal dada a sua singularidade, que lhe confere a capacidade de tornar inteligíveis contextos históricos mais vastos e problemáticos que aquele que lhe deu origem (Agamben, 2010, p. 23). Desse modo, a *oikonomia* trinitária é uma *arché* não tanto pela sua posição historicamente mais originária em relação aos elementos que determinará (no caso, as doutrinas medievais da providência e as teses modernas sobre o governo secular), mas devido a sua capacidade estratégica de formular uma noção de governamentalidade econômica e anárquica, isto é, devido a sua singularidade mesma.

Entre as tentativas de solucionar tal tarefa aporética, Agamben destaca a realizada pelos teólogos antigos e medievais mediante o conceito dual de *ordo* (ordem): *ordo ad Deum* (ordem para deus) e *ordo ad invicem* (ordem recíproca), e seus correlatos *creatio* (criação) e *conservatio* (conservação); *primus agens* (causas primeiras) e *secundi agentes* (causas segundas). A escolha do filósofo (2011, p. 77-100) se justifica na medida em que as doutrinas do governo providencial do mundo – em torno das quais se articularam aqueles teólogos – se apresentam como herdeiras maiores do problema da descontinuidade entre *unidade* (ser) e *trindade* (práxis) criada pela *oikonomia trinitária*. A impossibilidade última de solucioná-lo, isto é, de reatar permanentemente tal fratura, acaba por transformar os escritos sobre a providência em laboratórios nos quais é possível observar as “dissimetrias e os conflitos que” ela “implica”. Tratemos, no tópico ulterior, da apropriação agambeniana dessas reflexões, mais precisamente as de Tomás de Aquino (1225-1274), teórico em que o “conceito de ordem se torna um ‘princípio central’ e quase ‘a corrente que atravessa todo o edifício do seu pensamento’” (Agamben, 2011 p.100).

### **2.3 Sobre as *ordens* que regem o mundo e o *inferno* ao qual se precipitam.**

A cisão entre *ser e práxis* provocada pela articulação *oikonomica* da trindade não deixou de irromper no centro das discussões políticas terrenas. É sob a divisão entre a figura de um *rei* reduzido à dimensão meramente simbólico-ritualística, e o séquito de ministros que assumem em seu nome a função concreta de governo, que a ideia de um poder governamental anárquico se apresenta no mundo medieval. Apesar de tal divisão encontrar precedentes no mundo antigo, como na já mencionada ruptura gnóstica entre um deus ocioso e um deus ativo, é apenas no contexto do medievo – herdeiro das aporias da primeira formulação do dogma da trindade – em que ela “se realiza essencialmente, do ponto de vista técnico” (Agamben, 2011, p. 122). Assim, conduzindo sua investigação em um sentido histórico-cronológico mais amplo do aquele presente em *Segurança, território e população*, Agamben é levado a registrar, nos umbrais do medievo, a presença de uma “estrutura bipolar de poder”, em cujos polos se encontram uma soberania

impotente, incapaz de ser exercida em termos concretos, e um corpo burocrático-administrativo<sup>40</sup> que leva a cabo o exercício do poder. Uma das expressões dessa estrutura, para a qual o filósofo chama atenção logo de início, diz respeito ao “Ciclo Arturiano” – o conjunto de narrativas sobre o lendário rei Arthur a darem forma à “*Matter of Britain*”, base da cultura britânica.

Aqui, nos deparamos com a figura do “*Roi mehaignie*”, ilustrada por um rei Arthur gravemente ferido e, portanto, impotente para o exercício das atividades que representariam o poder temporal, como a caça. Essa função, bem como outras da mesma natureza, eram realizadas por seus ministros (“falcoeiros, arqueiros e caçadores”), que administravam concretamente os domínios do monarca inválido. Uma soberania impotente, cifra de um poder régio que, não obstante sua legitimidade, mantém-se em uma relação de estranhamento com a administração do próprio reino, antecipa em alguns séculos o sintagma moderno “o rei reina, mas não governa” – expressão do paradigma político liberal que dividiu *reino e governo* e justificou a existência das monarquias parlamentares. Segundo Agamben (2011, p. 84),

a lenda inclui, sem sombra de dúvida, um mitologema genuinamente político, que pode ser lido, sem exagero, como o paradigma de uma soberania dividida e impotente. Mesmo sem perder nada de sua legitimidade e sacralidade, o rei foi de fato, por algum motivo, separado de seus poderes e atividades e reduzido à impotência. Não só não pode caçar nem montar a cavalo [...] como também deve ficar fechado em seu quarto, enquanto seus ministros [...] exercem o governo em seu lugar [...]. O *roi mehaignie* contém, portanto, uma espécie de prefiguração do soberano moderno, que “reina, mas não governa...”

Fazendo jus à fama de teórico multitemático a compor uma “rede intrincada de referências [...] para montar seu próprio pensamento” (Oliveira, 2012, p. 139), Agamben nos conduz da literatura folclórica para o direito canônico dos séculos XII e XIII. A razão desse *detour* – pode-se dizer, aliás, que os desvios pavimentam parte considerável do itinerário investigativo do filósofo – repousa no fato de ter sido em âmbito canônico que o paradigma da cisão entre *reino e governo* ingressou, pela primeira vez, em um contexto técnico-jurídico. Aqui, destaca-se a descontinuidade entre *dignitas* real e *administratio*, aplicável aos monarcas que viessem a ser impedidos de governar por condições que indicassem a sua debilidade, como a “doença, a velhice, a loucura ou a ignávia” (Agamben, 2011, p. 84). O reconhecimento de um rei como *inútil* não o destituía automaticamente da sua *dignidade* régia – que tendia a permanecer indivisível enquanto tal –, mas o separava do seu efetivo exercício, assumido então por um “*coadiutor* [coadjutor] ou *curator* [curador]”. A noção de *rex inutilis* (rei inútil) que decorre de tal descontinuidade é

---

<sup>40</sup>Sua natureza administrativa decorre justamente da racionalidade oikonomica da qual é legatária.

desenvolvida pelos canonistas<sup>41</sup> em um sentido verdadeiramente paradigmático, isto é, em um elemento capaz de influir significativamente tanto em âmbito teórico, quanto nas (co)relações de poder que formam o tecido social.

Foi com base nessas elaborações canonísticas que Inocêncio IV, em 1245, a pedido do clero e da nobreza portuguesa, emitiu a decretal *Grandi*, com que atribuiu a Afonso de Boulogne, irmão do rei Sancho II, que havia se mostrado incapaz de governar, a *cura et administratio generalis et libera* [o cuidado e a administração geral e livre] do reino, mas deixando ao soberano sua *dignitas real* (Agamben, 2011, p. 114).

Assim, a imagem de um rei que, apesar de inoperante no que diz respeito ao governo, conserva a sua posição soberana, desponta na esteira das influências da *oikonomia trinitária* e de sua *máquina bipolar* que articula o governo divino do mundo. Nela, presenciamos um *Reino* (correspondente ao *ser* de deus) que se relaciona mutuamente com a *administração* salvífica da humanidade (equivalente à práxis divina) sem, contudo, que as suas identidades se confundam uma na outra, pois, pelo contrário, o caráter contingencial da criação se dissolveria no terreno da natureza necessária de Deus. O reflexo direto dessa influência no terreno da política é a delimitação da “dupla estrutura que define a máquina governamental do Ocidente” (Agamben, 2011, p. 114), onde uma soberania meramente formal (em termos modernos, a soberania popular) se articula com um aparato administrativo que lhe é, em última instância, alheio.

Tal bipolaridade anárquica cravada no corpo do poder ocidental encontrou uma fértil elaboração entre os medievais que se ocuparam do tema da providência, a esfera através da qual o problema de um governo definido em termos gerenciais – e anárquicos – foi diretamente assimilado pela estrutura política instituída na Europa e, daí, exportada para o resto do mundo<sup>42</sup>. Inicialmente, é preciso destacar que a investigação genealógica empreendida por Agamben (2011, p. 129) acerca da noção de *providência* não busca estender-se sobre o extenso histórico de debates que ela ensejou – que remontam à gnose e “chega da Stoa ao limiar da idade moderna sem solução de continuidade” –, mas sublinhar as principais formulações que orientaram a *oikonomia teológica* a assumir derradeiramente a condição de uma doutrina da governamentalidade.

<sup>41</sup>É a Hugúcio de Pisa (séc XIII), jurista e canonista italiano, que Agamben atribui o mérito maior de tal elaboração.

<sup>42</sup>“Essa estrutura [...], que a *oikonomia* teológica legou à governamentalidade moderna, alcança seu ponto extremo no paradigma de governo do mundo que as grandes potências ocidentais (em particular os Estados unidos) procuram realizar hoje em escala local e global. Quer se trate da desagregação de formas constitucionais preexistentes, quer da imposição através da ocupação militar de modelos constitucionais ditos democráticos a povos para os quais esses modelos acabam sendo impraticáveis, o essencial é, em todo caso, que se governe um país – e, no limite, a terra inteira – permanecendo totalmente estranho a ele.” (Agamben, 2011, p. 157).

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 é o sentido e as implicações dessa atividade divina de governo (Agamben, 2011, p. 129).

É fato notório entre os estudiosos<sup>43</sup> que uma das referências basilares para a elaboração do problema medieval da providência – os modos pelos quais Deus governa a esfera da criação – se encontra em Aristóteles, mais especificamente no livro XII da sua *Metafísica*, onde discute o problema da(s) modalidade(s) que define(m) a participação do *bem* e do *ótimo* no *mundo*: se existem “como algo separado e em si e por si”, “como ordem” imanente ao mundo ou “em ambos os modos, como acontece com um exército” (Aristóteles, 2002, 1075a7). O filósofo opta pela terceira alternativa ao afirmar a ideia de uma conciliação entre o bem que existe enquanto *ordem* imanente (*taxis*) e o bem transcendente, que, por sua vez, é definido em termos de autossuficiência e superioridade.

Para ilustrar a sua posição, recorre a um exemplo oriundo do meio militar: “De fato, o bem do exército está na ordem, mas também está no general, antes, mais neste do que naquela, porque o general não existe em virtude da ordem, mas a ordem em virtude do general.” Assim, o bem conserva o seu caráter transcendente e autônomo (representado pela figura do general, do qual depende o exército como um todo) ao mesmo tempo em que se apresenta como *ordem* imanente a condicionar todas as coisas a um único fim, que não consiste em outra coisa que não aquele *primeiro bem*, o seu fundamento primeiro e último. No entanto, Aristóteles observa que embora tudo esteja ordenado em função do bem transcendente, os modos através dos quais essa ordem se constitui não são os mesmos para todos os seres. A casa – com a sua *oikonomia* –, e não mais o exército, passa a ser o modelo analítico evocado pelo estagirita:

Todas as coisas estão de certo modo ordenadas em conjunto, mas nem todas do mesmo modo: peixes, aves e plantas; e o ordenamento não ocorre de modo que uma coisa não tenha relação com a outra, mas de modo a haver algo de comum. De fato, todas as coisas são ordenadas a um único fim. Assim, numa casa, aos homens livres não cabe agir ao acaso, pelo contrário, todas ou quase todas as suas ações são ordenadas, enquanto a ação dos escravos e dos animais, que agem ao acaso, pouco contribui para o bem comum, pois

<sup>43</sup>Além do próprio Agamben, que sublinha em mais de uma ocasião a relação genética entre o aristotelismo e as doutrinas medievais sobre o governo providencial – “E isso é tanto mais relevante na medida em que, como veremos, o capítulo X da *Metafísica* era constantemente interpretado pelos comentadores medievais como uma teoria do governo (*gubernatio*) divino do mundo.” (Agamben, 2011, p. 95) –, podemos mencionar Luís Alberto de Boni (1989, p.14), filósofo e teólogo brasileiro que afirma a importância da “introdução de Aristóteles no Ocidente, durante o século XIII” para os teóricos cristãos, dado que foi no filósofo grego que encontraram os “fundamentos teóricos para afirmar a existência de duas ordens no mundo dos homens. Uma ordem vem de cima pra baixo, por determinação divina, e a ela deve o homem sujeitar-se para alcançar a salvação. Outra ordem tem o procedimento inverso: surge de baixo para cima, constitui-se a partir das decisões da vontade humana.”.

este é o princípio que constitui a natureza de cada um. Quero dizer que todas as coisas, necessariamente, tendem a distinguir-se, mas sob outros aspectos, todos tendem para o todo.” (Aristóteles, 2002, 1075a7).

Ao se debruçar sobre a passagem em questão, Agamben chama a atenção para dois pontos que demarcam a sua hipótese interpretativa. O primeiro e mais elementar refere-se à natureza explicitamente *oikonomica* do exemplo utilizado por Aristóteles para demonstrar que o *bem* existe na natureza enquanto multiplicidade de *ordens*: assim como ocorria em um *oikos* ajustado às “leis da natureza”, isto é, onde as partes diversas (escravos, mulher, filhos menores) eram ordenadas de modos igualmente diversos pelo mesmo estrato doméstico superior (incorporado unitariamente pelo chefe da família), na *physis* as coisas são ordenadas em graus distintos tendo em vista, no entanto, um único princípio; e da mesma maneira que, na casa, o bem repousava na integridade de tal ordenamento, no plano da imanência o bem se apresenta como *táxis*.

O segundo ponto levantado por Agamben diz respeito ao significado do conceito de *ordem*, recorrente na obra de Aristóteles e, no entanto, carente de “uma verdadeira e precisa definição” (2011, p. 97). Diferentemente daqueles que o enxergam apenas como um problema de natureza hierárquica, passível de ser solucionado através da representação de uma estrutura gradativa que conjugaria bem transcendente superior e bem imanente inferior, o filósofo italiano argumenta que a operação decisiva realizada por Aristóteles referente à noção de “ordem” consistiu em deslocá-la do campo da ontologia para situá-la em um terreno prático/político; em outras palavras, a *ordem* por meio da qual o *bem* “separado e em si e por si” atua no mundo não é uma *substância* – a categoria tradicional da ontologia –, mas simplesmente um sistema de *relações* entre as partes e o todo. Tal significado é esboçado genericamente no tratado da *Política*, onde Aristóteles (2009, 1297b – 1298a) define a boa constituição (*politeia*) como sendo aquela em que as três partes sobre as quais ela deve estar assentada (poder de deliberar sobre os negócios públicos, de exercer as magistraturas e de decidir em matéria de guerra e de paz) encontram-se reciprocamente ordenadas/relacionadas.

Contudo, é na passagem supracitada do livro XII da *Metafísica* que o conceito de *ordem* assume explicitamente a função estratégica de resolver o problema da relação entre as duas figuras do bem (ou do *ser*). De acordo com a hipótese trabalhada por Agamben, a dificuldade enfrentada por Aristóteles prefigura pontualmente o percalço que desafiou, séculos depois, os pensadores cristãos na tentativa de conciliar a cisão *oikonomica* entre o *ser* de deus e sua *práxis* anárquica de

governo<sup>44</sup>, dado que para o estagirita o *bem* transcendente se expressaria no mundo não como uma substância, mas unicamente como *relação* ordenada dos entes; assim como o deus cristão não participa do mundo como *natureza*, mas como *práxis oikonomica*. No entanto, a tradição cristã não herdou apenas as dificuldades, mas também a solução elaborada por Aristóteles: transcendência e imanência integrariam a mesma máquina de governo *bipolar* do cosmo, que, apesar de ser regida por um único princípio – ou um único deus –, compreenderia em um de seus polos (o da *taxis*) a multiplicidade de *ordens* presentes na natureza. Destarte, o filósofo grego acaba por constituir, mesmo que involuntariamente, um paradigma decisivo para a posteridade política, a saber, a ideia de um “regime divino do mundo como um sistema duplo, formado, de um lado, por uma *arché* transcendente e, de outro, por uma contribuição conjunta e imanente de ações e de causas segundas.” (Agamben, 2011, p. 99).

Foi a partir dessa estrutura ambivalente legada pela metafísica aristotélica, portanto, que os teólogos da providência buscaram pensar o problema de um governo divino do mundo e todas as aporias dele resultante, entre as quais aquela da relação entre ontologia e práxis divinas, gestada pela *oikonomia trinitária*. Ao longo dos capítulos quatro e cinco de *O reino e a glória – O reino e o governo* e *A máquina providencial*, respectivamente –, Agamben menciona uma série de autores que contribuíram, em maior ou menor medida, para a formação de uma doutrina da providência nos mesmos termos bipolares que fundaram a máquina cosmológica e política aristotélica e, posteriormente, cristã. Numênio de Apameia<sup>45</sup> e Alexandre de Afrodísia<sup>46</sup> são alguns dos teóricos mencionados; a partir deles o filósofo italiano mapeia o desenvolvimento da noção de governo providencial enquanto índice de uma bipolaridade que marca a atuação de deus no mundo. No entanto, é em Tomás de Aquino que Agamben localiza as suas principais características, tais como o já citado conceito de *ordem* e sua cisão em *ordem para Deus* e *ordem recíproca entre as criaturas*:

Ora, há uma dupla ordem a se considerar nas coisas. Uma, pela qual uma criatura se ordena para outra; assim, as partes ao todo, os acidentes às substâncias, e cada coisa ao seu fim. Outra, pela qual todas as criaturas se ordenam para Deus (Aquino, 2018, pág. 285).

<sup>44</sup>“O problema da relação entre transcendência e imanência do bem torna-se assim o problema da relação entre ontologia e praxis, entre o ser de Deus e sua ação.” (ibidem, p. 98).

<sup>45</sup>Filósofo platônico do século II (d.C). Escreveu sobre a existência de duas divindades, uma transcendente e alheia aos rumos do mundo e outra imanente e atuante no seu governo. O modelo analítico-platônico usado por ele é o do timoneiro (*hegemonein*, deus ativo) que, para conduzir a sua embarcação (cosmos), precisa se orientar pelo céu (*basileus*, deus ocioso).

<sup>46</sup>Considerado um dos mais célebres comentadores de Aristóteles, Alexandre de Afrodísia (séc II) é o possível autor do tratado *A providência: questões sobre a providência*, onde rebate a concepção de providência dos estoicos, segundo a qual tudo aquilo que existe no mundo, existe mediante a intervenção direta da providência divina.

Segundo Agamben, a duplicidade da ordem assinalada por Tomás incorpora os aspectos fundamentais da reflexão aristotélica sobre a participação do *bem* no mundo, de modo que a posição tomasiana de definir a *ordem* como uma *relação* dual que, em um só tempo, vincula Deus ao âmbito da criação (*ordo ad deum*) e as criaturas entre si mesmas (*ordo ad invicem*), nos remete diretamente à *Metafísica*. Assim, a necessidade de demonstrar a conexão entre as duas ordens (ou relações) se materializa também nos escritos de Tomás, que recorre, no “Tratado sobre a conservação e o governo das coisas” (Aquino, 2018, p. 817), à mesma metáfora militar que encontramos em Aristóteles: “Há um fim do universo que é um bem nele mesmo existente e esse fim é a ordem do dito universo [...], tal bem não é o último fim, mas se ordena ao bem extrínseco [...], assim como também a ordem de um exército se ordena ao chefe”.

Se o paradigma do exército serve para exprimir a relação hierárquica entre as duas ordens, onde um *bem* secundário e imanente às coisas mesmas decorre de um *bem* primevo e transcendente, é mediante o mesmo paradigma do *oikos* presente em Aristóteles que Tomás inscreve, no interior da sua reflexão, aquela cisão entre ontologia e práxis que funda, séculos antes, a *oikonomia trinitária*. Trata-se aqui de uma dissimetria (ou polaridade) constitutiva, representada por uma *ordem imanente* cujo grau de imperfeição a impede de manter-se em uma relação absolutamente simétrica com a *ordem transcendente*, um bem mais perfeito e melhor. Sua imperfeição seria resultado da articulação que ela promove entre as naturezas *múltiplas* e *acidentais*, atributos inferiores à *unicidade* e *necessidade* que caracterizam a *primeira ordem*. No entanto, a falta de simetria não significa ausência de relação: assim como as diversas partes que constituem uma casa estão vinculadas entre si e vinculadas ao mesmo princípio ordenador superior segundo as suas naturezas específicas<sup>47</sup>, a esfera da criação se relaciona consigo mesma e com deus – a sua *arché* e, naturalmente, seu *telos* – de múltiplos modos, dado que são múltiplas as suas naturezas. Assim, a natureza *una* de Deus se mantém inalterada ao passo em que ela se manifesta como pluralidade no âmbito da relação com as criaturas, isto é, na sua práxis de governo.

De acordo com Agamben (2011, p. 151), nesse ponto do tratado nos deparamos com a formulação de uma autêntica *máquina bipolar de governo* do mundo, constituída, de um lado, pelo *primeiro agente* (*primum agens*) – a *ordem* universal e imutável da causa primeira – e, do outro, pelo *segundo agente* (*secundi agentes*), a *ordem* contingencial das causas segundas, das relações

---

<sup>47</sup>O cão, cuja natureza é proteger a propriedade da família, se relaciona com a figura do *chefe de família* a partir dessa natureza, que, por sua vez, difere da natureza do servo e da relação que o subordina ao chefe.



entre as criaturas. A partir daquela primeira *ordem* – o *locus* do *reino* celeste –, a participação de deus no mundo é marcada pela sua *impotência*, isto é, por uma (in)ação geral de governo que não incide sobre as criaturas como uma força coerciva externa – “como a mão do pastor guia as ovelhas” (Agamben, 2011, p. 148) –, mas permite, passivamente, que as coisas sigam a “necessidade natural” – instaurada por ele – em direção ao *bem*<sup>48</sup>. Tal imobilismo é explicado por Tomás como o resultado da identidade entre Deus e a natureza de todas as coisas (e não com a *ordem* que articula essa natureza consigo mesma, em relação a qual é mais perfeito e não subordinado), de modo que uma intervenção governamental em sentido próprio sobre a natureza significaria uma intervenção de Deus sobre si mesmo, o que acabaria pondo em questão sua própria “presciência, vontade e bondade” (2018, p. 835).

Aqui, deus permite uma espécie de autogoverno das criaturas – no sentido de que as criaturas agem em função das suas próprias naturezas imanentes –, que, no entanto, coincide com esse governo *impotente*: ao seguir a sua natureza em direção ao bem, a criatura se autodetermina ao mesmo tempo em que segue uma determinação divina, dado que essa natureza fora instituída por deus, que, por sua vez, participaria do mundo em termos semelhantes ao “deixai fazer, deixai ir, deixai passar” do *laissez-faire* liberal.

Governo divino e autogoverno da criatura coincidem, e governar significa – segundo um paradigma que os fisiocratas e os teóricos da “ciência da ordem”, de Le Trosne a Le Mercier de la Rivière, redescobriram séculos mais tardes – conhecer e deixar a natureza das coisas agir (Agamben, 2011, p. 148).

Contudo, se essa modalidade de (in)ação divina no mundo – centrada na identidade total entre natureza/autogoverno e governo divino – fosse a única existir, uma práxis de governo enquanto tal perderia a sua razão de ser, já que desde o momento da criação as suas determinações estariam inscritas na natureza dos entes. Inclusive, na questão 105 do seu tratado sobre o governo das coisas, Tomás (1936, q.105, a.5, p. 833) argumenta contra uma tese semelhante, segundo a qual deus atua imediatamente em cada gesto das criaturas, de maneira tal que o fogo, por exemplo, não aqueceria ou queimaria graças a sua “virtude operativa” própria de esquentar ou queimar, mas porque deus, através do fogo, age para tal. O argumento tomasiano aponta a insustentabilidade

---

<sup>48</sup>A concepção tomasiana de governo divino é decisivamente influenciada pela orientação aristotélica de que todas as coisas tendem naturalmente ao bem. Assim, na questão 103 do tratado aqui examinado, intitulada como “Do governo das coisas em comum”, Tomás argumenta que o fato dos seres naturais sempre – ou quase sempre – se dirigirem a um fim bom é a demonstração incontestada da existência de uma ação providencial que os conduz para tal, caso contrário, as criaturas viveriam aleatoriamente e, por consequência, se autodestruiriam. Portanto, “dar às coisas a existência, levá-las ao fim (...) isso é governar.” (Ibidem., 1q. 103, a. 1. p. 815).

dessa tese alegando que ela anula a distinção entre a *causa* e o *causado*, e destituiu as coisas das suas virtudes operativas próprias, implicando na absoluta perda de sentido por parte da esfera da criação, pois “cada coisa é feita para a sua operação”.

Com efeito, é a partir do outro polo da máquina de governo, ou seja, da ordem contingente das causas segundas e da sua assimetria constitutiva em relação à primeira ordem, que Deus torna-se ativo e uma ação de governo a rigor se apresenta como hipoteticamente possível: na medida em que a natureza e sua ordenação dependem imediatamente das causas segundas, Deus, na condição de superior – uma vez que tenha sido ele quem as criou –, pode agir interferindo diretamente nas suas constituições sem ameaçar tanto a natureza livre da criação, como a integridade do seu ser. Nesse âmbito de ação marcado pelo dinamismo divino, o dispositivo governamental por excelência é o *milagre*, uma espécie de *exceção*<sup>49</sup> à ordem natural das coisas a compreender “tudo o que Deus faz fora das causas que nós conhecemos” (Aquino, 2018, p. 836), como promover um efeito que prescindia da sua causa natural (queimar ou aquecer algo sem a necessidade do fogo, por exemplo). Desse modo, temos um “*sistema bipartido*” entre *reino e governo, ordem primeira e ordem segunda, impotência e atuação*, que põe as suas assimetrias em íntima correlação funcional<sup>50</sup> e permite, por conseguinte, uma conciliação – provisória – daquela fratura acidental provocada pela *oikonomia trinitária*.

A máquina providencial, mesmo sendo unitária, articula-se, por isso, em dois planos ou níveis distintos: transcendência/imanência, causas primeiras/causas segundas, eternidade/temporalidade [...]. Os dois níveis são estreitamente correlatos [...]. O governo do mundo é aquilo que decorre dessa correlação funcional. Na máquina providencial, a transcendência nunca se dá sozinha nem separada do mundo, como na gnose, mas está sempre em relação com a imanência; esta, por sua vez, nunca é verdadeiramente tal, porque é pensada sempre como imagem ou reflexo da ordem transcendente. Correspondentemente, o segundo nível apresenta-se como execução (*executio*) daquilo que, no primeiro, foi disposto e ordenado (*ordinatio*) (Agamben, 2011, p. 157-158).

Dentre as características que compõem a máquina teológica de governo pensada por Tomás, Agamben põe em relevo duas que confirmam mais fortemente a tese de que há uma íntima

<sup>49</sup>Foi justamente essa concepção teológica do *milagre* que serviu como base para o jurista Carl Schmitt elaborar a sua doutrina do Estado de exceção. À semelhança do *milagre*, que, embora promova uma subversão da ordem natural das coisas, está alinhada à vontade divina de conservar da melhor forma essa mesma natureza, o estado de exceção suspende o funcionamento regular do ordenamento normativo com a estrita finalidade de preservá-lo, de assegurar a sua sobrevivência e efetividade. Assim, tanto o milagre, quanto o estado de exceção atuam *extra ordinem*: fora da ordem natural, mas dentro da ordem divina (que compreende aquela); alheio à legalidade, mas intimamente vinculado ao ordenamento jurídico sobre o qual o direito positivo se erige (Cf. *Teologia Política*).

<sup>50</sup>Enquanto a *ordem primeira* legítima e torna possível a existência da *ordem segunda*, esta, por sua vez, realiza no campo da contingência e de modo concreto o que é decidido de modo geral naquela.

correspondência entre teologia-econômica e política moderna, quais sejam: I) a ideia de uma prática de governo baseada na liberdade natural das criaturas e II) a compreensão do poder enquanto uma instância unitária que se efetiva através de duas esferas cindidas e ao mesmo tempo articuladas. A primeira, já mencionada de forma breve, consiste em uma soberania divina que permite às criaturas a autonomia para seguirem suas naturezas singulares; trata-se de governar a partir das naturezas sem interferir nas suas constituições de modo autoritário – o milagre seria um caso excepcional realizado em função da natureza, e não contra.

Como já destacado anteriormente, a tentativa de articular harmonicamente a onipotência divina e a liberdade humana constituiu um dos problemas medulares para a teologia *oikonomica*, já que a salvação e a condenação da humanidade – o fim último do governo divino do mundo – só adquirem sentido em um contexto aberto às possibilidades livres de escolha. Do contrário, o cristianismo, cuja novidade fora a defesa de uma “forma de vida”<sup>51</sup> a ser seguida livremente, cairia por terra frente um mundo rigorosamente condicionado. O modelo de gestão oriundo do *oikos* grego foi o elemento estratégico a solver esse dilema, pois forneceu aos teólogos as condições para se pensar o governo divino como uma atividade que administra as vontades livres, ao invés de simplesmente sancioná-las<sup>52</sup>.

Tal dilema atravessou a história do cristianismo e chegou à política moderna quase sem solução de continuidade, de modo que a “questão de como Deus governa o mundo a partir da liberdade humana [...] é a mesma assumida pela economia política, a saber, como governar a conduta das populações sem utilizar medidas autoritárias.” (Ruiz, 2017, p. 16). Nesse sentido, Agamben atribui mais enfaticamente<sup>53</sup> à filosofia política rousseauiana o papel decisivo na

---

<sup>51</sup>CF. AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*: um comentário à Carta aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 142.

<sup>52</sup>A passagem de um paradigma teológico centrado na noção clássica de soberania – isto é, uma instância de poder que atua através da coerção legal –, para um paradigma que gira em torno da figura de um governo divino que conserva a liberdade das criaturas, pode ser mapeada – e esclarecida – no *gesto messiânico* anunciado por Paulo e investigado por Agamben em *O tempo que resta*, mais precisamente na já citada relação paradoxal que ele institui com a lei. Segundo o filósofo italiano (2016, p. 137 e 140), o caráter anti-nomos do messianismo cristão, elaborado em diversas passagens bíblicas como 2 *Cor* 3:6 (“O qual nos fez também capazes de ser ministros de um novo testamento, não da letra, mas do espírito; porque a letra mata e o espírito vivifica”), não promove a ausência de lei, mas a tensão entre dois aspectos que a constituem, quais sejam: a *epaggelia* (promessa – a *lei promissiva* baseada na fé e que funda o *diatheke* – pacto – travado entre deus e Abraão, e consumado na *parúsia*) e o *entole* (mandamento – a lei mosaica que representa o aspecto normativo-obrigatório da lei); a partir dessa tensão, o messianismo suspende o aspecto normativo da lei para firmar sua dimensão promissiva, isto é, a salvação comum.

<sup>53</sup>Além de citar Rousseau, Agamben faz menção a teóricos como Malebranche (1638 – 1715), Le Trosne (1728 – 1780; um dos principais expoentes do *fisiocracismo* francês) e Adam Smith (1723 – 1790) por terem articulado de modo decisivo o legado teológico da *oikonomia* no campo da economia política moderna: “Na realidade, as teses de Malebranche só se tornam plenamente compreensíveis quando situadas em seu verdadeiro terreno, o do governo do

constituição de uma genuína esteira de transmissão, por meio da qual a “tradição republicana herdou sem benefício de inventário um paradigma teológico e uma máquina governamental dos quais ela ainda está longe de ter tomado consciência.” (Agamben, 2011, p. 295).

Já nas primeiras páginas do seu *Do contrato social* (1762), Rousseau afirma tacitamente essa herança teológica ao apresentar o objetivo maior a ser percorrido nas páginas da sua obra: “encontrar uma forma de associação que defenda e proteja de toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e em que cada uma, ao unir-se a todos, só a si mesmo obedeça e continue tão livre como antes.” (Rousseau, 2002, p. 9). Nesse labor filosófico em prol da liberdade dos cidadãos-vassalos<sup>54</sup>, Agamben põe em relevo a distinção estratégica entre as categorias de *vontade geral e governo*; entre a *soberania* da qual emana o poder legislativo<sup>55</sup> e a esfera do poder executivo, respectivamente. Esta última decorre diretamente daquela instância soberana<sup>56</sup>, que aqui podemos elucidar brevemente como um “corpo moral e coletivo” formado pela totalidade dos corpos naturais – e individuais – dos cidadãos, que veem nessa associação a possibilidade de realização de um elemento ansiado por todos: o bem comum, cuja dimensão paroxística é a liberdade<sup>57</sup> (Rousseau, 2002, p. 10 e 14).

Segundo Agamben, a operação realizada pelo cidadão de Genebra reproduz o mesmo artifício presente na *oikonomia trinitária* e, por extensão, nos tratados sobre a providência divina: pensar uma distinção que não separe, mas articule elementos bipolares e ao mesmo tempo

---

mundo. O que está em questão é a possibilidade de um governo do mundo, ou seja, de *uma relação ordenada entre leis gerais e causas ocasionais particulares*. Se Deus, como titular da soberania, agisse do início ao fim segundo vontades particulares não haveria nem governo nem ordem, mas apenas um caos [...]. Por isso, como soberano, Ele deve *reinar e não governar...*” (Agamben, 2011, p. 291); “Embora tenha sido o primeiro entre os *économistes* a desenvolver uma teoria do valor que parece superar os limites da fisiocracia, seu sistema se apoia em fundamentos inequivocamente teológicos [...]. A ‘ciência econômica’ dos fisiocratas nada mais é que a ‘aplicação’ e a transposição da ordem natural para o ‘governo das sociedades; mas a *physis* em questão é aquela que resulta do paradigma do governo divino do mundo...” (ibidem, p. 305); “Não há dúvida alguma de que a metáfora” da *mão invisível* “tenha origem teológica [...]. Em Agostinho, Deus governa e administra o mundo, desde as coisas grandes até as pequenas, com um gesto culto da mão. Tomás de Aquino fala no mesmo sentido de uma *manus gubernatoris*, que, sem ser vista, governa o criado...” (idem, p. 307).

<sup>54</sup>Segundo Rousseau, todo indivíduo membro de um corpo político soberano é, em um só tempo, cidadão e vassalo. Cidadão porque atua ativamente na composição da autoridade soberana; vassalo na medida em que se submete às leis do poder estatal e suas ramificações. (Ibid., p. 10).

<sup>55</sup>“Digo, pois, que outra coisa não sendo a soberania senão o exercício da vontade geral [...]. Não dispondo de outra força senão o poder legislativo, o soberano só atua pelas leis...” (Ibid., p. 14 e 43).

<sup>56</sup>“Entre esses dois corpos ocorre essa diferença essencial: é que o Estado existe por si mesmo, ao passo que o governo só existe devido ao soberano.” (Ibid., p. 30).

<sup>57</sup>A liberdade é o critério elementar a definir a Humanidade do homem, de modo que atentar contra ela significa atentar contra “à qualidade de homem, aos direitos da Humanidade, inclusive aos seus deveres” (Ibid., p. 7).

substancialmente vinculados<sup>58</sup>. O resultado não é outro senão a concepção de uma versão secularizada da máquina de governo do mundo formulada por Tomás e tantos outros teólogos que se ocuparam de semelhante questão. Com efeito, é possível identificar na filosofia política de Rousseau aquela outra característica que, ao lado da ideia de uma governabilidade que atua a partir da liberdade, destacamos como índice da permanência da teologia *oikonomica* no núcleo do moderno, qual seja, a noção de um poder monolítico que se articula a partir de uma estrutura dual<sup>59</sup>.

Por essas distinções, é todo o dispositivo econômico-providencial (com suas polaridades *ordinatio/executio* [...], Reino/Governo) que acaba sendo transmitido como herança direta à política moderna. O que servia para garantir a unidade tanto do ser como da ação divina, conciliando a unidade da substância com a trindade das pessoas e o governo dos particulares com a universalidade da providência, exerce aqui a função estratégica de conciliar a soberania e a generalidade da lei com a economia pública e o governo eficaz de cada indivíduo (Agamben, 2011, p. 298).

Nesse maquinário teológico secularizado, a *soberania popular* e a sua potência legislativa constituem – assim como a primeira ordem, em Tomás – o polo superior em relação funcional com o *governo* – segunda ordem –, a potência executiva e inferior da máquina, cujas engrenagens se ocupam da manutenção de um equilíbrio prenhe de aporias tanto quanto aquele entre onipotência divina e liberdade da criação<sup>60</sup>, com a exceção de um agravante: enquanto que na teologia *oikonomica* a tensão entre soberania e livre-arbítrio é conciliada em vista da estrita conservação desta última, na economia política liberal, por sua vez, os sinais da relação são invertidos e a liberdade passa a ser subjugada em vista dos interesses do maquinário de poder – desse modo, a liberdade é assimilada como a “base natural que deve ser governada com eficiência, induzindo seu comportamento e fabricando o” seu “modo de ser, ao extremo de resultar, em muitos casos, indiscernível a liberdade das técnicas de governo” (Castor, 2014, p. 199).

A distinção, no corpo do poder, entre uma instância de deliberação racional e uma dimensão executora é imediatamente seguida pela elaboração de um complexo aparato

---

<sup>58</sup>Embora a razão de ser do governo seja a soberania, Rousseau aponta para a necessidade de sublinhar os seus atributos específicos, o seu “eu particular, uma sensibilidade comum a seus membros, uma força que supõe assembleias, conselhos...”, a fim de diferenciá-lo do “corpo do Estado”, (Ibid., p. 30).

<sup>59</sup>Da mesma forma que, segundo a *oikonomia trinitária*, Deus não se multiplica na trindade porque a concebe como sua práxis – e não sua natureza – de governo salvífico, em Rousseau o poder soberano é uma esfera constitutivamente indivisível que cria e se relaciona – sem nunca coincidir, dado a diferença hierárquica – com instâncias secundárias de poder, encarregadas da execução dos princípios legais gerais instituídos soberanamente. (Ibid., p. 14).

<sup>60</sup>“Rousseau parece ter adquirido, à medida que aprofundava sua compreensão dos princípios do direito político, uma consciência cada vez mais aguda da grande fragilidade da saúde dos corpos políticos. A liberdade é frágil: mantê-la indefinidamente é uma tarefa inglória [...]. Os corpos políticos estão fadados ao envelhecimento [...] – e o que os corrói, por assim dizer, de dentro é o conflito potencialmente permanente entre interesses particulares e interesse geral...” (Araújo, 2010, p. 28).

governamental que, por sua vez, se encarrega de concretizar os interesses gerais do *polo soberano* do maquinário que aqui buscamos delinear. Visto que tal diferenciação chega à modernidade por intermédio direto da teologia cristã<sup>61</sup>, é – ainda – nesta última, portanto, que devemos buscar a gênese dos modernos dispositivos de governo (os ministérios, o poder judiciário, a polícia etc.) e, naturalmente, aquilo que melhor os definem: a noção mesma de *hierarquia*, termo inventado e disseminado originalmente no âmbito da *angelologia* medieval (Agamben, 2011, p. 170). Para melhor compreendermos a correlação analógica entre aparato governamental celeste e corpo político-burocrático terreno, assim como a natureza intimamente hierárquica e anárquica de ambos, será necessário nos atermos aos tratados angelológicos apontados em *O reino e a glória*.

### ***2.3.1 Angelologia, burocracia e governo aclamatório-penitenciário: uma relação teleológica in extremis.***

A investigação agambeniana sobre a representação da monarquia celeste enquanto um intrincado corpo governamental voltado ao cuidado *oikonomico* das criaturas, dotado de membros-ministros executores, nos remete primariamente ao já mencionado *Adversus Praxean*, de Tertuliano, que se serve de elementos (composições, nomenclaturas, etc) típicos da administração política terrena para ilustrar os ministérios angélicos, ao mesmo tempo em que sublinha a posição arquetípica do governo celeste em relação ao profano. Assim, nos deparamos com uma soberania que não é fracionada nem pela existência do Filho, nem pela criação de um séquito ministerial, mas

---

<sup>61</sup>“A distinção conceitual entre um poder de ordenamento geral (*ratio gubernandi, ordinatio*) e um poder executivo aparece no âmbito teológico antes que no político. A doutrina moderna da divisão dos poderes encontra nessa articulação da máquina governamental seu paradigma” (Agamben, 2011, p. 152).

administrada por ambos: o papel desempenhado por “tantas legiões e fileiras de anjos” nessa administração é, como demonstra Tertuliano, mencionado nas próprias escrituras, onde se lê que “mil e cem vezes cem mil” anjos “o assistiam e mil vezes cem lhe obedeciam” (Tertuliano, 2010, p. 150).

A caracterização dos anjos como membros da máquina de governo divino atravessa a cristandade e chega incólume em Tomás de Aquino, que a retoma como um desdobramento lógico do seu *Tratado sobre a conservação e o governo das coisas*. Depois de depositar a dignidade e a perfeição<sup>62</sup> de um governo – seja ele celeste, seja terreno – na quantidade ostensiva de ministros executores que o soberano possui a sua disposição (Aquino, 2018, p. 821), o “doutor angélico” reserva às intrincadas fileiras angelicais esse distinto encargo governamental, que, por sua vez, se divide em função *mistérica* e função *ministerial*: a primeira é realizada pelos anjos (*serafins, querubins e tronos*) que possuem em maior medida a *virtude assistente*, isto é, a natureza capaz de assistir, sem mediações, a *glória* insondável de deus – para tanto, se situam imediatamente abaixo dele; a segunda é exercida por aqueles que são marcados sobremaneira pela *virtude administrante*, a natureza dominante nos anjos *ministros* (*principado, potestade, virtude* etc), responsáveis pelo cumprimento, na esfera da criação, dos desígnios soberanos de deus – para tanto, se situam mais próximos da humanidade. De acordo com Agamben, a ênfase dada à bipolaridade funcional dos anjos<sup>63</sup> seria o indício da solidariedade entre a teologia *oikonomica* e os tratados angelológicos; nestes últimos, a *oikonomia* trinitária passa a ser definida como uma disposição fundamentalmente hierárquica:

A hierarquia é em si mesma o princípio que efetua a salvação e a deificação [...]. Ela é essencialmente atividade de governo, que, como tal, implica uma “operação” (*energeia*), um “saber” (*episteme*) e uma “ordem” (*taxis*). Além disso, sua origem e seu arquétipo são a economia trinitária: “A origem de tal hierarquia é a fonte da vida, a essência da bondade, isto é, a Trindade, causa única da criação...”. Ela estabelece o ritmo e escande, em sua articulação interna, o governo divino do mundo... (Agamben, 2011, p. 171).

<sup>62</sup>Tomás associa a perfeição de um governo à existência de múltiplos executores (ou ministros), para fazer frente à já aludida tese de que Deus governa intervindo imediatamente na esfera da criação, desde as coisas grandes às pequenas. O argumento tomasiano busca demonstrar que, se assim fosse, o próprio governo divino incidiria contra a “perfeição causal”, isto é, anularia a distinção ordenada entre *causa* e *causado*; para que esta seja conservada, bem como a liberdade da criação, Deus atua na natureza através de agentes intermediários, “como se um mestre não só comunicasse a ciência aos seus discípulos, mas ainda os fizesse mestres de outros.” (Aquino, p. 821).

<sup>63</sup>Além de Tertuliano e Tomás de Aquino, Agamben menciona brevemente outros teóricos que afirmam a “dualidade de ‘virtudes’” dos anjos, tais como Dante Alighieri, que na obra *Convívio* distingue a *beatitudo contemplativa* da *beatitudo do governar*; e Boaventura (XIII), que discorre sobre a diferença entre a operação angélica *contemplativa* e a *ministerial*. (Ibid., p. 166).

Embora a introdução do tema da hierarquia em âmbito angelológico não tenha sido mérito de Tomás<sup>64</sup>, é no interior da sua onto-teo-logia que a ideia de uma ordenação hierárquica celeste – sinônimo de governo divino, em relação ao qual os poderes terrenos devem se inspirar – é levada ao paroxismo, de modo a constituir uma “verdadeira obsessão hierárquica” (Agamben, 2011, p. 168). Assim, os anjos *assistentes* compoariam o estrato superior da hierarquia angelical graças à proximidade em relação a deus, o que lhes permitiria o acesso imediato às suas designações *misteriosas*<sup>65</sup>; já os anjos *administrantes* formariam a base da hierarquia, que, distante da esfera soberana, mantém-se em uma relação de subordinação direta com os anjos superiores, dos quais recebem as notificações divinas a serem realizadas<sup>66</sup>. Desse modo, a cesura *oikonomica* entre *ser* e *práxis* acaba encontrando na figura do anjo-funcionário uma articulação fundamental, baseada, por sua vez, no *assistir* e no *obedecer* – as duas ações possíveis a partir da governamentalidade *oikonomica*.

Se o paralelo entre os anjos *administrantes* e os funcionários da burocracia governamental terrena salta aos olhos, onde, na modernidade política, devemos buscar a *assinatura* daquele outro polo da máquina, ocupado diretamente por Deus e seus anjos *assistentes*? Se a correspondência arqueológica entre função *ministerial* angélica e governo moderno é baseada na burocratização da rotina, atravessada de uma ponta a outra por ofícios e ministérios hierarquicamente ordenados<sup>67</sup>, em que ponto a função *contemplativa* do maquinário de poder divino se encontra e se funde ao Estado moderno? Ou antes: o que significa agir de modo *assistencial* a partir dessas estruturas? Para responder essa pergunta, Agamben faz convergir duas

---

<sup>64</sup>Agamben atribui o mérito em questão a Pseudo-Dionísio, teólogo que viveu durante o século V e produziu escritos seminais para a teologia cristã, como os tratados *Da hierarquia celeste* e *Da hierarquia eclesiástica*, por meio dos quais cria o termo “hierarquia” e consolida o papel paradigmático da teologia em relação à administração: “é decisivo que, bem antes de começar a ser elaborada e fixada, a terminologia da administração e do governo já estivesse consistentemente constituída no âmbito angelológico. Não só o conceito de hierarquia, mas também os de ministério e de missão encontram, como vimos, sua primeira e articuladíssima sistematização precisamente no âmbito das atividades angélicas” (Ibid., p. 167 e 175).

<sup>65</sup>“Todos os assistentes veem, imediatamente, certas coisas, na claridade da divina essência; e por isso diz-se que é próprio a toda primeira hierarquia ser iluminada imediatamente por Deus” (Aquino, q. 112, art. 3, p. 877).

<sup>66</sup>“Mas, nela, os superiores alcançam mais que os inferiores, e isso lhes transmitem a estes, iluminando-os; assim como, dentre os que assistem ao rei, um entra, mais que outro, nos segredos do mesmo” (idem).

<sup>67</sup>O “universo kafkiano” é recorrentemente evocado por Agamben como uma espécie de ilustração paradigmática dessa instância de poder burocrática e hierarquizada. Lembremo-nos da obra *O processo* – seminal para as reflexões do filósofo italiano –, onde o personagem Joseph K passa a ser intimado judicialmente por um tribunal cujos mecanismos internos não passam de hierarquias e escalões “infinitos e, mesmo para o iniciado, insondáveis” (Kafka, 2005, p. 120).



posições aparentemente opostas e defendidas por teóricos que, em vida, foram ferrenhos adversários: Erik Peterson<sup>68</sup> e Carl Schmitt.

Segundo o filósofo italiano (2011, p. 19), “em toda obra de pensamento, e talvez em toda obra humana, há algo como um não dito”, e o não dito sobre a polêmica protagonizada por esses dois autores, de 1935 a 1970, é que por trás de toda a discordância se esconde uma solidariedade<sup>69</sup> fulcral para a presente pesquisa. O ponto de colisão entre os dois teólogos alemães a ocultar esse “não dito” diz respeito à existência – ou não – de uma teologia política cristã: enquanto Schmitt estrutura o seu clássico *Politische Theologie* sobre a – já referida – afirmação de que os conceitos decisivos para a modernidade política foram extraídos da teologia cristã (entre os quais, o conceito de *soberania* e o de *exceção*), Peterson nega terminantemente que o cristianismo enseje uma teologia política, pois o dogma trinitário que lhe dá fundamento poria em xeque a noção mesma de monoteísmo, base das diversas orientações político-teológicas, de Aristóteles a Eusébio de Cesareia.

No entanto, Agamben destaca que no mesmo ano (1935) em que publica tais argumentos, Peterson divulga um tratado de angelologia intitulado *O livro dos anjos: situação e significado dos santos anjos no culto*, onde passa a reconhecer a natureza política da cidade celeste e, por extensão, da Igreja, que entra em relação com aquela mediante as *aclamações litúrgicas*. Segundo o argumento reconstruído pelo filósofo italiano, os membros da *ekklesia* cristã (cidadãos em potência da cidade celeste) assumem uma coloração política e pública na medida em que realizam cultos que se assemelhem à liturgia angelical, que, por sua vez, consiste em hinos aclamatórios dedicados à glorificação de Deus.

Os anjos – esta é a tese que resume a estratégia teológica do tratado – são os fiadores da relação originária entre a Igreja e a esfera política, do caráter “público” e “político-religioso” do culto que se celebra tanto na *ekklesia* quanto na cidade celeste. Mas se perguntarmos em que consiste tal “politicidade”, veremos com surpresa que a “publicidade” define-se unicamente através do canto de louvor (Agamben, 2011, p. 64).

O canto de louvor e glória entoado liturgicamente pelos anjos *assistentes* constitui, portanto, a “publicidade” e, conseqüentemente, a “politicidade” do Reino celeste, pois, longe de ser uma mera função entre tantas outras, trata-se da expressão mais perfeita e acabada da vocação – política – dos cidadãos celestes. E somente na medida em que toma como sua tal vocação

<sup>68</sup>Erik Peterson (1890-1960) foi um teólogo conservador alemão que produziu escritos notórios sobre teologia política, como o clássico *O monoteísmo como problema político* (1935).

<sup>69</sup>Vale dizer que a solidariedade entre Peterson e Schmitt extrapolou a dimensão teórica e culminou no âmbito da política concreta, mais precisamente no apoio ao fascismo europeu do começo do século XX.

angélica, a Igreja terrena institui a sua politicidade, que é, como se vê, um continuum dos cultos angélicos<sup>70</sup>. Mas por qual razão as liturgias angélicas e eclesiásticas conferem “publicidade” ao culto celeste e à *ekklesia* terrena, respectivamente? Segundo Agamben (2013, p 14-17), o caráter politizador da liturgia deve ser localizado a partir do seu étimo: o termo deriva diretamente do grego *leitourgia* (de *laos*, povo, e *ergon*, obra), que designava, na Grécia clássica, as prestações de serviços públicos<sup>71</sup> realizadas pelos cidadãos.

Ser encarregado de uma *leitourgia* era, na maioria das vezes<sup>72</sup>, motivo de honra, pois significava o reconhecimento público da cidadania daquele que fora indicado para tal prestação; aqueles que se furtavam aos serviços eram chamados significativamente de *diadrasipolítai*, “cidadãos latentes”. Assim, de acordo com a reconstrução do termo grego – esboçada em *O reino e a glória* e retomada com mais acuidade em *Opus Dei. Arqueologia do ofício* (2012) –, *leitourgia* possuía uma conotação originariamente política, e foi enquanto tal – isto é, como índice de uma relação funcional entre cidadãos e esfera pública – que ele passou a ser traduzido para âmbitos diversos, entre os quais o âmbito teológico-sacerdotal:

Um momento importante na história do termo *leitourgia* é aquele que os rabinos alexandrinos realizam a tradução da Bíblia para o grego e escolhem o verbo *leitourgeo* (com frequência unido a *leitourgia*) para traduzir o hebraico *seret* toda vez que esse termo, que significa genericamente “servir”, é usado em sentido cultual (Agamben, 2013, p. 15).

A tese levantada por Agamben é a de que a escolha do verbo *leitourgeo* para traduzir o gesto de servir, no contexto do culto, não foi despropositada, mas reflexo de uma estratégia consciente<sup>73</sup>, a saber: conceber o culto como um procedimento eminentemente político. É essa a orientação que conduz o termo grego da *polis* para a Septuaginta, e é a partir desta que ele se consolida no universo cultual sem, no entanto, perder de vista seu significado originário. Inclusive, tem sido através dele que a Igreja afirma historicamente a natureza pública do seu culto, qualitativamente superior às devoções particulares, posto que “estas são individuais e não

<sup>70</sup>“A vocação política do homem é uma vocação angélica e a vocação angélica é uma vocação para o canto de glória. Aqui se fecha o círculo...” (Ibid., p. 164).

<sup>71</sup>As prestações comunitárias compreendiam inúmeras atividades, como a “organização dos ginásios e dos jogos gímnicos (*gymnasiarchia*)”, a “preparação de um coro para as festas da cidade” e “armar e comandar uma trirreme em caso de guerra” (Agamben, 2013, p.13).

<sup>72</sup>“Embora a prestação das liturgias pudesse ser extremamente onerosa [...], o cumprimento das liturgias era visto como um modo de proporcionar honra e reputação para si...” (idem).

<sup>73</sup>Agamben sublinha a existência de outros vocábulos gregos que poderiam expressar com mais precisão o gesto de servir, como *latreuo* e *doulos*, preteridos pelos rabinos responsáveis pela Septuaginta em razão do *leitourgein* e sua natureza política.

expressam o ser nem o sentir da *ekklesia*, enquanto a liturgia não só celebra, senão que institui a *ekklesia*” (Ruiz, 2014, p. 201). Em outras palavras, apenas à Igreja é conferida a autoridade política para celebrar o culto, que, por sua vez, não é outra coisa além da extensão do culto angelical.

Desse modo, a prática litúrgica compreenderia a atuação política daqueles anjos assistentes, modelos exemplares para os membros da *ekklesia* terrena. Contudo, resta saber qual o significado de uma “política da liturgia”, isto é, uma política “não da ação, mas do hino, não do poder, mas da glória” (Agamben, 2011, p. 185); e como essa prática foi incorporada às democracias liberais modernas e contemporâneas. Para tanto, Agamben analisa a obra *Um Deus: investigações sobre epigrafia, história da forma e história da religião*, publicada por Peterson em 1926 e cujo argumento central se relacionaria secretamente com a obra sobre os anjos, de 1935.

Agamben nos relata que nesse escrito de juventude, recebido com entusiasmo por intelectuais de renome como Kantorowicz e o próprio Carl Schmitt, Peterson investiga minuciosamente a canônica fórmula litúrgica *heis theos (um deus)* e suas variações *Heis theos kai Christos* (um Deus e Cristo) e *Heis theos kai Christos autou kai to hagion pneuma* (um Deus e Cristo e o Santo Espírito). A tese que captura a atenção do filósofo italiano é a de que tais expressões não são meras “profissões de fé”, como eram comumente classificadas pelos estudiosos, mas *aclamações* semelhantes aos rituais aclamatórios que faziam parte da vida religiosa, artística, esportiva e, sobretudo, política da antiguidade pagã. Nesse contexto, a aclamação constituía um conjunto variado de fórmulas<sup>74</sup> por meio das quais o povo, presentemente reunido – em um teatro, ginásio esportivo ou assembléia política –, expressava o seu *consensus*, que poderia ser uma exclamação de aprovação ou reprovação; para saudar certa personalidade – ator, atleta, militar, magistrado da República etc – ou manifestar-lhe ojeriza etc.

As aclamações pagãs – gritadas “por uma multidão” e acompanhadas “do gesto de erguer a mão direita” (Agamben, 2011, p. 187) – não eram, de forma alguma, meras expressões populares sem qualquer relevância para a esfera pública; todo o esforço do teólogo consistiu em demonstrar o exato oposto: em diversas circunstâncias, sobretudo no direito público romano (tanto na sua fase republicana, como no período imperial), elas se apresentavam como verdadeiras fontes de legitimação jurídico-política, através das quais, por exemplo, tropas militares poderiam conferir ao comandante vitorioso de uma guerra o título de *imperator*.

---

<sup>74</sup>“... votos de vitória (*nika, vincas*), de vida e fecundidade (*vivas, floreas, zes, felicissime*), invocação e prece (*kyrie, kyrie sozon, kyrie eleeson*), aprovação e aplauso (*axios, dignum et iustum est, fiat, amen*).” (Agamben, 2011, p. 187).

Segundo Agamben (2011, p. 189 e 193), Peterson logra êxito em demonstrar que as liturgias cristãs absorvem de modo essencial as aclamações pagãs e, naturalmente, o seu caráter legitimador jurídico-político, de modo que agir liturgicamente na esfera da *ekklesia* significa *aclamar*, isto é, exprimir o *consensus* dos cidadãos presentemente reunidos no culto a legitimar a soberania de Deus. Assim, da mesma forma que, nas assembléias profanas, as aclamações asseguravam a participação popular nos processos de (des)legitimação do poder, na esfera das celebrações cristãs são as aclamações litúrgicas que permitem aos membros da igreja assumirem a condição de cidadãos de um processo jurídico-político (culto) que, por sua vez, culmina no reconhecimento aclamatório da *glória* de Deus.

Portanto, agir politicamente não significa outra coisa senão aclamar, e é justamente esse o ponto solidário às teses de Carl Schmitt na sua cruzada contra o regime democrático liberal (representado à época pela República de Weimar). O jurista alemão toma de empréstimo as pesquisas de Peterson para atribuir à aclamação um papel estratégico na reivindicação de um tipo de democracia superior, classificada por ele como “pura” ou “direta”. Para tanto, defende a existência de um vínculo genuíno entre *esfera pública* e *povo*, segundo o qual este deve atuar como uma espécie de poder constituinte permanente em relação àquela. O elemento que, em um só tempo, permite ao povo tal posição soberana e o define de modo substancial não é outro senão a *aclamação* em seu sentido clássico, ou seja, os gritos de “assentimento ou recusa”<sup>75</sup> exprimidos pela massa presentemente reunida. Esta se configura como *povo* – e, por conseguinte, como bastião da publicidade imprescindível para a política – no momento mesmo em que aclama justamente por expressar, de forma pura e imediata, o interesse coletivo, e não meras aspirações pessoais – por essa razão, apenas a multidão é capaz de existência política, e não o indivíduo.

É importante observar que embora as aclamações se manifestem como exclamações aparentemente rudimentares, elas são resultados de um complexo processo de discussão e deliberação orgânicas e públicas, de modo que destituir o povo da sua função aclamativa implica na neutralização da sua identidade e do próprio agir político, visto que “só o povo presente verdadeiramente reunido é povo e produz o público” (Schmitt, 1992, p.236); eis os termos da sua “democracia pura”. Esses termos colidem frontalmente com o modelo de democracia criado pelo liberalismo, pois segundo Schmitt, a esquemática liberal de consultar os cidadãos isoladamente e em segredo para daí eleger os seus representantes nas esferas de decisão política acaba,

---

<sup>75</sup>Schmitt, 1992, p. 238.

invariavelmente, minando a potência constituinte que caracteriza a aclamação popular, bem como a “democracia pura” que dela decorre. Assim, ao isolar os indivíduos e submetê-los ao segredo eleitoral, o voto secreto fragmenta a força e a autenticidade políticas que o povo só encontra no gesto de se reunir e aclamar; o eleitor, destituído da sua função aclamativa, é reduzido aos seus próprios interesses particulares.

Já a noção de representatividade, por sua vez, implica no esvaziamento do povo da esfera pública, afinal, “só um ausente pode estar representado” (Schmitt, 1992, p. 238); e um povo ausente é, para Schmitt, uma contradição em termos, visto que ele só existe enquanto tal mediante a prática das aclamações. No entanto, embora enxergue na democracia liberal tamanha degradação constitutiva, o jurista alemão reconhece a subsistência das aclamações nesse tipo de regime, não na sua forma autêntica – em que ela é entoada pelo povo presentemente reunido na assembléia –, mas como *opinião pública* mediada e publicizada por um conjunto de instituições especializadas para tal, como os meios de comunicação de massa e institutos de pesquisa populares. É a opinião pública que, na condição de “forma moderna da aclamação”, garante a publicidade das democracias contemporâneas.

A contribuição específica de Schmitt não consiste aqui apenas no fato de vincular de modo indissolúvel a aclamação à democracia e à esfera pública, mas também no de identificar as formas em que pode existir nas democracias contemporâneas [...]. Nas democracias contemporâneas, a aclamação sobrevive, segundo Schmitt, na esfera da opinião pública e só partindo do vínculo constitutivo entre povo, aclamação e opinião pública é possível reintegrar em seus direitos o conceito de publicidade... (Agamben, 2011, p. 277).

Assim, Erik Peterson e Carl Schmitt atribuem à aclamação um papel político decisivo; aquele no âmbito da liturgia cristã, este na esfera mundana. A expressão paradigmática do gesto aclamatório é a mesma em ambos: os tratados angelológicos. Como vimos anteriormente, em tais tratados localizamos a dupla natureza angélica em íntima conexão com o caráter bipolar da máquina de governo divino, na qual o polo superior é ocupado por anjos que aclamam de modo ininterrupto a glória de Deus, e o polo inferior por ministérios e missões angelicais que se ocupam de executar, no âmbito da criação, os desígnios divinos. É precisamente a relação funcional entre essas duas instâncias que permite ao maquinário de poder um funcionamento regular: as aclamações legitimam a soberania divina, que, por sua vez, delega funções aos seus ministros angélicos.

Aqui, Agamben permite que a sua investigação seja conduzida por uma orientação recorrente em suas obras, segundo a qual a filosofia deve buscar compreender o mundo a partir das

situações extremas, visto que “são sempre a exceção e a situação extrema que definem o aspecto mais específico de um instituto...” (Agamben, 2004, p. 121). O momento *in extremus* do instituto que aqui analisamos é o Juízo Final, o evento central do cristianismo a partir do qual podemos compreender devidamente as engrenagens do maquinário de poder oikonomico, seja em sua versão teológica, seja sob a forma dos governos modernos secularizados.

O problema – fundamental em todos os aspectos – que o Juízo Final desencadeia em face da teologia *oikonomica* é o da desativação do seu maquinário de governo, uma vez que a *Parousía* (segunda presença de Cristo na terra) é imediatamente seguida pela salvação da humanidade – o objetivo maior do governo divino do mundo, que pode então ser interrompido. Contudo, o que pode significar a sua interrupção? Qual o destino de incontáveis legiões angélicas que se dedicavam integralmente ao seu funcionamento? A resposta da tradição teológica investigada por Agamben é uníssona<sup>76</sup>: os ministérios serão desativados e a oikonomia divina será reabsorvida no Reino transcendente, onde tudo “aquilo que restará será apenas o cântico eterno de Deus uno e trino em sua glória” (Moltmann apud Agamben, 2011, p. 230).

Assim, toda e qualquer atividade de governo – e, no limite, toda atividade política – é reduzida em sua totalidade ao hino de louvor, cuja finalidade é a aclamação da soberania de Deus. Segundo Agamben, é esse o ponto em que podemos observar com exatidão o caráter anárquico do governo divino do mundo, ou seja, a sua dissimetria constitutiva em relação ao ser divino que aqui é exposta sem reservas pela crença de que apenas a *oikonomia* de Deus – e não o seu *ser* – será levado a cabo no fim dos tempos. É exatamente esse evento incontornável da teologia cristã, portanto, que afirma a impossibilidade de uma conciliação permanente entre *ser* e *oikonomia*, *ordem primeira* e *ordem segunda*, de modo que “a teologia jamais consegue realmente levar a cabo a fratura entre *theologia*”, voltada ao ser de Deus, “e *oikonomia*.”, sua face governamental.

Contudo, Agamben identifica uma importante exceção à regra de que toda prática de governo se findará no Juízo Final: o *Inferno*, a instância que conservará a governabilidade divina em um estágio estritamente punitivo-penitenciário, pois à semelhança da *iluminação* e do *aperfeiçoamento* despendidos pelos anjos sobre os bem-aventurados – proporcionando-lhes perpetuamente a “visão beatífica” de Deus –, as penas infernais sobre os maus devem se estender para além do fim dos tempos. Esse prolongamento da práxis de governo divino sob a forma da

---

<sup>76</sup>“Os principados e as potestades deixarão de existir, na referida consumação final, no atinente à condução dos fiéis ao fim; pois conseguido este, já não é necessário tender a ele. E esta razão se deduz das palavras do Apóstolo...” (Aquino, q. 108, a. 7, p. 858).

generalização do suplício – que não fustiga só os apenados, como também aqueles responsáveis pela execução das penas<sup>77</sup> - não se configura como um mero desvio da justiça divina, mas sim como parte fundamental da sua consumação extrema, dado que a aplicação dos castigos sobre os pecadores segue a mesma “disposição divina pela qual as iluminações divinas são deferidas aos homens pelos anjos bons...” (Aquino, q.89, a. 4, p. 4165); de maneira tal que a hierarquia entre os carrascos do Inferno existe por ordem da “justiça de Deus que tudo ordena.”<sup>78</sup> (Aquino, q. 109, a. 2 p. 861).

Nos escombros do maquinário oikonomico de poder, que passa a se assemelhar a uma colônia penal sem possibilidade de expiação, os *demônios* manter-se-ão ativos em seus ofícios penitenciários, que, não obstante todo o horror que inspiram, devem ser contemplados pelos bem-aventurados como fonte de regozijo, afinal, são expressões direta da justiça divina eterna – “O ‘esplendor dos suplícios’, que Foucault descreveu como solidário do poder do *Ancien regime*, encontra aqui sua eterna raiz.” (Agamben, 2011, p. 182). Assim, é entre um gesto incessantemente aclamatório, e uma instância indefinidamente punitiva, que a máquina anárquica de governo divino segue funcionando na situação extrema pós-Juízo; o poder oikonomico passa a não reconhecer outros gestos para além da *aclamação* do poder soberano e do assujeitamento generalizado à violência punitiva.

Uma das conclusões a que somos levados através da presente investigação é a de que o marco histórico-político terreno a representar o funcionamento *in extremis* da oikonomia divina é o “cenário político europeu dominado pelo surgimento dos regimes totalitários” (Agamben, 2011, p. 212), em especial o nazismo alemão, que incorporou pontualmente tanto o seu aspecto aclamatório – a expressão “*Um reino, um povo, um líder*” entoada nos cerimoniais nazistas seria uma aclamação que remonta à aclamação cristã *Heis theos*, observa Agamben (2011, p. 231) –, quanto a sua dimensão meramente penitenciária, materializada, por sua vez, pelo universo concentracionário voltado à escravização e extermínio das minorias nacionais. Tanto aqui como no

<sup>77</sup> “[P]orque o mesmo tortura os outros, lhes servirá de tortura; pois, no inferno, a sociedade dos miseráveis, longe de diminuir a miséria, a aumentará” (Aquino, q. 89, a. 4, p. 4165).

<sup>78</sup> No canto XXI do livro *Inferno*, da *Divina Comédia*, nos deparamos com o episódio em que Dante e o seu guia Virgílio passam pela vala – quinta – do inferno dedicada aos traficantes, que são punidos com pez (seiva viscosa produzida pelo pinheiro) fervente. Ao se depararem com um grupo de demônios coléricos no exercício de tal punição, Virgílio recorre justamente às ordens divinas para obter livre passagem, acatada de imediato pelo líder (demônio de nome Malacoda) dos funcionários penitenciários: “Seguir me deixa, que se quer, no Céu, que eu guie alguém neste caminho infido”. O orgulho dele então tanto encolheu que se deixou cair o arpão aos pés: ‘Não o toquem’, aos outros prescreveu” (Dante, 1998, p. 148, 82-87).

inferno cristão, os subjugados foram e “serão condenados como inimigos, que os homens costumam exterminar sem lhes entrar na apreciação dos méritos” (Aquino, q. 89, a. 7, p. 4168); e a única certeza que os detentos carregavam após cruzarem os portões de Auschwitz não era inspirada pela frase gravada no seu portão principal (*Arbeit macht frei*), mas por aquela inscrição que marca o ingresso no inferno dantesco: “Deixai toda esperança, ó vós que entraís” (Dante, 1998, p.37).

A chave de leitura utilizada por Agamben para a compreensão da experiência nazista – um dos objetos centrais da sua pesquisa – é, portanto, a de concebê-lo como uma situação extrema que, longe de ter representado um desvio ou deformação da governamentalidade oikonomica em curso, significou a sua máxima realização. Logo, trata-se de um fenômeno paradigmático que põe em evidência a natureza infernal e catastrófica do maquinário de poder; compreendê-lo se impõe como condição à interrupção desta máquina, “mesmo ao preço de descobrirmos que aquilo que o mal sabe de si, encontramos-lo facilmente também em nós” (Agamben, 2008, p. 42). No capítulo seguinte analisaremos os desdobramentos desse argumento na filosofia política agambeniana, cujo protagonista será a investigação crítica da modernidade política e do seu desencadeamento lógico-histórico-teológico em *estado de exceção, vida nua e campos de concentração*.



### 3 DA (IM)POSSIBILIDADE INFERNAL DA MÁQUINA DE GOVERNO DOS MODERNOS – POR UMA *FORMA DE VIDA* QUE INTERROMPA A PRODUÇÃO DE *VIDAS NUAS*

O interesse de Agamben pelo fenômeno totalitário<sup>79</sup> europeu decorre, em grande medida, da já mencionada premissa medular à sua reflexão política; tão medular que o leva a definir a própria filosofia como o “mundo visto em situação extrema que se tornou regra” (Agamben, 2008, p.58). Para o filósofo (2008, p.56-57), a potência teórica do momento excepcional se afirma na sua capacidade de pôr em máximo relevo a estrutura interna de situações que, em tempos de normalidade, não se permitem vir à luz plenamente. No entanto, é quando a exceção passa a se constituir como regra, e não mais como um momento episódico, que esse processo de desvelamento dos arcanos do poder atinge a sua apoteose – é quando exceção e normalidade “passam a mostrar aberta convivência entre si” que “iluminam-se uma à outra, por assim dizer, do interior”.

Em seu horizonte teórico é o nazismo que ocupa a posição de fenômeno político que melhor compreendeu “o poder secreto presente em toda situação extrema”, dado que o Reich nazista nunca superou o estado de exceção que havia marcado o seu nascimento oficial, em 1933, podendo ser “definido justamente como uma ‘noite de São Bartolomeu que durou 12 anos’” (Agamben, 2008, p. 57). Assim, o regime hitlerista e todo o universo concentracionário que lhe foi conseqüente despontam na esteira das pesquisas de Agamben sobre a *oikonomia*, isto é, como chaves interpretativas não só da conjuntura política alemã do início do século XX, mas de toda uma estrutura de poder governamental cujas raízes são bem mais remotas, difusas e perenes; por essa razão é comum nos depararmos, em seus escritos, com a tese segundo a qual o “campo de concentração é o espaço que corresponde à estrutura originária do *nómos*.” (Agamben, 2010, p. 26).

No capítulo anterior nos detivemos à genealogia da dimensão teológica desta razão governamental, compreendendo a partir dela que a máquina de governo dos modernos é uma versão *secularizada* da intrincada práxis de governo divino concebida pela teologia cristã antiga e medieval. Entendemos também que o potencial catastrófico das duas estruturas de governo, a divina e a terrena, reside no seu caráter *oikonomico*, isto é, uma práxis administrativa da vida em sua mera existência natural que, levada ao extremo convertido em regra, desencadeia a *glorificação*

---

<sup>79</sup>Por “fenômeno totalitário” Agamben entende, em nível de realização histórica, o nazismo alemão, o fascismo italiano e o socialismo soviético. Contudo, se debruça com mais ênfase sobre a experiência nazista, “o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado...” (Agamben, 2010, p. 19 e 167).

de um poder que não possui outra constituição para além daquele *Inferno penitenciário* descrito pelos tratados sobre a providência, por um lado, e pela *literatura de testemunho*, por outro.

Assim, se Tomás de Aquino foi o referencial maior daquela primeira seara, é Primo Levi quem aqui nos é apresentado como “agrimensor” do inferno configurado pelos nazistas: são escritos como “É isto um homem” e “Os afogados e os sobreviventes” que fortalecem o núcleo duro do argumento agambeniano sobre Auschwitz, segundo o qual a novidade do nazismo e seu universo concentracionário não foi tanto a produção em escala industrial da morte, mas o “experimento ainda impensado no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem em não homem.” (Agamben, 2008, 60). Ser um não-homem no contexto dos campos significava ser radicalmente privado de toda e qualquer dignidade jurídico-política, restando daí uma mera “imagem biológica” que só em aparência lembrava um humano, pois em seu íntimo já havia se imposto “um ponto em que o homem deixa de ser humano [...]. [e] o campo é, por excelência, o seu lugar.” (Agamben, 2008, p. 62).

Nessa perspectiva, portanto, o surgimento dos campos de concentração e extermínio não configurou um mero choque disruptivo em relação ao establishment político liberal, mas a realização extrema daquela estrutura *oikonomica* de poder que, durante a modernidade e por intermédio da teologia da providência, assumiu a condição de paradigma dominante de governo. Esse paradigma se traduziu, grosso modo, na formação dos Estados nacionais modernos e da sua rede de dispositivos de juridicização e politização da vida em sua mera dimensão biológica, que, por sua vez, passa a ser assimilada mediante uma série de identidades jurídicas formais (cidadão, estudante, trabalhador etc.). Assim, a patente natureza *biopolítica* do Estado-nação seria resultado da sua *oikonomização*, ou seja, daquele processo que estabelece a *casa senhorial*<sup>80</sup> e as suas relações despóticas como modelos de administração da *res publica*. E somente porque a “vida

---

<sup>80</sup>O alcance da *oikonomização* da política moderna pode ser medido, por exemplo, nas declarações de políticos e economistas favoráveis ao regime de “responsabilidade fiscal” no campo dos gastos públicos. Com a intenção de demonizar os investimentos que o Estado possa vir a realizar, sobretudo aqueles voltados à proteção social da população (SUS, educação, segurança etc), é comum recorrerem ao artifício da comparação entre “Estado” e “casa”, “gastos públicos” e “economia doméstica”; aqui, a estratégia é clara e didática: assim como o chefe da família não pode gastar mais do que ganha, sob o risco de presenciar o colapso da oikia, os governos não podem gastar mais do que arrecadam, caso contrário, as finanças são implodidas pela dívida pública, inflação etc. Contudo, o que é arditosamente ignorado em tal comparação é o fato nada trivial do Estado possuir múltiplas formas de autofinanciamento que faltam ao dono de uma casa, como o poder de emitir moeda (defendida pela TMM, teoria moderna monetária). Em suma, o que se encontra verdadeiramente em questão nesta falsificação ideológica do real é a soberania que os senhores desejam exercer sobre o orçamento público, excluindo o restante da população do planejamento econômico do país. A respeito desta discussão o presente escrito vislumbrou, sobretudo, os escritos do economista André Lara Resende.

biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda a parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez [...] com a qual no nosso século as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários...” (Agamben, 2010, p. 118).

A partir do tópico ulterior buscaremos compreender os pontos articulares da caracterização crítica traçada por Agamben a respeito da máquina de governo dos modernos: a “fratura biopolítica” (e teológica) sobre a qual ela se funda, o seu mecanismo de *exceção soberana* e a *catástrofe infernal* para a qual ela marcha de forma irrefreável.

### **3.1 Para uma máquina governamental *biopolítica*, uma vida *fraturada* – notas sobre a “dupla categorial” *vida nua/existência política*.**

Vimos há pouco que o Estado-nação assume, na filosofia agambeniana – que, a esse respeito, segue de perto as reflexões de Arendt e Foucault –, a posição de operador da biopolítica moderna, na medida em que foi a partir do seu mosaico de dispositivos que a *vida corpórea*<sup>81</sup> da população passou a ser arrastada para o centro da esfera pública e revestida por um conjunto de princípios políticos-jurídicos que proclamaram a sua *sacralidade*. Assim, se no *Ancien Régime* o nascimento indicava apenas a submissão integral ao poder de morte do soberano – compendiado por Foucault sob a clássica fórmula do *fazer morrer e deixar viver* –, no maquinário de governo inaugurado pela modernidade ele é alçado à condição de cifra da *soberania*, isto é, o nascimento lança ao mundo um “*sujeito* do poder político” dotado de prerrogativas que subjazem à própria condição natural de humano. Eis a dimensão soteriológica do projeto político moderno: afirmar o corpo populacional como um elemento naturalmente inviolável frente os arbítrios do poder; em outras palavras, trata-se da “tentativa de encontrar, por assim dizer, o *bios* da *zoe*” (Agamben, 2010, p. 17). Para Agamben, o dispositivo que realizou o *coup de force* nesse processo fora a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, proclamada em 1789 no contexto da revolução democrático-burguesa na França:

Um simples exame do texto da declaração de 1789 mostra, de fato, que é justamente a vida nua natural, ou seja, o puro fato do nascimento, a apresentar-se aqui como fonte e portador do direito. *Os homens* – declara o art. I – *nascem e são livres e iguais em direitos [...]*. Por outro lado, porém, a vida natural que, inaugurando a biopolítica da modernidade, e assim posta a base do ordenamento, dissipa-se imediatamente na figura do cidadão, no qual os direitos são “conservados”. E precisamente porque inscreveu o elemento nativo no próprio coração da comunidade política, a declaração pode a este ponto atribuir a

<sup>81</sup> “[E] tudo aquilo que tradicionalmente se inscreve na esfera da assim chamada ‘intimidade’= a nutrição, a digestão, o urinar, o defecar, o sono, a sexualidade” (Agamben, 2017, p. 16).

soberania à “nação” [...]. A nação, que etimologicamente deriva de *nascere*, fecha assim o círculo aberto pelo nascimento do homem (Agamben, 2010, p. 124 e 125).

Contudo, o que pôde ser testemunhado logo nas primeiras décadas de consolidação dos novos regimes nacionais não foi o surgimento de um sujeito político unitário (cidadão) a condensar, sob a égide de um mesmo edifício jurídico, a multiplicidade de atores sociais concretos. Em seu lugar nos deparamos com uma fratura que rasga o corpo populacional ao meio, constituindo, desse modo, uma polaridade entre “o estado total dos cidadãos integrados e soberanos” em um extremo, e, no outro, a “escoria dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos.” (Agamben, 2010, p. 173). São vastas as fontes que apontam as profundas cláusulas de exclusão<sup>82</sup> racial, censitária e de gênero produzidas ou continuadas pela governabilidade moderna, que passa a banir inteiros segmentos populacionais do próprio pertencimento ao gênero humano e, conseqüentemente, de qualquer vestígio de dignidade política.

Para elucidar o paradoxo que envolve uma *maquina biopolítica* – “ou filosófico-teológica” (Agamben, 2017, p. 16) – que, no entanto, arrasta como sua sombra um “poder de morte”, Agamben evoca a genealogia. Uma das conclusões preliminares de tal investigação é a de que a cisão entre formas de vida propriamente humanas e qualificadas para o exercício ético-político, e sub-existências cujo débil pertencimento à comunidade humana seria garantido por caracteres meramente biológicos (ou ferinos), não é uma produção genuinamente moderna, mas uma longa e tenaz tradição ocidental<sup>83</sup>.

Portanto, a modernidade constituiria apenas o palco em que a biopolítica irrompe ao primeiro plano, e não o seu nascedouro, pois a captura política de uma vida natural *apolítica* já corria “de modo subterrâneo, mas contínuo” nas malhas do poder do Ocidente, de modo que o paradoxo biopolítico aqui anunciado não assume “a forma de uma improvisa reviravolta”

---

<sup>82</sup>As cláusulas de exclusão projetadas pela modernidade política se realizaram com maior intensidade nos domínios coloniais, onde a totalidade – e não apenas uma parte – da população nativa era reduzida à condição de “‘material humano’ a ser sacrificado num trabalho mais ou menos escravo ou imolado numa guerra em que se enfrentam, a milhares de quilômetros de distância, povos dos senhores numa concorrência mortal entre si.” (Losurdo, 2018, p. 47). Contudo, a metrópole capitalista também constitui, já em seu nascimento, um palco apropriado para a efetivação de tais cláusulas: “Os dados sobre o número de mendigos são surpreendentes. Um quarto da população de Paris [...] era constituído de mendigos, e nos distritos rurais seu número era igualmente grande. Na Inglaterra, as condições não eram melhores. A Holanda estava cheia deles e na Suíça, ‘quando não havia outra forma de se livrar dos mendigos que sitiavam suas casas ou vagavam em bando pelas estradas e florestas, os homens de bens organizavam expedições contra esses desgraçados.’” (Huberman, 1983, p. 107).

<sup>83</sup> “[U]ma atitude constante em nossa cultura, em que a vida nunca é definida como tal, mas é todas as vezes articulada e dividida em bios e zoè, vida politicamente qualificada e vida nua, vida pública e vida privada, vida vegetativa e vida de relação...” (Agamben, 2017, p. 15).

(Agamben, 2010, p. 118). Na tentativa de mapear a *arché* desta fratura, Agamben desvenda uma operação que se encontra nas bases do maquinário de poder ocidental e que constitui, ela mesma, uma *máquina antropológica* a produzir a noção dominante de ser humano.

Uma das primeiras observações do filósofo a esse respeito é a de que tal produção do humano não se realiza nos termos de uma conjunção entre os diversos âmbitos que podem lhe constituir (corpo e alma; vida privada e vida pública; etc), mas se dá a partir de uma “série de cortes e oposições” que instituem fronteiras, em um mesmo gênero, entre o homem e o *não-homem*; entre aquilo que constitui a sua humanidade e as dimensões que, a partir das quais, o humano existe como mera figura biológica semelhante aos outros animais. Na medida em que, na perspectiva agambeniana (2013, p. 34), “trabalhar sobre essas divisões, questionar-se sobre como – no homem – o homem é separado do não-homem e o animal do humano, é mais importante que tomar posição sobre grandes questões, sobre valores e direitos considerados humanos”, faz-se necessário que examinemos as considerações de Agamben sobre a máquina antropológica em questão.

### **3.1.1 A máquina antropológica e o seu *Mysterium disjunctionis* – cindir, articular e dominar**

“O que é o homem, se ele é o lugar – e, mais, o resultado – de divisões e cortes incessantes?”  
(AGAMBEN, 2013, p. 33)

A pergunta que nos serve de epígrafe foi extraída da obra *O aberto – o homem e o animal* (2002), ensaio de antropologia filosófica onde Agamben registra com maior precisão suas leituras sobre a máquina antropológica ocidental e a fratura oikonômica/biopolítica que ela enseja. A tese nuclear aqui anunciada afirma que ao longo da cultura que se consolidou no Ocidente, a vida humana nunca fora objeto de uma verdadeira definição, isto é, de uma classificação que

vislumbrasse qualquer característica que lhe seja substancial<sup>84</sup>; ao invés disso, tratou de decompô-la em um *sistema bipolar*. Aristóteles é apontado como responsável pela operação basilar desse *mysterium disjunctionis*<sup>85</sup> quando, em passagem do *De anima*<sup>86</sup>, submete a vida ao seu método analítico de divisão do todo em partes, e, em vista disso, acaba por conceituá-la não em termos de unidade, mas enquanto uma pluralidade de *potências* diversas e hierarquicamente articuladas (Aristóteles, 2006, 413a20-413b13).

Na base dessa hierarquia do viver – que “diz-se de vários modos” –, o filósofo isola a *vida nutritiva* das demais *formas de vida* (*sensação e pensamento*) por compreendê-la como a potência mais elementar a definir a esfera dos seres vivos; dela dependem aquelas vidas “mais elevadas”, embora ela mesma possa “existir separada” dado o seu caráter geral. Desse modo, uma planta pode ser considerada como um vivente mesmo que não participe da faculdade de pensar, mesmo que exista enquanto mero “movimento pela nutrição”. A partir desse esquema, o ser humano é representado como o vivente que participa da potência nutritiva comum a todos os seres vivos (uma dimensão ferina, portanto) e, além disso, acessa as potências mais elevadas da alma que caracterizam propriamente o domínio da humanidade. Trata-se, portanto, de uma existência da qual se pode decompor uma *forma de vida inferior* diversa e – ao mesmo tempo – em relação funcional com as *formas de vida superiores* possibilitadas pelos sentidos e, sobretudo, pelo *logos* – eis uma das primeiras e mais decisivas formulações do suposto caráter bipolar da natureza humana:

O isolamento da vida nutritiva (que já os comentadores antigos chamavam vegetativa) constitui um evento de toda maneira fundamental para a ciência ocidental. Quando, muitos séculos depois, Bichat, em seu *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, distingue da “vida animal”, definida como relação com um mundo externo, uma “vida orgânica”, que não é outra coisa senão uma “sucessão habitual de assimilações e de excreções”, é ainda a vida nutritiva de Aristóteles que traça o obscuro fundo sobre o qual se destaca a vida dos animais superiores [...]. E quando o Estado moderno, a partir do século XVII, começa a incluir entre os seus cálculos essenciais o cuidado com a vida da população, é,

<sup>84</sup>Como evidência da falta de substancialidade subjacente às definições dominantes de ser humano, Agamben cita a taxonomia científica moderna, mais precisamente o seu fundador, Carolus Linnaeus (XVIII). Na 10ª edição do seu *Systema Naturae*, Lineu desenvolve a clássica definição do humano enquanto *Homo Sapiens*, isto é, como um animal que se torna humano na medida em que adquire consciência da sua humanidade. Trata-se, portanto, não de postular uma “identidade específica”, uma “característica notável”, mas “um imperativo” que consiste na trivialização do “velho adágio filosófico *nosce te ipsum*”; caso essa capacidade venha a faltar por qualquer razão, a pessoa perde, em um só tempo, a consciência de si e a própria humanidade (Agamben, 2013, p. 49).

<sup>85</sup>“Em nossa cultura, o homem sempre foi pensado como a articulação e a conjunção de um corpo e uma alma, de um vivente e de um *logos* [...]. Devemos, em vez disso, começar a pensar o homem como aquele que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação.” (Ibid., p. 33).

<sup>86</sup>“E a série das formas de vida é uma hierarquia em que as mais elevadas dependem das inferiores, embora as inferiores possam existir separadas das mais elevadas.” (Aristóteles, 2012, 413b13).

sobretudo, por meio de uma progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa [...] que ele realizará sua nova vocação (Agamben, 2013, p.31-32).

Segundo Agamben (2013, p. 29), essa *cisão articulada* da vida cumpriu e cumpre funções estratégicas em diversos âmbitos dos saberes e das práticas ocidentais; no que diz respeito à estratégia intimamente (bio)política desta operação antropológica, encontramos sua formulação paradigmática no tratado aristotélico da *Política*. No primeiro capítulo da referida tese reservamos alguns parágrafos para examinar, de maneira breve, a caracterização aristotélica da *casa grega (oikiai)*, bem como as fronteiras que a separavam e diferenciavam da *Polis*. Vimos que aquela instituição familiar era constituída por três tipos de relações baseadas na dinâmica autoridade-obediência, lembremos: relação matrimonial (*gamikè*), parental (*technopoietikè*) e despótica (*despotikè*); em todas elas quem assumia a titularidade do comando era o *senhor*.

O que permitiu ao estagirita delimitar esta estrutura hierárquica no interior da *oikiai* não foi outra coisa senão aquela operação que cinde, em um mesmo gênero, formas de vida superiores – e propriamente humanas – e sub-existências pautadas parcial ou integralmente nas necessidades imediatas do corpo. Dentre estas últimas, é o *escravo* e a relação despótica que aparecem, para Agamben (2017, p. 21), como a instância mais decisiva não só da organização *oikonomica* da casa, como também do próprio organismo político; a urgência com a qual Aristóteles se debruça sobre o tema da escravidão, logo no primeiro livro do tratado, talvez seja um indicativo de que ela “constitui de algum modo o limiar introdutório [...]. Como se apenas uma compreensão preliminar da relação despótica permitisse o acesso à dimensão propriamente política”.

Na obra “*O uso dos corpos*”, mais precisamente na seção onde se realiza um esboço de “arqueologia da escravidão”, Agamben chama a atenção para o duplo movimento realizado pela argumentação aristotélica no momento de definir a figura do escravo: I) a despeito da sua participação na espécie humana, encontra-se naturalmente circunscrito à dimensão do corpo, não possuindo “razão além do necessário para dela experimentar um sentimento vago.” (Aristóteles, 2009, 1254b 20); e II) na medida em que não participa do *logos*, não é capaz de realizar as obras da linguagem, mas apenas as *obras do corpo* – “são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém”. Assim, o escravo seria índice de um tipo de humano cuja obra é unicamente o que faz do corpo, em oposição hierárquica aos humanos capazes de obras a partir do *logos*, como “a vida civil, que assim se acha repartida entre os trabalhos da guerra e os da paz.”.

Que o uso que o escravo faz do corpo seja, na verdade, separado de si e possuído pelo senhor ao qual “pertence de um modo absoluto”, constituiria apenas um desdobramento das determinações naturais, que chegam a “dotar de característicos diferentes os corpos dos homens livres e dos escravos.” (Aristóteles, 2009, 1254b 25-30).

Qual o significado de um corpo que não possui outra virtude para além do uso de si, possuído por outros? Que tipo de relação estaria em jogo entre essas duas figuras da humanidade aparentemente opostas? Contra toda leitura que concebe o escravo grego como um simples instrumento doméstico semelhante a qualquer outro e, enquanto tal, externo ao senhor e à vida política como um todo, Agamben recorda a distinção aristotélica nada trivial entre *poiésis* e *chrésis*, *produção* e *uso*: trata-se, segundo Aristóteles (2009, 1254a 5-10), de uma diferença de espécie que dita que essas duas dimensões devem dispor dos “instrumentos que lhes são próprios”, sendo “claro que os instrumentos que lhes servem devem ter a mesma diferença”. Desse modo, além da distinção entre os instrumentos animados e inanimados<sup>87</sup>, havia aquela que separava os instrumentos voltados à produção daqueles destinados ao uso; era a este segundo grupo que Aristóteles remetia o escravo, cuja finalidade não era a produção, mas o uso, por parte do senhor, da sua vida física: “a vida é uso, e não produção; eis por que o escravo só serve para facilitar o uso”.

Temos diante de nós, portanto, um humano configurado como *instrumento inoperoso* (*empsychon organon*), *sem obra*, dado que dispõe apenas do uso improdutivo de si. No entanto, como já observado, a *inoperosidade* do escravo era compreendida como *parte* de um *todo*, e “a parte não se inclui apenas no todo, mas pertence ainda, de um modo absoluto, a qualquer coisa além de si própria [...]. O escravo não é só servo do senhor, como ainda lhe pertence de um modo absoluto.” (Aristóteles, 2009, 1254a 10). Segundo Agamben, a estratégia que aqui se anuncia afirma um tipo de relação peculiar entre o corpo do senhor e aquele do escravo, classificada pelo italiano de *relação de exceção*: trata-se de uma *exclusão inclusiva*, isto é, de uma operação paradoxal que exclui um elemento não integrável, ao passo em que o inclui unicamente sob a condição de excluído; “*capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída.” (Agamben, 2010, p. 24). Nesse esquema, o escravo é banido da comunidade humana dada a sua condição de

---

<sup>87</sup>“Se todas as artes precisam de instrumentos próprios para o seu trabalho, a ciência da economia doméstica também deve ter os seus. Dos instrumentos, uns são animados, outros inanimados. Por exemplo, para o piloto, o leme é um instrumento inanimado e o timoneiro um instrumento animado [...]. Do mesmo modo a propriedade é um instrumento essencial à vida, a riqueza uma multiplicidade de instrumentos, e o escravo uma propriedade viva. Como instrumento, o trabalhador é sempre o primeiro entre todos.” (Aristóteles, 2009, 1253b 30).



*vida vegetativa* incapaz de acessar os domínios do logos, mas, ao mesmo tempo, é incluído sob a condição de mero uso do corpo em função do senhor, de modo que “ao usar o corpo do escravo, o senhor na realidade usa o próprio corpo.” (Agamben, 2017, p. 32).

Que senhor e escravo constituam não uma simples relação de propriedade, mas um todo orgânico que aqui gostaríamos de classificar como *corpo bifronte* (Agamben, 2010, p. 121), se verifica, de acordo com Agamben, no próprio tratado político aristotélico. Ao discorrer sobre a disposição das virtudes morais em âmbito doméstico, Aristóteles (2009, 1260a 10 – 1260b 40) afirma que tais “elementos da alma” existem em graus diversos segundo as partes que compõem a família, com exceção do escravo que, diferente da mulher e do filho menor – que possuiriam as virtudes de maneira fraca e incompleta, respectivamente –, não as possui *per si*, mas apenas na medida em que, na condição de instrumento inoperante *usado* pelo senhor, participa do corpo deste – “O homem livre ordena ao escravo de um modo diferente do marido à mulher, do pai ao filho”, somente porque “o escravo vive em comum com o seu senhor”.

Com efeito, da mesma forma que a *máquina antropológica* aristotélica opera decompondo, em um mesmo corpo, uma *vida vegetativa* que serve de fundamento – não-humano – para uma *vida qualificada*, a máquina *político-antropológica* atua no sentido de banir o escravo da humanidade, ao mesmo tempo em que o captura como condição *sine qua non* para a realização dessa mesma humanidade. Afinal, é porque se encontrava agrilhado aos domínios da *oikia* enquanto *outro* a mediar a relação entre senhor e natureza<sup>88</sup>, que o escravo permitia ao chefe da família o exercício da sua humanidade e, por conseguinte, da ciência mais elevada acessível ao gênero humano: a política<sup>89</sup>.

O fato é que o escravo, embora excluído da vida política, mantém com ela uma relação totalmente especial. Ele representa uma vida não propriamente humana que possibilita aos outros o *bios politikos*, ou seja, a vida verdadeiramente humana [...]. [É] o homem sem obra que torna possível a realização da obra do homem (Agamben, 2017, p. 39-41).

Cindir e articular para dominar: eis a operação que marca o nascimento de uma estrutura de poder que pode, a essa altura da exposição, ser classificada como espaço dos *incluídos*

<sup>88</sup>O gargalo dessa mediação proporcionada pelo escravo não consiste na necessária e inevitável relação mediada pelo *outro* – “Só posso constituir-me como sujeito ético em minha relação com a natureza porque tal relação é mediada pela relação com outros homens” –, mas na apropriação senhorial da mediação ensejada pelo outro, que degradinga em “exploração e, conforme mostra com clareza a história do capitalismo, a exploração é definida pela impossibilidade de ser dominada.” (Agamben, 2017, p. 32 e 33).

<sup>89</sup>“Em todas as ciências e em todas as artes o alvo é um bem; e o maior dos bens acha-se principalmente naquela dentre todas as ciências que é a mais elevada; ora, essa ciência é a política, e o bem em política é a justiça, isto é, a utilidade geral.” (Aristóteles, 2009, 1282b15).

que só se realiza mediante a exclusão-captura de um *fora*, de um *não-lugar* reservado para aqueles que foram despidos de toda dignidade política – uma *vida nua*, portanto. A relação de exceção entre senhor e escravo até aqui delineada constitui, portanto, a expressão prototípica daquela fratura biopolítica sentida pelas classes populares já nos primeiros decênios de hegemonia da governabilidade moderna. No entanto, se entre os antigos esse corpo *bifronte* era confinado às margens do ordenamento para, somente a partir desse não-lugar (*oikia*), possibilitar a *polis*, na modernidade ele passa a ser reivindicado para o núcleo do espaço político, de modo que “o que caracteriza a política moderna não é simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal”, mas que “o espaço da vida nua [...] vem progressivamente a coincidir com o espaço político.” (Agamben, 2010, p. 16).

E se o argumento agambeniano apresentado em “O reino e a glória” e reconstruído no primeiro capítulo deste trabalho estiver correto, foram as doutrinas teológicas da providência que primeiro conceberam a justaposição técnico-conceitual entre *oikos* e *polis*, de modo que a secularização de tais doutrinas pela máquina de governo moderna marca o ponto em que a política pôde assumir, de forma integral, a *oikonomia* e sua relação despótica.

Tudo ocorre como se, no mesmo passo do processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento um outro processo, que coincide grosso modo com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem como vivente se apresenta não mais como objeto, mas como sujeito do poder político. Estes processos, sob muitos aspectos opostos e (ao menos em aparência) em conflito acerbo entre eles, convergem, porém, no fato de que em ambos o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade (Agamben, 2010, p. 16-17).

É, portanto, a partir dessa operação antropológica-(bio)política-teológica da máquina de poder que Agamben situa a leitura crítica que realiza dos eventos fundamentais da modernidade: as declarações de direitos e “outros que parecem antes representar uma incompreensível intrusão de princípios biológicos-científicos na ordem política”, como a disseminação institucional do racismo biológico e das políticas eugênicas. Trata-se de expressões de uma mesma tarefa nevrálgica para a governabilidade oikonomica, que é a instituição de *linhas* que assinalem o ponto onde o corpo bifronte da população se manifesta como soberano, e os contextos nos quais o mesmo corpo se apresenta como vida nua; quando é conveniente para a máquina se constituir como *biopolítica*, e quando é lícito para esta mesma máquina “converter-se em tanatopolítica”. A experiência histórica dá razão ao filósofo quando afirma que essas linhas responsáveis por fraturarem o corpo populacional não constituem “um confim fixo a dividir duas zonas claramente

distintas”, mas um elemento móvel “que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social” – assim, a Europa pôde testemunhar atônita a mortal aplicação, em si mesma, dos critérios de sub-humanização historicamente reservados para os povos do Sul global.

Poder-se-ia dizer que a biopolítica moderna é regida pelo princípio segundo o qual “onde existe vida nua, um Povo deverá existir”; sob condição, porém, de acrescentar imediatamente que este princípio vale também na formulação inversa, que reza “onde existe um Povo, lá existirá uma vida nua”. A fratura que se acreditava ter preenchido eliminando o povo (os hebreus, que são o seu símbolo) se reproduz assim novamente, transformando o inteiro povo alemão em vida sacra votada à morte e em corpo biológico que deve ser infinitamente purificado eliminando doentes mentais e portadores de doenças hereditárias. E de modo diverso, mas análogo, o projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres através do desenvolvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo (Agamben, 2010, p. 175).

“Vida sacra votada à morte” – esses são os termos escolhidos por Agamben para descrever os alemães acometidos por doenças mentais e hereditárias em geral que, durante o terceiro Reich, foram capturados pelo *Euthanasie-Programm*: programa de eutanásia criado diretamente por Hitler e Himmler em 1940, e destinado à “eliminação da vida indigna de ser vivida.” (Agamben, 2010, p. 135). Aqui nos deparamos com o estatuto básico da *vida nua*, que expressa o fato dela ser vinculada a um ordenamento unicamente sob a forma da sua *matabilidade*, isto é, a possibilidade de disporem impunemente da sua vida, seja de forma direta – como ocorria com os doentes citados, submetidos a fortes doses de barbitúricos e às câmaras de gás –, ou indireta – brutais privações alimentares, escravismo, experimentos em cobaias humanas etc. Por que a *vida nua* é, por definição, uma vida matável? Como milhares de vidas cuja sacralidade havia sido expressamente reconhecida pelos principais dispositivos jurídicos do Estado moderno, puderam assumir tão rapidamente tal condição de matabilidade?

Frente a questões de semelhante natureza, Agamben acolhe a sugestão benjaminiana (2016, p. 81) de “investigar as origens do dogma do caráter sagrado da vida”. A partir de tal sugestão, remonta sua pesquisa à figura arcaica do *homo sacer*, índice histórico<sup>90</sup> de quando o

---

<sup>90</sup>No artigo intitulado “A condição de *Homo Sacer*. O direito e a arqueologia do sagrado, um diálogo com Giorgio Agamben”, o pesquisador Castor Ruiz (UNISINOS) destaca, por um lado, a validação que os estudos agambenianos sobre a figura do *homo sacer* receberam de “especialistas em história romana antiga como Andrea Carandini, que no seu comentário à obra de Agamben, elogia o filósofo dizendo que: ‘compreendeu o nexo entre o *homo sacer* e a origem da soberania.’”; por outro, aponta as dúvidas que levaram outros romanistas a questionarem tal definição que circunscreve o fenômeno no âmbito do direito e da política, quando na verdade, “continua havendo uma certa incompreensão a respeito do real significado deste sintagma na Roma arcaica já que, no direito romano arcaico, não é possível uma pena de morte que não seja também uma *immolatio*.”. Ou seja, há uma predominância do religioso que torna este paradigma nebuloso em relação às esferas do direito e da política. Por fim, Ruiz nos fornece um paralelo instrutivo entre a figura do *homo sacer* delineada por Agamben e aquela do *estrangeiro*, cuja condição nas cidades

“caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal.” (AGAMBEN, 2010, p. 74). Tratem-se de analisar as considerações do filósofo sobre o paradigma que dá nome à sua série de filosofia jus-política e que representa a chave de compreensão deste paradoxo: uma sacralidade que não indica proteção, mas o livre assassinio; “o fato de aquilo que aí se proclama como sagrado ser o suporte estigmatizado da culpa: a vida nua.” (Benjamin, 2016, p. 81).

### **3.1.2 Sacralização e captura excepcional da vida: uma expressão originária do “poder como violência”**

A sugestão benjaminiana acolhida por Agamben como pressuposto das suas pesquisas sobre o conceito de *vida nua* pode ser lida no escrito intitulado *Sobre a crítica do poder como violência* (1921). A célebre tese defendida por Benjamin no ensaio afirma que uma ordem jurídica se fundamenta numa relação circular entre duas formas de violência-poder (*Gewalt*): a violência que *institui* o direito e aquela que o *conserva*, sendo a capacidade de se manter alinhado às duas violências que garante a vitalidade do ordenamento; “quando desaparece a consciência da presença latente da violência numa instituição de Direito, esta entra em decadência.” (Benjamin, 2016, p. 70). No entanto, a possibilidade de funcionamento regular deste edifício jurídico só se verifica em contextos de normalidade, pois nas situações excepcionais ele revela unicamente a sua fundamental *indecibilidade*, isto é, a incapacidade de diferenciar a violência *constituente* da violência *constituída*; o poder fundador e hierarquicamente superior à ordem que institui, daquele poder meramente conservador do ordenamento e subordinado a ele.

O caráter intimamente catastrófico dessa operação reside no fato dela ampliar indefinidamente os poderes de instituições que, por definição e pelo bem da própria ordem, devem ser restritos, caso contrário o “poder tendente a manter o Direito” acaba “por enfraquecer indiretamente o Direito instituinte do poder nele representado...”. Segundo o filósofo alemão, das instituições modernas que melhor encarnam tal indecibilidade, destacam-se a polícia e as forças armadas em geral, pois no momento em que são intimadas a cumprirem a “opressão dos poderes contrários e inimigos” à ordem, são munidas de amplos poderes que acabam invariavelmente corroendo o próprio ordenamento que, em tese, deveriam assegurar. Com efeito, a violência que conserva o direito “é comparável não tanto a uma máquina que para quando o fogareiro a abandona,

---

indo-européias era a de privação total de direitos: “O estrangeiro era um ser humano fora do direito da cidade, um homo sem direitos.” (Ruiz, 2013, p. 335, 336 e 344)

mas mais a uma fera que se enraivece quando o domador lhe volta às costas...” (Benjamin, 2016, p. 74, 81 e 82).

A afirmação segundo a qual os fins do poder policial seriam sempre idênticos aos do restante do Direito, ou pelo menos ligados a eles, é absolutamente falsa. Pelo contrário, o “Direito” da polícia designa aquele ponto em que o Estado – seja por impotência, seja devido às ligações imanentes de toda a ordem jurídica – não está já em condições de garantir, através dessa ordem jurídica, os seus fins empíricos, que pretende atingir a qualquer preço. Por isso a polícia intervém em números casos “por razões de segurança”, quando a situação legal não é clara, para não falar dos casos em que, sem qualquer consideração de fins jurídicos, constitui um incômodo brutal que acompanha os cidadãos ao longo de toda uma vida regulamentada, ou pura e simplesmente o vigia (Benjamin, 2016, p. 69).

Os oprimidos que suportam esse nexa *indecidível* entre as duas figuras da violência são reduzidos à condição de *mera vida* – despida de qualquer dignidade política e, portanto, assimilada apenas nos seus aspectos físico-biológicos. E se “de modo nenhum o ser humano se pode identificar com a mera vida do ser humano: nem com a mera vida que existe nele [...] nem, finalmente, com a singularidade da sua pessoa física”, é porque sobre ela se incide abertamente a expressão suprema da *Gewalt*: o poder sobre a vida e a morte. Por essa razão, Benjamin admoesta o seu leitor a desconfiar do que classifica como “dogma do caráter sagrado da vida”, dispositivo fulcral para o Estado moderno que pôde, a partir dele, reivindicar aquela *mera vida* sob a promessa da sua sacralização jurídica. Contudo, o que a experiência histórica revela é que essa forma de vida não pode ser efetivamente sacralizada por uma violência jurídica que, ao contrário, conspira para mantê-la naquela condição – efetiva ou virtualmente – de “vulnerável à ação de outros.” (Benjamin, 2016, p. 81); de *vida nua* cujo símbolo é o sangue. Eis aqui, exposta em linhas gerais, a principal mola propulsora da pesquisa agambeniana sobre o conceito de vida nua, que, por sua vez, aponta para o *homo sacer* como paradigma originário desta sacralização jurídica da mera vida.

Segundo Agamben, o direito romano arcaico<sup>91</sup> considerava *sacro* aquele que, em razão de um delito, era julgado como malvado ou impuro. No entanto, na contramão das sacralizações estritamente religiosas que garantiam a passagem, para o objeto sacralizado, do direito humano (*ius humanum*) ao direito divino (*ius divinum*) – reservando-lhe, desse modo, a inviolabilidade cujo desrespeito implicava no grave crime de sacrilégio –, a sacralização jurídica indicava tão somente que o homem sacro era aquele que podia ser morto impunemente por qualquer um, e que tal assassínio não fosse praticado mediante os ritos cerimoniais de imolação. O paradoxo que aqui se

---

<sup>91</sup>Por direito arcaico Agamben compreende uma fase “na qual o direito religioso e o penal não eram distintos...” (Agamben, 2010, p. 75).

anuncia e que constitui a natureza do *homo sacer* se refere, portanto, a uma *sacratio* que não protege, mas caracteriza o indivíduo como *matável* e *insacriçável*; que o expõe à “impunidade da matança” e à “exclusão do sacrifício.” (Agamben, 2010, p. 83). A singularidade do fenômeno atraiu uma série de pesquisadores que se lançaram na tentativa de desvendar a sua natureza enigmática; parte das teses que daí resultaram foram compiladas por Agamben em dois blocos: I) as teses que buscam identificar a sacralização como resultado da dimensão arcaizante do direito, na qual a “condenação à morte se apresentava como um sacrifício à divindade”; e II) os partidários da tese segundo a qual o *homo sacer* era ritualisticamente devotado aos deuses inferiores.

O filósofo observa que a insuficiência compartilhada pelos dois campos consiste em não explicar a totalidade do *homo sacer*, isto é, os dois aspectos que, conjugados, davam forma à sua singularidade. O primeiro grupo acredita ter explicado a *matabilidade* do homem sacro a partir da indeterminação arcaizante entre religião e direito, processo que configuraria a pena de morte como um sacrifício; porém, deixa interrogada a sua *insacriçabilidade*. O segundo, por sua vez, busca explicar o veto ao sacrifício alegando que ser *sacer* significava já estar sob os domínios dos deuses íferos, de modo que os ritos de imolação e passagem não se faziam mais necessários; contudo, a vulgarização de um assassinato que sequer imputava sacrilégio a quem o praticasse passou despercebida. Com efeito, o *homo sacer* só pode ser devidamente compreendido mediante uma chave de leitura que ilumine *pari passu* a sua dupla constituição, ou seja, a sua *matabilidade insacriçável*. Ao realizar tal movimento, Agamben identifica no *homo sacer* uma *dupla exceção* originária da vida nua, que a exclui e captura fora tanto do direito humano – daí resulta a impunidade da matança –, como do direito divino, o que explica o banimento dos ritos sacrificais.

No caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina [...]. Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, é [...], sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Se a nossa hipótese está correta, a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação “política” originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão-inclusiva, serve como referente à decisão soberana (Agamben, 2010, p. 86).

Assim, o *homo sacer* representaria um primeiro deslocamento, para o plano do direito e da política, daquela relação despótica baseada na lógica da *exceção* e que unia, em um só *corpo bifronte*, senhor e escravo no âmbito da casa grega – do mesmo modo que o escravo constituía o fundamento não-humano da humanidade do seu senhor, conferindo a este a soberania sobre o uso do seu corpo, o *homines sacri* configurava a subumanidade a partir da qual um sujeito político e

juridicamente soberano se afirmava ao matá-lo. Aqui, não se tratava apenas e simplesmente de indivíduos que, a partir de determinadas posições de poder<sup>92</sup>, decidiam arbitrariamente sobre o *banimento* das pessoas, mas uma estrutura própria do modelo de ordenamento que se firmou hegemônico no Ocidente, a saber, uma *esfera soberana* – “na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício” – umbilicalmente atrelada a uma vida *sacra* – “isto é, matável e insacrificável [...] que foi capturada nesta esfera.” (Agamben, 2010, p. 85).

Eis aqui “um princípio de resposta para o quesito benjaminiano acerca da ‘origem do dogma da sacralidade da vida’”: quando a modernidade, a partir do Estado-nação, aposta na estratégia da sacralização jurídica da *mera vida* contra as violências características do antigo regime, não é a um direito humano fundamental que, em última instância, ela se remete, mas a uma atualização da fratura oikonômica e biopolítica que cinde e articula a vida do senhor à vida do escravo, a vida digna de ser vivida àquela que deve ser abandonadas às múltiplas formas de violência necessárias ao funcionamento da máquina de governo, que pode a essa altura se apresentar como *tanatopolítica*.

O que emerge à luz para ser exposto 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 [...]. A grande metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente. (Agamben, 2010, p. 121 e 122).

Embora a reflexão de Agamben se detenha, na maior parte do tempo, a um formalismo que quase nunca leva em consideração os sujeitos concretos que protagonizaram – e continuam a protagonizar – a fratura biopolítica moderna<sup>93</sup>, é possível inferi-los a partir da aceitação das teses foucaultianas sobre o racismo de Estado, apresentadas no curso *Em defesa da sociedade* (1976) e brevemente comentadas – e ampliadas – por Agamben em *O que resta de Auschwitz*. Pois o

<sup>92</sup>Contra esta leitura de corte liberal e individualizante, Agamben adverte já na introdução de “O poder soberano e a vida nua”: “O problema da soberania reduzia-se então a identificar quem, no interior do ordenamento, fosse investido de certos poderes, sem que o próprio limiar do ordenamento fosse jamais posto em questão.” (Agamben, 2010, p. 19).

<sup>93</sup>A propósito do formalismo que permeia a filosofia política de Agamben, gostaria de mencionar os comentários feitos por Jonnefer Barbosa (PUC-SP), que nos apresenta crítica semelhante em “Giorgio Agamben e a filosofia da comunidade negativa”, onde questiona um dos pressupostos centrais adotado pelo pensamento agambeniano, qual seja, a conexão estrutural entre ontologia e política, relação esta que leva Agamben a “contrabandear categorias de uma a outra”; para Jonnefer, o risco desta operação é iminente: “negar o estatuto histórico-conceitual de ambas”, pois “a que ponto os conceitos transplantados da ontologia (como *potência*, *inteligibilidade*, *essência*, *forma*), ao serem remanejados para debates muito específicos do circuito das ‘questões políticas mundanas’, não perdem sua densidade e precisão histórica, tornando-se palavras de ordem de cunho pseudo-analítico que impediriam até mesmo uma confrontação teórica efetiva?” (Barbosa, 2012 p. 242 e 243).

paradoxo que envolve a tecnologia de governo liberal-biopolítico<sup>94</sup> e o seu escopo de, por um lado, potencializar a vida dos segmentos sociais integráveis ao projeto da modernidade capitalista<sup>95</sup> e, por outro, infligir a morte sobre todos aqueles que constituam um entrave para tal, não passou despercebido por Foucault, que localiza no dispositivo do *racismo* o operador estratégico entre o “sistema do ‘fazer viver’” e “o princípio da guerra” permanente contra os indesejáveis (Agamben, 2008, p. 89).

Segundo Foucault, o ponto de ignição do dispositivo racial foi a moderna caracterização da política como uma *guerra continuada por outros meios*. Tal caracterização subverteu a lógica das teorias contratualistas em voga até então, segundo as quais a *civitas* surge mediante a monopolização da violência por um poder centralizado que, por sua vez, deve “usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.” (HOBBS, 1983, p.106). A paz constituiria, portanto, a medula do ordenamento civil, a regra em função da qual a sua prática política deve conspirar. Nesse contexto, a guerra seria uma prática excepcional integralmente instrumentalizada pelo Estado (“estatização da guerra”) e restrita às suas fronteiras; voltá-la para o seu interior culminaria nos maiores dos males que poderiam afligir um organismo político: “as misérias e horríveis calamidades que acompanham a guerra civil.” (Hobbes, 1983, p. 112).

No entanto, Foucault observa que no decurso dos séculos 16 e 17 dá-se a emergência do discurso da *luta das raças*, que re-configura a relação entre política e guerra no sentido de que esta última passa a constituir “o motor das instituições e da ordem”, de tal modo que “uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro.” (Foucault, 2005, p. 59). Uma vez que a presente tese não objetiva a reconstrução de todo o itinerário traçado por Foucault a respeito do dispositivo racial moderno, atentemos para aquilo que Agamben toma como essencial do argumento do filósofo francês: através do racismo, isto é, da fragmentação do *continuum biológico* da população

---

<sup>94</sup>A tese segundo a qual a biopolítica é um dispositivo que marca o nascimento da governabilidade liberal é amplamente aceita tanto por Agamben – que inúmeras vezes a situa na esteira das revoluções burguesas –, como por Foucault, que em “O nascimento da biopolítica” afirma textualmente esta conexão umbilical: “Parece-me, contudo, que a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental de que lhes falo [...], e, por conseguinte, se se compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo. Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica.” (Foucault, 2008, p. 30).

<sup>95</sup>“Em particular, o desenvolvimento e o triunfo do capitalismo não teria sido possível, nesta perspectiva, sem o controle disciplinar efetuado pelo novo biopoder, que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os ‘corpos dóceis’ de que necessitava.” (Agamben, 2010, p. 11).



entre raças superiores e inferiores, a biopolítica pôde inscrever paradoxalmente em suas malhas o velho poder soberano de *fazer morrer*.

Trata-se aqui de identificar o “patrimônio biológico” de um Povo e protegê-lo do conjunto da sub-raça; de “defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça [...]. Dessa contra-raça que estamos, sem querer, constituindo.” (Foucault, 2005, p. 73). Aqui, a morte do *outro* não diz respeito apenas à sua eliminação física mediante o assassinato imediato, mas compreende também tudo aquilo que pode configurar *assassinato indireto*: “o fato de expor pessoas à morte, de multiplicar para elas o risco de morte, ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a exclusão etc.” (Foucault, 2005, p. 306). Além disso, a modernidade revestiu esse processo de um *caráter positivo*, isto é, a urgência da eliminação das raças inferiores não se justificaria apenas na crença de que ela garantiria a simples sobrevivência dos puros, mas que a morte direta ou indireta daqueles potencializaria a vida dos que merecem viver; deixaria “a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura” (Foucault, 2005, p. 305). Em síntese, o racismo constituiria um dos dispositivos a delimitar as fronteiras móveis que separam e articulam as vidas propriamente humanas e políticas, àquelas que não só podem como devem ser eliminadas.

Se tomarmos o mundo como unidade de análise, facilmente identificamos tal construção ideológica nas bases do empreendimento colonial-escravista que a Europa impõe, ao longo de sua história capitalista, aos povos não-brancos. Os consensos interclassistas construídos nos países de centro do capitalismo em defesa do expediente colonial, por exemplo, são ideologicamente justificados pelo “reconhecimento da importância decisiva das fontes de abastecimento de matérias primas para assegurar o crescimento regular dos centros”; fontes coloniais que “permitiram aos trabalhadores do centro sustentar as suas lutas de classe econômicas em condições mais favoráveis, permitindo o crescimento paralelo a longo prazo dos salários e da produtividade.” (Amin, 2021, p. 209).

Ou seja, submeter os povos colonizados a regimes de trabalho que oscilam entre a escravidão e a semi-escravidão para melhorar as condições de vida dos Povos do Primeiro Mundo; um corpo bifronte, portanto. Em momento oportuno desenvolveremos melhor a relação, decisiva em todos os aspectos, que a máquina governamental moderna estabeleceu com o mundo colonial clássico e contemporâneo. Por ora, retomemos a já mencionada recepção, em *O que resta de Auschwitz*, das teses foucaultianas sobre o dispositivo biopolítico do racismo:

Tentemos desenvolver um pouco mais a análise de Foucault. A cesura fundamental que divide o âmbito biopolítico é aquela entre *povo* e *população*, que consiste em fazer emergir

do próprio seio do povo uma população, ou melhor, em transformar um corpo essencialmente político em um corpo essencialmente biológico, no qual se trata de controlar e regular a natalidade e mortalidade, saúde e doença [...]. No Reich nazista, a legislação de 1933 sobre a “proteção da saúde hereditária do povo alemão” marca precisamente essa cesura originária. A cesura imediatamente sucessiva é a que distinguirá, no conjunto da cidadania, os cidadãos de “ascendência ariana” dos de “ascendência não-ariana...” (Agamben, 2008, p. 90).

A centralidade que a *Shoá* assume nos escritos políticos de Agamben se fundamenta, portanto, na tese segundo a qual o experimento nazista representou – como um “*unicum*, em termos quantitativos e qualitativos” (Levi, 2016, p. 15) – a última e mais extrema radicalização daquela fratura oikonômica; o ponto onde o racismo e o corte operado por ele no continuum biológico da população alcançam o seu patamar mais violento: para além dele não resta mais nada a isolar no humano, cabendo apenas o seu extermínio, “somente a câmara de gás.” (Agamben, 2008, p. 90). Falamos especificamente do *muçulmano*<sup>96</sup>, jargão utilizado nos campos para designar aqueles que, uma vez lançados “entre os muros de um inferno indecifrável” e “submetidos a uma condição de pura sobrevivência, de luta cotidiana contra a fome, o frio, a fadiga, o espancamento...” (Levi, 2016, p. 38 e 46), tocavam o círculo infernal mais extremo – aquele a partir do qual o “homem passava a ser não homem” (Agamben, 2008, p. 54). Assim, fora a capacidade de produzir uma situação *extrema* como “paradigma do cotidiano” e de conferir-lhe uma localização espacial permanente (o campo), que permitiu ao Reich nazista conduzir, em escala industrial,

um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem em não-homem. E não compreenderemos o que é Auschwitz se antes não tivermos compreendido quem ou o que é o muçulmano, se não tivermos aprendido a olhar com ele para a Górgona. (Agamben, 2008, p. 60).

Contudo, antes de nos determos à figura paradigmática e catastrófica do muçulmano, considero oportuno desenvolver algumas linhas sobre a tese histórico-filosófica apresentada por Agamben, em maior medida, na obra *Estado de exceção*. Aqui, a sua importância se dá pelo fato de ser capaz de elucidar o processo que, justaposto à oikonomização da (bio)política moderna, possibilitou a produção e a captura da vida nua nos mecanismos do poder; além disso, pode explicar

---

<sup>96</sup>“Sobre as origens do termo *Muselman*, as opiniões são discordantes [...]. A explicação mais provável remete ao significado literal do termo árabe *muslim*, que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus, e está na origem das lendas sobre o pretense fatalismo islâmico, bastante difundida nas culturas européias já a partir da Idade Média (com essa inflexão depreciativa, o termo se encontra com frequência nas línguas européias, especialmente no italiano). Contudo, enquanto a resignação do *muslim* se enraíza na convicção de que a vontade de Alá está presente em cada instante, nos menores acontecimentos, o muçulmano de Auschwitz parece ter, pelo contrário, perdido qualquer vontade e consciência: ‘O fato de estarem prontos para a morte não equivalia, porém, a algo parecido com um ato de vontade, mas a uma destruição da vontade.’” (Agamben, 2008, p. 52 e 53).

“a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias...” (Agamben, 2010, p. 118). Trata-se da tese que identifica, ao longo das tradições democráticas modernas, a frequente urgência em incluir na ordem constitucional aquela *lógica da exceção* originária, capaz de *capturar-fora* a vida do escravo/*homo sacer*. Tal inclusão se traduziu na criação do moderno *estado de exceção*, cuja certidão de nascimento nos remonta à Primeira República Francesa (1792) – “onde nasceu o estado de exceção moderno, na época da revolução.” (Agamben, 2004, p. 22) –, mas que rapidamente se alastrou por todos os Estados-nacionais do Ocidente liberal<sup>97</sup>.

Falamos aqui de um dispositivo<sup>98</sup> que incorre unicamente na suspensão, parcial ou total, da constituição, e que fora em grande medida legitimado pela ideia de que a sua legalização cumpriria uma estratégia de defesa crucial para a democracia, pois forneceria meios temporal e espacialmente delimitados<sup>99</sup> para o enfrentamento de circunstâncias de crise, garantindo, desse modo, “um retorno o mais breve e menos traumático possível à normalidade.” (Bercovici, 2014, p. 742). Essa “legalidade de crise” que aparentemente configura o estado de exceção constituiu o

---

<sup>97</sup>No tópico reservado ao histórico do moderno estado de exceção, presente em obra homônima, Agamben registra a difusa presença de medidas excepcionais na Europa dita democrática. Um dos casos mais emblemáticos é o da Suíça: país historicamente neutro nos conflitos bélicos que marcaram o velho continente já no século 19, mas que dotou, em 1914, o Conselho Federal de “poder ilimitado de tomar todas as medidas necessárias para garantir a segurança, a integridade e a neutralidade da Suíça. Esse ato insólito, em virtude do qual um Estado não beligerante atribuía ao executivo poderes ainda mais amplos e indeterminados que aqueles que haviam recebido os governos dos países diretamente envolvidos na guerra [...], mostra que o estado de exceção não é de modo nenhum patrimônio exclusivo da tradição antidemocrática.” (Agamben, 2004, p. 30).

<sup>98</sup>O conceito de *dispositivo* é extremamente recorrente no vocábulo agambeniano, de modo que a sua apresentação se faz necessária: “Generalizando posteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. 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 é em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro...” (Agamben, 2005, p. 13).

<sup>99</sup>A respeito da delimitação temporal e espacial do estado de exceção moderno, Carl Schmitt nos apresenta, na obra “O *nómos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*” (1974), um exemplo a partir do direito público inglês: “A formulação inglesa do estado de exceção, denominada Martial Law, também se baseia na concepção de um espaço delimitado, livre e vazio [...]. A Lei Marcial do direito inglês permaneceu em um âmbito temporal e espacialmente delimitado de suspensão de todo direito. Do ponto de vista temporal, ela se diferencia da ordem jurídica normal pela proclamação do direito de guerra no início e pelo ato de indemnidade no final; da perspectiva espacial, por meio de uma indicação exata do âmbito de validade. No interior desse âmbito local e temporal, pode-se realizar tudo o que, conforme a situação, pareça ser necessário. Para esse acontecimento há um símbolo antigo e explícito ao qual Montesquieu também aludiu: a estátua da liberdade, ou da justiça, fica coberta por certo tempo” (Schmitt, 2014, p. 101).

escopo de grande parte do trabalho de Carl Schmitt, o teórico que empreendeu, segundo Agamben (2004, p. 35),

A tentativa mais rigorosa de construir uma teoria do estado de exceção [...], principalmente no livro sobre a ditadura e naquele, publicado um ano mais tarde, sobre a teologia política. Dado que esses dois livros, publicados no início da década de 1920, descrevem, com uma profecia por assim dizer interessada, um paradigma (uma “forma de governo”) que não só permaneceu atual, como atingiu, hoje, seu pleno desenvolvimento...

Na medida em que é na obra *Teologia política* (1922) que, de acordo com o filósofo italiano (2004, p.86), Schmitt leva à maturação suas reflexões sobre o estado de exceção, nos deteremos à recepção crítica da mesma na filosofia agambeniana. Vale dizer que tal recepção tem, na figura de Walter Benjamin, sua pedra angular, o que leva Agamben a desenvolver uma espécie de dossiê acerca das leituras e contra-leituras que marcaram a relação entre os dois pensadores alemães. Nas próximas linhas nos debruçaremos sobre tal dossiê para melhor entendermos o papel da *exceção* no pensamento do filósofo italiano.

### ***3.1.3 Oikonomia e exceção – a governança dos senhores fundada em “qualquer coisa de bestial”***

O trecho entre aspas presente no título desta seção foi extraído do livro terceiro da *Política*, momento em que Aristóteles (1287b, 10-12) desenvolve sua célebre tese sobre o caráter *racional e geral* da lei. O argumento consiste em demonstrar que enquanto um Estado orientado estritamente pela vontade dos homens – mesmo os melhores – é facilmente corrompido pelo desejo – que, por sua vez, “tem qualquer coisa de bestial” –, o comando da lei equivaleria, por sua vez, ao domínio de “Deus e da razão”, pois enquanto o humano tem a sua dimensão racional-humana permanentemente assediada pela sua natureza passional-ferina, a lei é “inteligência sem paixão”. No império nomístico que deveria configurar a pólis, a inteligência humana seria evocada – na figura dos magistrados – para avaliar os casos particulares que escapassem ao caráter geral do direito, escrito ou consuetudinário. Assim, o primado da norma se justifica na medida em que evita um exercício de poder baseado na estrita soberania dos homens que ocupavam a pólis e, enquanto tal, relativa “ao homem e à fera”.

Tais considerações sobre a esfera pública grega nos levam a pensar sobre a condição da *oikia*, que, como se sabe, tratava-se de um espaço rigorosamente diferenciado do espaço da pólis – Agamben nos recorda que Aristóteles escarnecia “daqueles que imaginam que a diferença entre eles seja de quantidade e não de espécie.” (Agamben, 2010, p. 10 e 16). No entanto, diferença não significa indiferença: como já destacado anteriormente, a *casa* não constituía uma esfera

meramente apartada da política, mas um âmbito que, mediante a lógica da *exceção*, era incluído na esfera pública unicamente enquanto excluído. Ou em outras palavras, era a sua caracterização como um não-lugar político restrito às necessidades da *zoé* e centrado na supremacia dos senhores, que permitia a abertura de um lugar político propício para as obras da alma, dentre elas o exercício da lei.

Como é de se imaginar, os titulares dessa lógica oikonômica-excepcional eram o senhor e o escravo, dado que encarnavam aquele poder de *exceção* que se arrisca entre o humano e o ferino, *decidindo* a todo instante quem pode transitar entre esses dois polos, e quem, apesar de humano, deve restar agrilhado à condição das bestas; um poder que “tem qualquer coisa de bestial” como fundamento, portanto. Com a conversão da oikonomia em dispositivo governamental, é justamente a *exceptio* do senhor e do escravo, do soberano e da vida nua, “que se libera na cidade” e progressivamente “se torna em todos os lugares a regra”.

A conexão genética entre *exceção* e *oikos/oikonomia* se verifica, nos escritos de Agamben, para além do âmbito da casa grega. Isso porque a *assinatura* teológica entre política e oikonomia naturalmente deslocou o dispositivo da *exceptio* para a configuração teórica e política da igreja cristã<sup>100</sup>, de modo a constituir um instrumento privilegiado até mesmo para a compreensão de eventos-chave da paixão de Cristo e – pressupondo a aceitação do cristianismo enquanto “religião histórica” – da própria história da humanidade. Desses eventos se destaca, sem dúvida, o *simulacro de processo* ao qual Jesus foi submetido por Pilatos, objeto de uma investigação que, como nos conta Vinícius Nicastro (2014, p. 7), levou Agamben a interromper “por três meses outros trabalhos em curso”, como a obra nada trivial que *abandona*<sup>101</sup> o projeto *Homo Sacer* (O uso dos corpos).

Aqui, fazemos da pergunta de Vinícius a nossa: “Por que essa motivação imperiosa por investigar esse *funcionário*” – Pilatos – “prefeito da Judéia entre os anos 26 e 36 da administração

---

<sup>100</sup>A respeito da relação entre oikonomia e exceção, assim como o deslocamento dessa relação para o âmbito da igreja católica, Agamben comenta, em “O reino e a glória”, sobre a tradução daquele termo grego para o direito canônico dos séculos VI e VII: “Oikonomia significa a restrição ocasional ou a suspensão da eficácia do rigor das leis e a introdução de atenuantes, que ‘economiza’ o comando da lei, tendo em vista a fraqueza dos que devem recebê-la.” (Agamben, 2011, p. 63).

<sup>101</sup>Na “Advertência” que abre o escrito “O uso dos corpos”, Agamben alerta suas leitoras e leitores que a obra em questão não configura uma conclusão da série filosófica “Homo sacer”, pois levar uma “obra de poesia e de pensamento” a termo significa, na sua ótica, acreditar em uma solução de todos os erros e aporias que a ensejaram; pretensão ignorada pelo filósofo em função de uma reflexão crítica sobre o “lugar-comum, segundo o qual é boa regra que uma investigação comece com *pars destruens* [parte destrutiva] e se conclua com *pars construens* [parte construtiva] e, além disso, que as duas partes sejam substancial e formalmente distintas”. Assim, uma obra filosófica só pode ser *abandonada* “e, eventualmente, continuada por outros”. (Agamben, 2017, p. 10).

romana?”. Servindo-se, sobretudo, de evangelhos apócrifos (como o Evangelho de Nicodemos) e sinóticos (dentre os quais se destaca o evangelho de João<sup>102</sup>), o filósofo elenca dois motivos que o levaram a empreender os esforços teóricos apresentados em *Pilatos e Jesus*, breve ensaio publicado no jornal *La Stampa* no ano de 2013. O motivo primeiro, sobre o qual o filósofo (2014, p.21-23) não dedica mais que algumas linhas, diz respeito à garantia do “caráter histórico da paixão de Jesus”: a centralidade que Pôncio Pilatos assume nos Evangelhos, atestada pela “meticulosa atenção com que sobretudo João, mas também Marcos, Lucas e Mateus descrevem suas hesitações, sua tergiversação...”, não é casual, mas porque o prefeito da Judéia cumpre o papel essencial de ser, mais do que qualquer outro personagem bíblico<sup>103</sup>, a ancoragem histórica da qual os eventos messiânicos necessitavam.

No entanto, nos interessa mais o segundo e maior motivo do ensaio, baseado na constatação inicial de que o encontro entre Pilatos e Jesus representou o cruzamento entre o plano temporal e o eterno; entre a história e o reino que não é deste mundo. Daí resulta a pergunta medular do referido ensaio: por que tal evento fulcral se deu nos termos de um processo jurídico, de uma *krisis* que se inicia com a denúncia realizada pelos sacerdotes contra Jesus, às portas do pretório<sup>104</sup>? Ao percorrer minuciosamente as descrições desse juízo que media a relação entre os dois mundos, Agamben observa, contudo, que o processo em questão foi um absoluto contrassenso aos olhos do direito processual romano em voga. Isso porque Pilatos se furta a todo instante do seu papel obrigatório de proferir um veredicto – quer seja de culpa ou de inocência – que levasse o julgamento ao seu término legal.

O cruzamento entre o temporal e o eterno assumiu a forma de um processo, mas de um processo que não se conclui com um julgamento. Jesus, cujo reino não é deste mundo, aceitou submeter-se ao julgamento de um juiz, enquanto Pilatos recusa-se a julgá-lo. O debate – se tratou de um debate – durou seis horas, mas o juiz, ao final, não pronunciou sua sentença, simplesmente “entregou” o acusado ao sinédrio e aos carrascos. Mas o que é um processo sem julgamento? [...]. “O juízo”, escreveu Salvatore Satta, grande estudioso de direito processual, “não é um objetivo externo ao processo, porque o processo nada mais é do que o julgamento e a formação de juízo”. Um processo sem julgamento é, portanto, em si mesmo, uma contradição [...]. O processo de Jesus não é, pois,

<sup>102</sup>“Com relação aos sinóticos, a narrativa de João é tão mais ampla e detalhada que resulta totalmente independente deles. Os diálogos entre Pilatos e Jesus, que os sinóticos liquidam em poucas linhas, adquirem aqui, em todos os sentidos, uma espessura e um significado decisivos.” (Agamben, 2014, p. 34).

<sup>103</sup>“Pilatos é, talvez mais do que Tibério, a única figura a dar testemunho histórico dos eventos messiânicos ligados a Jesus...” (Nicastro, 2017, p. 8).

<sup>104</sup>“Na primeira cena, já que os sacerdotes que levaram Jesus ao pretório não queriam entrar, para não se contaminarem antes da refeição pascal, Pilatos sai e pergunta: ‘Qual é a acusação que trazeis contra este homem?’. A pergunta é coerente com a estrutura do processo romano, que começa com a inscrição da acusação, que devia ser determinada e não caluniosa. Os hebreus não formulam a acusação, mas se limitam a declarar genericamente que ‘se este não fosse um malfetor não o teríamos entregado a ti.’. (Agamben, 2017, p. 35).

propriamente um processo, mas algo que nos falta definir... (Agamben, 2014, p. 40, 66 e 67).

Assim, de acordo com Agamben temos diante de nós não um processo ordinário, mas a figura paradigmática de uma *krisis* suspensa por um soberano (Pilatos) que, por sua vez, se viu destituído da capacidade de *decidir*; no lugar da decisão jurídica irrompeu uma *indecisão* que não pôde ser levada a cabo pelos termos da lei – então suspensas –, mas somente mediante a *entrega* do condenado ao poder de morte dos carrascos<sup>105</sup>. Aqui, o que salta aos olhos das pessoas minimamente familiarizadas ao pensamento de Agamben é a própria natureza do *estado de exceção*, isto é, a captura institucional daquela lógica da *exceptio* que garante, paradoxalmente, a aplicabilidade do direito – e da ordem que ele representa – unicamente por meio da sua própria suspensão. Logo, do mesmo modo que o escravo não era simplesmente excluído da política e da humanidade, mas, em um só tempo, *abandonado* e incluído nesses domínios estritamente como ser *abandonado*<sup>106</sup>, no direito que atende à lógica da exceção, a sua dimensão normativa é suspensa (exclusão) e, como tal – como direito fantasmagórico – aplicado (inclusão). Isto é: diante de uma circunstância extrema – como foi o cruzamento entre os dois planos do ser, temporal e espiritual – que a impeça de se realizar em um contexto de normalidade, a ordem jurídico-política, mediante o estado de exceção, suspende sua dimensão legal para manter-se como mero invólucro de uma “força de lei sem lei”.

Uma força de lei carente de lei – “que deveria, portanto, ser escrita: força de lei” – é um sintagma que descreve, na literatura schmittiana assimilada criticamente por Agamben, a *violência soberana* deflagrada pelo estado de exceção. *Soberano* é aquele âmbito do poder que *decide* o tempo e o ritmo da normalidade jurídica e política, pois cabe a ele reconhecer se as condições necessárias àquelas existem de fato; do contrário, os imperativos legais que regulam as relações entre o poder e a vida são suspensos, e aquele passa a se relacionar livremente – e por isso, de modo violento – com esta, até a normalidade se fazer presente outra vez:

Representa, pois, um estado da lei em que esta não se aplica, mas permanece em vigor [...]. O estado de exceção separa, pois, a norma de sua aplicação para tornar possível a

<sup>105</sup>A despeito da aparência de pena capital (*capitis damnatio*) que a crucificação de Jesus possa ter, Agamben registra que aos olhos do direito romano ela configurou um simples assassinato, uma vez que ela não decorreu de um rito processual, mas do *abandono* à morte “através de um processo que nem sequer inclui julgamento...” (Agamben, 2017, p. 69).

<sup>106</sup>“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 é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem [...]. A potência insuperável do nómos, a sua originária ‘força de lei’, é que ele mantém a vida em seu bando abandonando-a.” (Agamben, 2010, p. 35).

aplicação. Introduz no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real (Agamben, 2004, p. 58 e 61).

Como já dito anteriormente, Agamben compreende Carl Schmitt como o mais célebre signatário deste paradigma teórico que confere ao estado de exceção e à violência soberana um papel *restaurador* – justificativa ideológica que acompanhou o nascimento e generalização do estado de exceção a partir da modernidade capitalista. Na obra “*Teologia política*”, o jurista desenvolveu uma definição de poder soberano que permitiu ao seu realismo político fazer frente contra dois antagonistas de envergadura: Hans Kelsen e Walter Benjamin. O argumento schmittiano questiona a “pureza do direito kelseniano”<sup>107</sup> alegando que o fundamento último de todo e qualquer ordenamento não é algo como uma “norma geral”, expressa em termos de constituição e/ou direito internacional, mas a “decisão soberana” – um elemento intimamente jurídico que mantém em relação ao direito positivo uma espécie de primado genético-cronológico.

A precedência e, por conseguinte, superioridade da *decisão* em relação às normas jurídicas se deve ao entendimento – de fundo bodiniano e hobbesiano<sup>108</sup> - segundo o qual a relação da lei com o real não é garantida *per se*, ou seja, enquanto resultado de um desdobramento lógico-imanente do próprio direito, mas – “e Schmitt estava em situação privilegiada ao teorizar tal evidência.” (Agamben, 2004, p.62) – uma operação que deve ser garantida, momento a momento, por uma “pluralidade de sujeitos” e “poderes institucionais”. Assim, a aplicabilidade do direito necessitaria de uma série de condições políticas genericamente classificadas como “condições de normalidade”.

No momento em que elas faltarem ou se encontrarem gravemente comprometidas por eventos excepcionais (guerras, catástrofes naturais, crises financeiras etc.), o elemento jurídico e originário da *decisão* emerge ao primeiro plano e suspende o direito até que a normalidade da qual ele depende seja re-estabelecida. Trata-se, portanto, de uma decisão suprema justamente por garantir a existência mesma do direito, e “falar da instância suprema decisória implica falar da

---

<sup>107</sup>“Assim como a teologia afirma a transcendência de Deus em face do mundo e ao mesmo tempo, a sua imanência no mundo, assim também a teoria dualista do Estado e do direito afirma a transcendência do Estado em face do Direito, a sua existência metajurídica e, ao mesmo tempo, a sua imanência ao direito. Assim como o Deus criador do mundo, no mito da sua humanização, tem de vir ao mundo, de submeter-se às leis do mundo – o que quer dizer: à ordem da natureza -, tem de nascer, sofrer e morrer, assim também o Estado, na teoria da sua autovinculação, tem de submeter-se ao Direito por ele próprio criado” (Kelsen, 2018, p. 222).

<sup>108</sup>“E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza [...], se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade...” (Hobbes, 1983, p. 103).



soberania. Falar da soberania é falar do soberano” (Schmitt, 2015, p. 9). A “decisão soberana” constitui, desse modo, a medula de todo e qualquer ordenamento societário; para além ou aquém dela resta apenas a górgona do poder e o seu *bellum omnium contra omnes*:

Porque toda ordem descansa em uma “decisão” e também o conceito de ordem jurídica, que, irreflexivamente, tende a ser usado como uma coisa evidente abriga em seu meio o antagonismo dos elementos díspares do direito. A ordem jurídica, como toda ordem, descansa em uma decisão, não em uma norma (Schmitt, 2015, p. 27).

Outro mérito teórico de Schmitt apontado por Agamben se refere à descoberta do verdadeiro *locus* do estado de exceção, isto é, a sua localização – ou “sua deslocalização” – no interior da oposição topográfica *dentro/fora* que constitui o direito positivo. Enquanto as teorias correntes<sup>109</sup> buscavam situar a exceção nos limites de tal oposição, sendo oras representada como um fenômeno meramente político – e, portanto, alheio (fora) ao jurídico –, oras retratada como o estado de *necessidade* que se encontra na fundação (dentro) de todo direito, a teoria schmittiana assimilada por Agamben rompe com essa topografia binária para enxergar no estado de exceção uma paradoxal “zona de indiferença”, a partir da qual dentro e fora não se excluem reciprocamente, mas se indeterminam ao ponto de não ser “literalmente possível dizer”, sobre aquele que é alvo da exceção, “que esteja fora ou dentro do ordenamento” (Agamben, 2010 p. 35).

Pois em realidade o soberano o exclui – suspendendo-lhe os direitos que, pelo menos desde Aristóteles, são demarcadores de humanidade – somente para incluí-lo como vida excluída de direito. É sobre essa massa biológica não assimilada juridicamente que o poder, mediante a violência soberana – entendida, portanto, como poder sem amarras normativas –, irá realizar os movimentos necessários para reconstruir a ordem da qual é guardião. Nessa perspectiva, o nazismo – experiência que contou com o apoio amplamente conhecido de Schmitt – seria o movimento extremo de reparação da ordem alemã, se arrogando soberano para decretar a escravização de milhares de “sub-homens” que alimentariam sua máquina de guerra e sua economia como um todo<sup>110</sup>.

Estar fora e, 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

<sup>109</sup>A respeito dos juristas europeus que se posicionaram sobre o problema da topografia do estado de exceção, ver o tópico 1.8 de “Estado de exceção”.

<sup>110</sup>“Sociedades industriais grandes e pequenas, empresas agrícolas, fábricas de armamentos obtinham lucro da mão de obra quase gratuita fornecida pelos campos. Algumas exploravam os prisioneiros sem piedade, aceitando o princípio desumano (e também estúpido) dos SS, segundo o qual um prisioneiro valia por outro e, se morresse de cansaço, podia ser imediatamente substituído [...]. Os fornos crematórios mesmos tinham sido projetados, construídos, montados e testados por uma empresa alemã, a Topf de Wiesbaden (ainda em atividade até 1975: construía fornos para uso civil, sem considerar oportuno modificar a razão social)...” (Levi, 2016, P. 10 e 11).

definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oxímoro *êxtase-pertencimento* [...]. “o soberano está fora [*steht ausserhalb*] da ordem jurídica normalmente válida e, entretanto, pertence [*gehört*] a ela, porque é responsável pela decisão quanto à possibilidade da suspensão *in toto* da constituição” (Agamben, 2004, p. 57).

O oxímoro “estar fora e, ao mesmo tempo pertencer” que define, em um só tempo, soberano e estado de exceção, constitui, para Schmitt, a inelutabilidade da soberania: uma entidade que, a partir do ordenamento, estende seus tentáculos para além das suas fronteiras de modo a garantir que “não exista um fora da lei”; que não exista uma forma de vida, mesmo a mais amorfa do ponto de vista do direito e da política, que escape das malhas do poder soberano que o fundamenta. Segundo Agamben, essa definição da soberania deve ser compreendida também como uma contra-leitura do ensaio *Para a crítica do poder como violência*, publicado por Benjamin em 1921 na *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*.

A evidência dessa relação é demonstrada pelo filósofo italiano a partir do fato de Schmitt ter sido, durante os anos de 1915 e 1927, um aplicado leitor e colaborador da mesma revista: “dificilmente deixaria de notar um texto como ‘Crítica da violência’ que abordava questões para ele essenciais.” (Agamben 2004, p. 84). Com efeito, a inevitável rota de colisão entre os dois autores tem início com a já referida tese benjaminiana sobre a relação circular entre dois tipos de violência-poder (*Gewalt*<sup>111</sup>): a violência<sup>112</sup> que institui uma ordem jurídico-política, e a violência que garante a sua conservação.

Todo poder, enquanto meio, tem por função instituir o Direito ou mantê-lo. Se não se reclamar de nenhum desses predicados, renuncia com isso a qualquer validade [...]. [U]ma solução totalmente não violenta de conflitos nunca poderá desembocar num contrato jurídico. Por mais pacífico que tenha sido o clima que levou as partes a firmá-lo, um contrato desse tipo pode acabar sempre por conduzir à violência, porque concede a cada uma delas o direito de reclamar o recurso a alguma forma de violência contra a outra, no caso de esta violar o contrato. E não é só isso: a própria origem de todo contrato aponta para a violência, tal como o seu desfecho. (Benjamin, 2016, p. 69-70).

Que essa relação circular tenha, na perspectiva de Benjamin, um caráter intimamente catastrófico – ou desfecho violento –, já fora devidamente esclarecido: as experiências históricas

<sup>111</sup>Através da polissemia do termo em alemão, violência e poder são apresentados pelo filósofo numa relação de mútua implicação, onde uma esfera se encontra subjacente à outra.

<sup>112</sup>“Sabemos, de Proudhon a Nietzsche, passando por Marx, e chegando a Foucault e aos abolicionistas penais que não há direito sem violência. A revolução Francesa o demonstrou imediatamente; a prisão humanista pela sua fundação e sucesso pelos fracassos; as disciplinas pelas vigilâncias e punições; a pertinência dos Direitos Humanos pelos genocídios e etnocídios e respectivas comissões internacionais de verificação e avaliação, até os atuais redimensionamentos da prisão e a produção de variantes por meio de penalizações a céu aberto.” (Passetti, 2013, p. 39).

provam que a tendência é o multiplicar-se das contradições que legitimam, sob o pretexto da segurança, o agigantamento da violência conservadora<sup>113</sup> sobre o poder instituinte, ao ponto dela erodir, por dentro, a ordem que deveria proteger. Neste ponto do trabalho nos interessa, na verdade, uma terceira figura da violência apresentada no ensaio; capaz, segundo Benjamin, de encerrar o nexos circular que une violência e direito – trata-se da *violência revolucionária*: um poder protagonizado pela tradição dos oprimidos que, escapando do monopólio da violência praticado pelo direito e pelo Estado dominantes, instaura com estes uma relação que não é nem de *instauração*, nem de *conservação*, mas de *destituição*.

Para o filósofo alemão, é a *greve geral proletária* quem melhor encarna tal figura de uma *violência pura*, isto é, que não serve de meio para o Direito; e é na diferenciação entre essa modalidade de greve e a *greve geral política* que Benjamin busca demonstrar “a permanência do poder para além do direito”, bem como o por quê desse poder soar “tão ameaçador para o Direito e tão temido por ele”:

“A greve geral política [...] demonstra como o Estado nada perderá da sua força, como o poder dos privilegiados passará para os privilegiados, como a massa dos produtores mudará de donos.” Contra essa greve geral política (cuja fórmula parece ser a da passada revolução alemã), a proletária tem como única tarefa a destruição do poder do Estado [...]. Enquanto a primeira forma da suspensão do trabalho é violenta, visto que só provoca uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não violenta, pois não acontece com a disposição de retomar o trabalho depois de algumas concessões secundárias ou mudanças nas condições de trabalho, mas sim com a decisão de apenas retomar o trabalho se ele for radicalmente transformado, se deixar de ser imposto pelo Estado [...]. Por isso a primeira forma de greve é instituinte do Direito, ao passo que a segunda é anarquista (Benjamin, 2016, p. 63, 73, 74 e 82).

Ao classificar o poder revolucionário como “não violento”, Benjamin não pretende restringi-lo ao pacifismo ou a qualquer código moral a priori, mas alertar seu leitor a respeito do “estigma da violência” que o Estado faz pesar contra as lutas proletárias, que passam a ser facilmente retratadas como atos de barbárie graças às “suas possíveis consequências catastróficas”. Como pretensa oposição civilizatória a tal modalidade de enfrentamento, desponta a greve tutelada pelo direito (“greves parciais”), enaltecida por seu respeito à ordem e aparente caráter não violento. Rejeitando a deformação ideológica realizada pelo estigma da violência, o filósofo alemão sugere um julgamento que não se baseie nos efeitos da ação revolucionária tomados isoladamente, mas

---

<sup>113</sup>“Porque o poder que tende a preservar o Direito é um poder ameaçador. Essa ameaça, porém, não deve ler-se no sentido de intimidação, como acontece com certos teóricos liberais desinformados. A intimidação no sentido exato do termo exigiria uma determinidade que contraria a essência da ameaça, que não é abrangida por nenhuma lei...” (Benjamin, 2016, p. 67).

que a compreenda a partir de uma perspectiva mais geral: o resultado desse modo de ler o poder proletário é a constatação de que este conspira para o fim da violência, independente da forma que vier a assumir; e, além disso, que as greves alinhadas ao Direito e à ordem não passam de “meras formas de chantagem” contra a classe trabalhadora e, como tal, partícipe daquela relação circular violenta e “desprezível” entre “o poder instituinte do Direito [...] e o poder que mantém o Direito, o poder administrado” (Benjamin, 2016, p. 82).

Segundo Agamben (2004, p.85 e 86), é em resposta a essa figura da “violência pura” enquanto antítese direta das múltiplas formas de violência que instituem e conservam o direito, que Schmitt apresenta, na *Teologia política*, uma espécie de poder-violência que não se limita a cumprir de modo regular essas duas funcionalidades reconhecidas por Benjamin, mas as realiza através da já referida lógica paradoxal da exceção, isto é, instituindo e conservando o direito através da sua própria suspensão. Trata-se, portanto, daquela *violência soberana* capaz de criar, através do *estado de exceção*, uma confusão temporária entre o *dentro* e o *fora* da lei, de modo a não haver um fora; o *fora* está desde sempre capturado pelo dentro. A estratégia é explícita: “neutralizar a violência pura e garantir a relação entre a anomia e o contexto jurídico”. Assim, a violência que, no ensaio de Benjamin, é capaz de tencionar a ordem jurídica por se situar fora da relação circular entre as violências que a fundamentam, é surpreendida por uma violência conservadora que também se encontraria fora daquela relação; eis os contornos básicos do *coup de force* schmittiano.

Uma das provas textuais da correspondência entre *violência pura* e *violência soberana* se encontraria na incapacidade de definir claramente e com antecedência os dois fenômenos, admoestada pelos dois autores. Em Schmitt, o que se pode saber com mais ou menos segurança é que o poder soberano se manifesta apenas nas situações de *extremus necessitati casus*: “Si la actuación no está sometida a control alguno ni dividida entre diferentes poderes que se limitan y equilibran recíprocamente, como ocurre en la práctica del Estado de derecho, al punto se vê quién es el soberano” (Schmitt, 2005, p. 25); já em Benjamin (2016, p.82), podemos ler: “Mas já não é igualmente possível, nem urgente, para os seres humanos se o poder puro o foi realmente num determinado momento. De fato, só o poder mítico” – isto é, a violência que põe e conserva a ordem – “e não o divino, poderá ser reconhecido, com alguma margem de certeza.” Revolução e contra-revolução, são, portanto, os dois paradigmas em disputa na “luta pela anomia”, o não-lugar cuja

conquista garantiria, na percepção dos inimigos político-teóricos, a vitória no tabuleiro de xadrez da história<sup>114</sup>.

Agamben nos demonstra que a rota de colisão entre Benjamin e Schmitt atinge seu ponto de ebulição a partir de dois movimentos teóricos realizados por aquele, mais precisamente nos escritos *Origem do drama trágico alemão* e *Sobre o conceito de história*. Na primeira obra o filósofo alemão se propõe a elaborar uma interpretação do drama barroco alemão (XVI) que o diferencie, enquanto “drama trágico” (*Trauerspiel*), da “tragédia” (*Tragödie*), ao passo que o aproxime da arte alegórica. Distinto da tragédia porque, enquanto esta possui como objeto a representação mítica, o drama trágico tem por conteúdo a vida histórica. Benjamin faz notar, inclusive, a relação semântica entre “drama trágico” e “acontecimento histórico”, corrente no século dezessete e representada pelo termo *Trauerspiel*, que servia para expressar ambos os significados.

Em resumo, o conflito que marcou em absoluto o contexto histórico da arte barroca foi aquele relativo à definição de soberania, protagonizado pelas doutrinas que defendiam a supremacia da autoridade papal frente aos poderes temporais, de um lado, e as teses que afirmavam a indivisibilidade da soberania encabeçada pelo monarca, de outro. Da contenda, esta última se saiu vitoriosa, ocupando a filosofia política da época e a literatura barroca, que, por sua vez, faz da representação dessa instância suprema um dos lugares-comuns do drama trágico:

Quem alguém no trono senta a seu lado, da coroa e da púrpura merece ser privado. Só pode haver um príncipe no reino e um Sol no mundo.  
O céu não admite mais que um Sol. Só um cabe no trono e no leito nupcial (Hallmann apud Benjamin, 2004, p. 60).

Ao mencionar a concepção barroca de soberania, Benjamin recorre à definição schmittiana presente na *Teologia Política*, alterando-a, entretanto, de maneira decisiva: “O barroco desenvolve-se a partir da discussão do estado de exceção, considerando que a mais importante função do príncipe é excluí-lo” (Benjamin, 2004, p. 58). Aqui, o poder soberano barroco não se ocupa em criar, através do estado de exceção, a lógica da exclusão-inclusiva no interior da máquina

---

<sup>114</sup>“O que está em jogo no debate entre Benjamin e Schmitt sobre o estado de exceção pode, agora, ser definido mais claramente. A discussão se dá numa mesma zona de anomia que, de um lado, deve ser mantida a todo custo em relação com o direito e, de outro, deve ser também implacavelmente libertada dessa relação. O que está em questão na zona de anomia é, pois, a relação entre violência e direito – em última análise, o estatuto da violência como código da ação humana [...] .[E]ssa luta pela anomia parece ser, para a política ocidental, tão decisiva quanto aquela *gigantomachia peri tes ousias*, aquela outra luta de gigantes acerca do ser, que define a metafísica ocidental.” (Agamben, 2004, p. 92).

de governo, mas o seu exato oposto: deve assegurar-se a todo o momento que a exceção esteja fora do ordenamento. Isso porque a decisão soberana que promulga a excepcionalidade é, em realidade, uma *indecisão*, isto é, a criação de uma zona de *indecidibilidade* entre direito e anomia, dentro e fora, proteção e assassínio, no interior da qual o soberano não consegue manifestar outra funcionalidade além da sua absoluta incapacidade de decidir:

A antítese entre poder soberano e a faculdade de exercê-lo deu ao drama barroco um caráter peculiar que, entretanto, apenas aparentemente é típico do gênero, e sua explicação não é possível senão com base na teoria da soberania. Trata-se da capacidade de decidir do tirano. O príncipe, que detém poder de decidir sobre o estrado de exceção, mostra, na primeira oportunidade, que a decisão para ele é quase impossível (Benjamin, 2004 p. 64).

A crítica benjaminiana reduz o onipotente edifício da soberania schmittiana a uma versão paródica na qual o próprio soberano, ao evocar a lógica da exceção, se mostra incapaz de agir a partir de critérios que se pretendam racionais e objetivos. Assim, no lugar de uma *decisão* capaz de conectar e desconectar soberanamente a anomia em contextos jurídicos – e que provaria, dentro da esquemática schmittiana, o caráter transcendente do soberano frente ao ordenamento –, Benjamin destaca a figura menos ilustre e impotente da *indecidibilidade* entre dentro e fora que marcaria o regime da exceção soberana. No entanto, menos ilustre não significa menos violento: a zona de indecidibilidade aberta pela exceção soberana permite justamente a exclusão-inclusiva; que um sujeito seja despido integralmente dos seus atributos políticos e jurídicos e, ao mesmo tempo, alocado no interior de uma sociabilidade. A cifra dessa relação não é outra senão a *vida nua* (*mera vida*), o corpo que de humanidade possui apenas a aparência e cujo assassínio garante a vitalidade do espaço político dos senhores.

Benjamin, ainda no escrito sobre o barroco alemão, admoesta: o paradigma lógico-histórico de uma soberania que faz da exceção seu dispositivo fundamental não é a *restauração*, como faz acreditar Schmitt, mas a *catástrofe* que coincide com uma mobilização do direito contra si mesmo; com um soberano que, apesar de retirar sua força da “arbitrariedade brusca de um vendaval dos afetos que pode mudar a qualquer momento”, tropeça na confusão entre direito e violência anômica e é arrastado por ela para uma escatologia “vazia de tudo que tem o menor sinal de um sopro de vida terrena” (Benjamin, 2004, p 58 e 64).

O conceito de *indecidibilidade* surge ainda em outra obra do filósofo alemão considerada por Agamben como decisiva no dossiê Benjamin-Schmitt, pois demonstra a aporia irresolúvel da teoria schmittiana em face da conjuntura política testemunhada por ambos os

pensadores: a ascensão do Reich nazista. Trata-se do texto *Sobre o conceito de história*, onde, na oitava tese, Benjamin traduz o essencial daquele obscuro período – a indecidibilidade entre tempo de exceção e tempo de normalidade. Assim, ao processo já descrito em *Origem do drama trágico alemão* - a instauração, por parte do soberano, de um indecidível entre as categorias cuja distinção norteia o ordenamento jurídico –, acrescenta-se aquele desencadeado concretamente pelas experiências fascistas das primeiras décadas do século XX, responsáveis pela criação de um paradigma de governo no qual aquele indecidível rompe os confins que o delimitavam temporal e espacialmente em relação ao ordenamento que deveria proteger, para se tornar, ele mesmo, expressão da normalidade.

A tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra. Temos de chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará (Benjamin, 2016, p. 13).

Em diversos momentos da sua produção Schmitt aposta em critérios capazes de regular a exceção, delimitando-a em relação à legalidade. Para o jurista era evidente que qualquer indeterminação entre essas duas instâncias – tempo/espaço da normalidade e tempo/espaço da exceção – provocaria um colapso autofágico do ordenamento, isto é, um estado de coisas onde a exceção, acionada pelo próprio direito, deglute os seus conteúdos reais e regurgita, em seu lugar, “uma violência sem nenhuma roupagem jurídica [...]. Uma guerra civil legal que permite a eliminação física...” (Agamben, 2004, p. 13 e 92). Nesse sentido, Schmitt buscou se validar – dentre outros artifícios – na já mencionada experiência jurídica inglesa, onde

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

No entanto, os dramáticos acontecimentos que vieram a se desenrolar durante os anos 30 e 40 afirmaram em uníssono as teses benjaminianas: os nazistas não só provaram que o *imperium* do estado de exceção é a absoluta e catastrófica *indecidibilidade* entre o dentro

(proteção/humanidade) e o fora (violência/não-humanidade)<sup>115</sup>, como também demonstraram ser possível que um aparato governamental funcione mediante um estado de exceção permanente. A catástrofe para a qual a Alemanha foi arrastada nos últimos anos de guerra prova, de forma incontestada, que nem mesmo o soberano está a salvo da violência produzida pela sua *indecidibilidade*, podendo ser ele mesmo arrastado para a condição de vida matável que impunha aos Outros – os destinos de Mussolini e Hitler são, a esse propósito, boas ilustrações.

Que Agamben tenha dado razão a Benjamin se verifica, entre outros momentos, na conclusão do escrito dedicado ao embate entre o filósofo alemão e Carl Schmitt. Aqui nos deparamos com Agamben (2004, p. 98) apontando, a partir das reflexões benjaminianas sobre os personagens de Kafka, para a possibilidade de um “novo uso” do direito, “não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica” e, como tal, incapaz de conduzir o vivente às malhas do *poder como violência*. A despeito do caráter *en passant* da observação sobre os horizontes pós-revolucionários traçados por Benjamin a partir da literatura kafkiana, podemos localizar uma influência decisiva do cruzamento entre esses dois autores na filosofia política de Agamben; se não para apontar alternativas concretas ao estado de coisas que se denuncia, pelo menos para compreender em profundidade os componentes da máquina catastrófica de governo que se firmou no Ocidente.

Neste sentido, destaca-se o quarto capítulo da primeira parte de “Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua I”, intitulado “Forma de lei” e dedicado à análise filosófica do romance “O processo” (1925). O interesse do filósofo repousa sobremaneira em como Kafka ilustra, a seu ver, as características essenciais da lógica da exceção, de tal modo que encontramos nas suas linhas a

---

<sup>115</sup>Talvez o episódio que melhor ilustre a *indecidibilidade* catastrófica da exceção seja a ampla difusão do conceito de “vida indigna de ser vivida” nas ciências europeias, assim como a sua frontal assimilação pelos teóricos e gestores nazistas. Segundo Agamben, a base das políticas de eutanásia criadas pelo nazismo era o argumento segundo o qual existem parcelas da população – doentes e feridos irrecuperáveis constituíam os alvos da argumentação – cuja existência tornou-se despropositada e, em vista disso e caso fosse da vontade da pessoa em questão ou da família, a sua morte deveria ser autorizada. A existência de tais políticas é a prova, para o italiano, de que a exceção soberana, quando convertida em regra, não reconhece limites fixos entre o Eu a ser protegido e o Outro a ser aniquilado, chegando a se lançar contra os seus. Pois o que poderia melhor explicar o assassinio de centenas de alemães portadores de doenças mentais, uma vez que eram pessoas incapazes de se reproduzir, ou seja, incapazes de comprometerem a saúde hereditária do Volk alemão? Além disso, Agamben (2010, p. 137) demonstra que o programa de eutanásia “representou um encargo organizativo não indiferente em um momento em que a máquina pública estava totalmente empenhada no esforço bélico.” Ou seja, as políticas eugenéticas estavam em desacordo tanto em relação às leis de Nuremberg, como à vitalidade da economia de guerra do regime; mas não o estavam em relação à sanha catastrófica que move a máquina oikonomica de governo e seu poder soberano.



“forma pura da lei, em que ela se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada [...]. Segundo o esquema da exceção soberana...” (Agamben, 2010, p. 55).

“O processo” narra os infortúnios do procurador bancário Joseph K., que numa certa manhã é interpelado por dois guardas a anunciarem o processo judicial que se iniciava contra ele. A princípio, o ilibado cidadão reluta em acreditar na veracidade do processo, fiando-se na possibilidade de um erro do tribunal facilmente solucionável pelo próprio direito<sup>116</sup>. Contudo, somos arrastados juntamente com o personagem para um verdadeiro labirinto jurídico, regido por uma ordem “tão mais disseminada enquanto carente de qualquer conteúdo”, e, por isso, inacessível a qualquer tentativa de racionalização e/ou regulamentação<sup>117</sup>. Decisivo, para a esquemática agambeniana, é o fato de Kafka não opor o direito positivo ao caráter intimamente excepcional do processo que subjuga Joseph K., representando a exceção como uma racionalidade instrumental própria ao jurídico, capaz de revestir o tribunal e seus agentes em uma aparência labiríntica e onipotente<sup>118</sup>. Em suma, o romance a caracteriza como a “forma pura da lei.”, estrutura esta representada em maior medida, segundo Agamben (2010, p. 55 e 58), na lenda – “Diante da lei” – contada por um sacerdote a K., nos capítulos finais da obra:

Diante da lei está um porteiro. Um homem do campo dirige-se a este porteiro e pede para entrar na lei. Mas o porteiro diz que agora não pode permitir-lhe a entrada. O homem do campo reflete e depois pergunta se então não pode entrar mais tarde. “É possível”, diz o porteiro, “mas agora não”. Uma vez que a porta da lei continua como sempre aberta, e o porteiro se põe de lado, o homem se inclina para olhar o interior através da porta. Quando nota isso, o porteiro ri e diz: “Se o atraí tanto, tente entrar apesar da minha proibição. Mas veja bem: eu sou poderoso. E sou apenas o último dos porteiros. De sala para sala, porém, existem porteiros cada um mais poderoso que o outro. Nem mesmo eu posso suportar a visão do terceiro”. O homem do campo não esperava tais dificuldades: a lei deve ser acessível a todos e a qualquer hora, pensa ele; agora, no entanto, ao examinar mais de perto o porteiro, com o seu casaco de pele, o grande nariz pontudo e a longa barba tártara, rala e preta, ele decide que é melhor aguardar até receber a permissão de entrada. O porteiro lhe dá um banquinho e deixa-o sentar-se ao lado da porta. Ali fica sentado dias e anos. Ele faz muitas tentativas para ser admitido, e cansa o porteiro com os seus pedidos.

<sup>116</sup>“K. ainda vivia num Estado de Direito, reinava paz em toda parte, todas as leis estavam em vigor, quem ousava cair de assalto sobre ele em sua casa?” (Kafka, 2005, p. 10).

<sup>117</sup>A total incompreensibilidade do processo é lugar comum tanto entre as personagens do cotidiano de K., como expressa a senhora Grubach, sua senhoria – “De fato o senhor está detido, mas não como um ladrão é detido. Quando se é detido como um ladrão, então é ruim, mas este tipo de detenção... A mim me parece algo de sábio, desculpe-me se estou dizendo uma tolice, a impressão que eu tenho é de algo sábio, que não entendo, mas que também não é preciso entender” (ibidem, p. 24) –, como entre os próprios funcionários do tribunal: “A hierarquia e os escalões do tribunal são infinitos e, mesmo para o iniciado, insondáveis [...]; a causa judicial surge no seu campo de visão sem que saibam de onde vem e prossegue sem que eles fiquem sabendo para onde.” – ibidem, p. 120).

<sup>118</sup>Longe de debilitar o tribunal, a permanente excepcionalidade que lhe move torna-o extremamente eficaz, ao ponto de impossibilitar qualquer chance de defesa do acusado – o tribunal sempre vence: “Contra este tribunal não é possível se defender, é preciso fazer uma confissão [...]. A defesa, na verdade, não é realmente admitida pela lei, apenas tolerada, e há controvérsia até mesmo em torno da pertinência de deduzir essa tolerância a partir das respectivas passagens da lei.” (ibidem, p. 111-117).

Muitas vezes o porteiro submete o homem a pequenos interrogatórios, pergunta-lhe a respeito da sua terra e de muitas outras coisas, mas são perguntas indiferentes, como as que costumam fazer os grandes senhores, e no final repete-lhe sempre que ainda não pode deixá-lo entrar [...]. Antes de morrer, todas as experiências daquele tempo convergem na sua cabeça para uma pergunta que até então não havia feito ao porteiro. Faz-lhe um aceno para que se aproxime, pois não pode endireitar o corpo enrijecido [...]. “O que é que você ainda quer saber?” pergunta o porteiro. “Você é insaciável”. “Todos aspiram à lei”, diz o homem. “Como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu pra entrar?” O porteiro percebe que o homem já está no fim, e para ainda alcançar sua audição em declínio, ele berra: “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a” (Kafka, 2005, p. 214-215).

A lógica da exceção que impede o acesso aos conteúdos da lei, e que aqui se enuncia de forma exemplar, não repousa na implacável recusa imposta ao camponês pelo porteiro, mas na *abertura* da porta da lei, que permite entrever o seu interior sem nunca autorizar o ingresso efetivo – embora esteja aberta, é a própria abertura a representar o estágio do direito em que ele não prescreve mais nada; onde a lei “vigora, mas não significa.” (Agamben, 2010, p. 57). É diante do *aberto*, e não tanto do guardião, portanto, que o camponês se prostra ao ponto de ser eliminado da existência; momento em que a porta da lei pôde finalmente ser fechada, sugerindo que a sua abertura conspirou necessariamente para o *abandono* do camponês, para a sua redução à *vida matável*. Esse é também o desfecho de Joseph K., que quanto mais se esforça em se desvencilhar da culpa incognoscível<sup>119</sup> que deu início ao processo, mais se vê envolto em seus insondáveis tentáculos que só cessam suas investidas quando o bancário se resigna diante da culpa, aceitando-a como sua.

Autores como Jacques Derrida e Massimo Cacciari são apontados por Agamben como referências no campo desta interpretação específica da lenda kafkiana: “*La Loi* – escreve Derrida – *se garde sans se garder, gardée par un gardien qui ne garde rien* [...] e Cacciari sublinha ainda com mais decisão que o poder da Lei está na impossibilidade de entrar no já aberto.” (Agamben, 2010, p. 55 e 58). Contudo, é Benjamin que proporciona ao filósofo italiano o arremate final da lenda, mediante a compreensão daquilo que está verdadeiramente em questão no estágio onde a lei vigora, mas sem significado concreto algum, pois fora submetida à lógica da exceção: a *mera vida*. Assim, Agamben pôde concluir que “uma lei que perdeu seu conteúdo cessa de existir como tal e se confunde com a vida [...]. O estado de exceção transmutado em regra assinala o seu tornar-se indiscernível da vida que devia regular”.

---

<sup>119</sup>“Nossas autoridades, até onde as conheço, e só conheço seus níveis mais baixos, não buscam a culpa na população, mas, conforme consta na lei, são atraídas pela culpa e precisam nos enviar – a nós, guardas. Esta é a lei. Onde aí haveria erro?” (Kafka, op. cit., p. 12).

Assim, ao se valer da permanente excepcionalidade o soberano revoga as formas de vida jurídico-sociais e, por conseguinte, os direitos nelas atrelados para se relacionar, sem intermédios, com a vida em toda a sua *nudez* biológica. É esta a condição imposta a Joseph K, que tem a sua vida tão profundamente atrelada ao corpo do processo<sup>120</sup> que este não pôde ser levado a cabo sem a interrupção daquela, ou seja, sem o assassínio de K – a sistemática do carrasco e da vítima constitui o único horizonte observável em um universo regido pela exceção. Aqui, o paralelo se faz inevitável: do mesmo modo que, no processo kafkiano, “o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as consequências mais extremas”, nos campos nazistas um simples esbarrar com um guarda da SS poderia acarretar uma sessão mortal de espancamento.<sup>121</sup>

### **3.2 A captura da *vida nua* “entre os muros de um inferno indecifrável”: Auschwitz e a apoteose da *oikonomia* governamental terrena**

Na conclusão do primeiro capítulo desta tese, buscamos demonstrar como a extensa genealogia teológica da economia e do governo traçada por Agamben culmina, necessariamente, em um diagnóstico catastrófico da modernidade política: assim como a máquina de governo divino do mundo, a sua versão secularizada se revelou uma razão governamental que promoveu

---

<sup>120</sup>Tal relação de contigüidade entre o corpo de Joseph K., e o corpo do processo – vida privada e esfera pública – se verifica, por exemplo, nas imprevistas metamorfoses entre os ambientes domésticos e as salas dos tribunais: “Quando estava completamente vestido, teve de passar pela sala vazia, bem diante de Willem, para o quarto seguinte, cujas portas já estavam abertas de par em par. Esse quarto, como K. sabia muito bem, era habitado desde havia pouco tempo pela senhora Burstner, uma datilógrafa que costumava ir trabalhar muito cedo, voltava tarde para casa, e com a qual K. não havia trocado muito mais do que cumprimentos. Agora a mesinha de cabeceira tinha sido removida da cama para o meio do quarto como mesa de audiência, e o inspetor estava sentado atrás dela.” (Kafka, 2005, p. 15 e 16).

<sup>121</sup>“Esse ser imbecilizado e sem vontade, arrastando seus tamancos de madeira pelo chão, acabou caindo precisamente nos braços daquele das SS, que lhe deu um grito e lhe desferiu uma bordoadada na cabeça [...]. [Q]uando recebeu um segundo e um terceiro golpe por ter-se esquecido de tirar o gorro, começou a borrar-se porque estava com disenteria [...]. depois que o infeliz já estava caído sobre seus próprios excrementos, continuou a batê-lo na cabeça e no tórax.” (Ryn e Kodzinski, 1987, p. 128, *apud* Agamben, 2008, p. 50).

infindáveis ideologias auto-aclamatórias<sup>122</sup> na mesma proporção em que disseminou condições infernais de existência sobre os povos que foram submetidos à condição de *vida nua*.

Vimos também que o nó górdio entre as versões divina e secularizada do governo do mundo é a *oikonomia*, que, ao ser traduzida em doutrina política pelos teólogos da providência, permitiu à modernidade o desenvolvimento de uma série de dispositivos *oikonomicos* de captura e exclusão da *vida matável*, dentre os quais se destaca o *estado de exceção*: expressão moderna e institucional da lógica da exceção que se encontra nas bases da política ocidental, e que serviu e serve aos senhores na tarefa de instituir as fronteiras entre o humano e o inumano; entre a vida digna e a “vida que não merece viver”. Eis o legado da *oikonomia* governamental seriamente encarado pelo fascismo europeu dos noventa:

O que não havia constituído até então um problema político (as perguntas: “o que é francês? O que é alemão?”), mas apenas um tema entre os outros discutidos nas antropologias filosóficas, começa agora a tornar-se uma questão política essencial, submetida, como tal, a um constante trabalho de redefinição, até que, com o nacional-socialismo, a resposta à pergunta “quem e o que é alemão” (e, portanto, também: “quem e o que não o é”) coincide imediatamente com a função política suprema. Fascismo e nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isto possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações dos direitos (Agamben, 2010, p. 126 e 127).

É chegada à hora de nos ocuparmos com mais acuidade desse evento que constitui verdadeiro lastro histórico para as teses político-filosóficas de Agamben. Para tanto, não podemos perder de vista o encadeamento conceitual entre *oikonomia*, *biopolítica* e *exceção*, para o qual o presente trabalho insistentemente chama à atenção. De acordo com esse encadeamento, foi a herança teológica de uma *oikonomia governamental* que possibilitou, em grande medida, o advento da *biopolítica*: dispositivo de governo inscrito nos marcos da governabilidade liberal, onde assume a função estratégica de “redefinir continuamente, na vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora.” (Agamben, 2010, p. 127); isto é, determinar os segmentos populares cuja *exclusão* funda a *inclusão* dos senhores no gênero humano e em tudo a ele relativo (política, arte, ciência etc.). Portanto, temos na modernidade a assunção – por intermédio da teologia *oikonômica* – de uma estrutura de poder que tem seu movimento arquetípico na extensão da *oikonomia* para a cidade. Movimento que, neste sentido, não fez “mais do que alargar-se na história do Ocidente”, ao ponto da vida nua não estar “mais confinada a um lugar particular ou em

---

<sup>122</sup>No terceiro capítulo desta tese, desenvolverei uma análise sobre uma das principais ideologias auto-aclamatórias criadas por essa estrutura de poder, a saber, o *eurocentrismo*.

uma categoria definida” – como ocorria nas experiências pré-modernas –, “mas habita o corpo biológico de cada ser vivente.”

Eis a tônica da catástrofe que começou a assolar o velho continente ainda na segunda metade do século XIX, período em que a Europa, em meio a uma escalada de agressões interimperialistas e efervescência dos movimentos populares<sup>123</sup>, viu-se na condição de laboratório de criação e aperfeiçoamento de dispositivos de exceção. Pois como vimos nos parágrafos anteriores, a tendência lógico-histórica da exceção é que ela se converta em regra de tal modo que se torne impossível restringi-la a certos corpos e a certos lugares. Assim, passados 3 séculos de sujeição oikonomica imposta pelas potências européias aos países da periferia do mundo e às suas populações, os senhores arrastaram a catástrofe da exceção para o coração da própria Europa, de modo que “nem mesmo uma potência colonialista e imperialista podia considerar-se totalmente segura. De fato, depois da vitória ‘de tipo napoleônico’ obtida por Hitler, a França se tornava uma colônia ou semicolônia do Terceiro reich.” (Losurdo, 2018, p. 54 e 178).

No terceiro e último capítulo deste escrito, faremos da urgência do fenômeno colonial o mote de uma crítica filosófica ao pensamento de Agamben. Nessa ocasião nos deteremos com maior precisão sobre algumas das principais razões que atestam o caráter prototípico – e ao mesmo tempo nuclear – do empreendimento colonial-escravista para a máquina governamental moderna, bem como sobre as graves implicações que comprometem o alcance de toda e qualquer teoria política que ignore tais razões. Por ora, tratemos das teses agambenianas sobre a Shoá a partir de um movimento que se inicia com a compreensão da sua gênese moderna e européia, atinge o paroxismo na investigação da estrutura do *campo* e é, por fim, *abandonado* em face da compreensão de que *Auschwitz* sobreviveu à *Auschwitz*, seja em Guantánamo e diversos outros *black sites*, seja nas “*zones d’attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades.” (Agamben, 2010, p. 171).

---

<sup>123</sup>“A guerra franco-prussiana e a insurreição da Comuna coincidiram com uma generalização sem precedentes do estado de exceção, que foi proclamado em quarenta departamentos e, em alguns deles, vigorou até 1876.” (Agamben, 2004, p. 25).

### 3.2.1 Das declarações dos direitos humanos à fabricação dos humanos sem direitos: breve excursão sobre a gênese biopolítica da modernidade

Já nas primeiras linhas deste capítulo fora destacado o papel fundamental das declarações dos direitos humanos enquanto operadores biopolíticos no contexto da modernidade. Seguindo de perto as trilhas investigativas abertas, sobretudo, por Arendt<sup>124</sup> e Foucault<sup>125</sup>, Agamben empreende o esforço de demonstrar o íntimo paradoxo oikonômico sobre o qual aqueles institutos se baseiam, qual seja: ao mesmo tempo em que celebraram a figura da cidadania, o fizeram sobre uma base meramente biológica representada pelo nascimento, isto é, pela impolítica<sup>126</sup> vida natural que, nas experiências políticas pré-modernas, configuravam unicamente relações de sujeição e vassalagem<sup>127</sup>. Ou seja, é precisamente o vínculo entre “princípio de natividade” e “princípio de soberania”, entre o simples nascimento e o conjunto de liberdades e direitos individuais, a operação fundamental e salvífica<sup>128</sup> do Estado-nação moderno; como também o seu traço *fictício* e catastrófico na medida em que o ser humano em sua existência *desnudada* constitui “o fundamento imediatamente dissipante (e que, aliás, não deve nunca vir à luz como tal), do cidadão.” (Agamben, 2010, p. 125).

Assim, o que se acreditou ser uma operação que daria fim às opressões no interior dos estados nacionais europeus porque garantiria a inscrição substancial da vida no direito – de modo que o “*nascimento* torne-se imediatamente *nação*” –, revelou ser, em verdade, uma entrega incauta da *zoé* ao novo biopoder da governabilidade moderna. Segundo o argumento agambeniano, foram as grandes crises que erodiram o sistema geopolítico europeu já a partir do século XIX que

<sup>124</sup>“Hannah Arendt intitulou o quinto capítulo do seu livro sobre o imperialismo, dedicado ao problema dos refugiados, ‘O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem’. Esta singular formulação, que liga os destinos dos direitos do homem àqueles do Estado-nação, parece implicar a ideia de uma íntima e necessária conexão, que a autora deixa, porém, injulgada.” (Agamben, 2010, p. 123).

<sup>125</sup>“Segundo Foucault, o ‘limiar de modernidade biológica’ de uma sociedade situa-se no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente tornam-se a aposta que está em jogo nas suas estratégias políticas. A partir de 1977, os cursos no *Collège de France* começam a focalizar a passagem do ‘Estado territorial’ ao ‘Estado de população’ e o conseqüente aumento vertiginoso da importância da vida biológica e saúde da nação como problema do poder soberano, que se transforma então progressivamente em ‘governo dos homens’.” (Idem, p. 11).

<sup>126</sup>Lembremos que no contexto desta discussão a condição de “impolítico” não consiste numa ausência de relação com o político, mas em uma relação mediada pela exceção, onde o impolítico é banido do político para, a partir da posição de banido, possibilitar a vida política.

<sup>127</sup>“No antigo regime, onde o nascimento dava lugar somente ao *sujet*, ao súdito” (Idem, p. 125).

<sup>128</sup>É amplamente conhecido o argumento corrente nas tradições revolucionárias burguesas, segundo o qual todas as antigas contradições que caracterizavam o antigo regime seriam devidamente superadas através do reconhecimento formal das liberdades e direitos do ser humano enquanto tal, e não apenas de grupos específicos – a dicotomia entre *senhor* e *servo* se dissolveria, portanto, na figura universal do *citoyen*.

provaram o caráter *ficcional* desta inscrição, isto é, que ela se baseia unicamente na vontade soberana e arbitrária do poder oikonômico em decidir quais corpos poderão permanecer na condição de cidadão, e quais deverão, para a saúde e proteção daqueles, permanecer isolados na simples vida vegetativa: biopolítica para uns, tanatopolítica para os outros; mas, “no fim” e para todos os “povos que tinham que habitar nelas”, as nações demonstraram ser “apenas armadilhas mortais”, em relação as quais se pode ou não cair, mas o risco é sempre insuprimível.

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 [...]. É como se toda a valorização e toda “politização” da vida implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, é então somente “vida sacra” e, como tal, pode ser impunemente eliminada (Agamben, 2010, p. 119 e 135).

Partindo, em grande medida, das reflexões arendtianas sobre o fenômeno dos refugiados<sup>129</sup>, Agamben busca reconhecer na explosão de “refugos da terra” e apátridas em geral um importante paradigma a denunciar a ficcionalidade da declaração dos direitos (bio)políticos. Isso porque mais precisamente a partir da Primeira Guerra Mundial, a Europa passou a se deparar com a massificação<sup>130</sup> cada vez mais acelerada de pessoas que, seja porque os Estados que as representavam foram diluídos pelos tratados de paz do pós-guerra, ou pelo fato da permanência em suas nações originárias ter coincido com a impossibilidade de viver, perderam o estatuto da cidadania e os direitos a ele vinculados; restando, portanto, na simples condição de humanos.

Contudo, os refugiados que deveriam ser amparados pelos organismos jurídicos pela simples razão de serem humanos foram, em verdade, capturados nos campos de internamento espalhados pela Europa para a contenção do fluxo vertiginoso de apátridas<sup>131</sup>. A proximidade entre estes campos e aqueles que irromperam poucos anos depois pelas mãos da Alemanha nazista não

<sup>129</sup>Mais precisamente dos escritos “*O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*” – quinto capítulo da parte II de *Origens do totalitarismo* – e “*Nós, os refugiados*”, artigo publicado em 1943 na revista hebraica de língua inglesa *The Menorah Journal*.

<sup>130</sup>“Junto com o transbordar, no cenário europeu, de refugiados e apátridas (em um breve período de tempo deslocam-se de seu país de origem 1.500.000 russos brancos, 700.000 armênios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de gregos e centenas de milhares de alemães, húngaros e romenos), o fenômeno mais significativo, nesta perspectiva, é a contemporânea introdução, na ordem jurídica de muitos Estados europeus, de normas que permitem a desnaturalização e a desnacionalização em massa dos próprios cidadãos.” (Agamben, 2010, p. 128).

<sup>131</sup>A distinção prática entre refugiado e apátrida não é tão clara pelo fato do contínuo espraiamento de uma figura na outra: muitos refugiados que não são tecnicamente apátridas preferem se tornar um, seja pela impossibilidade de voltar ao país de origem, por terem sido objetos da desnacionalização enquanto arma de perseguição política ou porque são rejeitados pelos países que escolheram como refúgio. Em razão desta dificuldade em delimitar precisamente os dois termos, usaremos ambos como referentes de um mesmo fenômeno.

é apenas temporal, mas, sobretudo, estrutural: ambos representaram a mesma tentativa, por parte do poder, de criar uma localização visível e permanente para a captura e governo da vida nua, de modo que “a sucessão campos de internamento – campos de concentração – campos de extermínio representa uma filiação perfeitamente real.” (Agamben, 2015, p. 29). Uma das pistas destacadas por Agamben sobre essa relação genética diz respeito ao processo de desnacionalização dos judeus e ciganos assassinados na esteira da “solução final”, medida que figurava entre as raras decisões tornadas fixas pela Gestapo, que, por sua vez, parecia observar o princípio segundo o qual o pré-requisito do extermínio consistia no rebaixamento desses cidadãos à condição de refugiados.

É necessário desembaraçar resolutamente o conceito do refugiado (e a figura da vida que ele representa) daquele dos direitos do homem, e levar a sério a tese de Arendt, que ligava os destinos dos direitos àqueles do Estado-nação moderno, de modo que o declínio e a crise deste implicam necessariamente o tornar-se obsoleto daqueles. O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexos nascimento-nação àquele homem-cidadão... (Agamben, 2010, p. 130).

Com efeito, o refugiado assume aqui uma condição paradigmática parecida com a que assumiu em Arendt (2013, p.20), isto é, a condição de “vanguarda dos povos” que foram *banidos* por uma estrutura de poder fundada na promessa de proteção comum dos seres humanos. Para Agamben, a correta compreensão deste paradigma não pode prescindir do entendimento sobre o moderno *estado de exceção*, apontado pelo filósofo como uma das principais pontas de lança da máquina governamental oikonomica e do seu projeto de produção e administração de *vidas nuas*. É no escrito “*Estado de exceção*”, primeiro estudo sistemático deste instituto a despontar na série *Homo sacer*, que encontraremos as principais teses agambenianas sobre a sua estrutura e o seu desenvolvimento histórico no interior das democracias européias. Ao fim da exposição de tais teses nas linhas que se seguirão, esperamos poder responder por que “o campo é a estrutura na qual o estado de exceção é realizado de modo estável” (Agamben, 2015a, p. 43).

Talvez seja lícito afirmar que a tese nuclear desta obra – em relação a qual as demais seriam epígonos, por assim dizer – é anunciada sob o título do seu primeiro capítulo: “O estado de exceção como paradigma de governo”. Claramente inspirado na já referida oitava tese de “Sobre o conceito de história”, de Benjamin, Agamben se esforça em demonstrar que o desenvolvimento histórico-estrutural do estado de exceção moderno, desde o seu surgimento constitucional em meados do fim do século XVIII, até a experiência contemporânea, coincidiu, momento a momento, com a sua progressiva emancipação das situações limites que legitimavam a sua promulgação, ao



ponto de deixar de ser um dispositivo excepcional para se converter em paradigma permanente de governo. Longe de enxergar esse processo como um desvio acidental da plataforma jurídico-política dos Estados modernos – crença que sustentaria a esperança de um retorno ao Estado de direito<sup>132</sup> e ao seu funcionamento regular –, o filósofo italiano afirma que o estado de exceção, enquanto institucionalização da arcaica lógica da *exceptio*, cumpre a função estratégica de produzir os *corpos* que, mediante a suspensão do direito, são reduzidos à condição de massa biológica e cujo *uso* alimenta a fornalha da máquina governamental oikonomica.

Assim, criado oficialmente na esteira das revoluções burguesas sob a justificativa de resguardar a nascente ordem (bio)política de casos excepcionais que pudessem se generalizar e, por conseguinte, levar o estado de direito ao colapso, o estado de exceção se alastra rapidamente por todos os países de centro do capitalismo por atender a necessidade mais premente de uma ordem *oikonomica*, que é a de demarcar os espaços políticos do *dentro* e do *fora* e, além disso, instituir entre eles uma relação paradoxal de tal modo que não se possa falar que o *banido* esteja simplesmente excluído dos espaços de inclusão, mas excluído-incluído. E de que modo a suspensão do direito, prevista por todas as constituições modernas, pode vir a produzir tal organismo que é politizado pela despolitização? Aplicando o direito através da sua própria *desaplicação*, isto é, suspendendo a legalidade para os segmentos sociais que não são apenas ignorados pelo ordenamento que os expulsou, mas instrumentalizados por ele.

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.* O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora* (ex-capere) e não simplesmente excluída. É a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão (Agamben, 2010, p. 24 e 35).

Enquanto componente estrutural da ordem oikonomica, portanto, o estado de exceção opera articulando um contexto político-jurídico – espaço dos *incluídos* – a uma dimensão *anômica* e metajurídica reservada para os *excluídos*; cabe à exceção promover a interface entre esses dois polos mediante a seguinte “ficção essencial”: a de que é possível regular a excepcionalidade por

---

<sup>132</sup>“Não se trata, naturalmente, de remeter o estado de exceção a seus limites temporal e espacialmente definidos para reafirmar o primado de uma norma e de direitos [...]. O retorno do estado de exceção efetivo em que vivemos ao estado de direito não é possível, pois o que está em questão agora são os próprios conceitos de ‘estado’ e de ‘direito’.” (Agamben, 2004, p. 131).

meio de uma legislação especial<sup>133</sup> que, por sua vez, provaria a subsistência soberana do direito até mesmo em contextos de adversidade anômica. Porém, o estado de exceção que ocupa o centro da máquina governamental é “essencialmente um espaço vazio, onde uma ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida.”; há apenas o debruçar da violência soberana, sem mediações, contra a vida dos banidos.

Tal ficcionalidade pôde se manter incólume até o ponto em que as instâncias bipolares da máquina eram passíveis de delimitação espacial e temporal pelo estado de exceção, mas, na medida em que este passou a se converter em prática permanente de governo, aquelas instâncias entraram em uma relação irreversível de indeterminação e autofagia que converteu “o sistema jurídico-político em uma máquina letal.” (Agamben, 2004, p. 131). Em “*Breve história do estado de exceção*”, seção da obra dedicada ao exame da história do instituto em alguns dos principais países europeus – e, em menor medida, nos Estados Unidos –, Agamben demonstra ter sido esse o gargalo que sufocou a Europa em um ritmo acelerado a partir da Primeira Guerra Mundial, período que coincidiu, “na maior parte dos países beligerantes, com um estado de exceção permanente” (Agamben, 2004, p.25). Aqui nos deteremos à situação da Alemanha no entre guerras, destacada pelo filósofo devido à tutela essencial exercida pela exceção sobre o processo de conversão da máquina oikonômico-biopolítica-liberal, em sua versão oikonômico-tanatopolítica-fascista.

Tal tutela nos remete diretamente ao artigo 48 da Constituição de Weimar, “tão estreitamente entrelaçado com a história da Alemanha de entre as duas guerras, que não é possível compreender a ascensão de Hitler ao poder sem uma análise preliminar dos usos e abusos desse artigo nos anos que vão de 1919 a 1933.” (Agamben, 2004, p. 28). Seguindo o receituário adotado por praticamente todos os Estados europeus na tentativa de conter a desordem que sucedeu os conflitos interimperialistas de 1914<sup>134</sup>, a Assembléia Nacional<sup>135</sup> alemã decidiu inserir no texto constitucional da recém nascida República de Weimar um dispositivo que reconhecia, no presidente do Reich, plenos poderes para convocar as forças armadas e suspender os direitos

---

<sup>133</sup>“A legislação sobre a exceção tenta evitar que a exceção vire regra, enquadrando as circunstâncias de crise para propiciar um retorno o mais breve e menos traumático possível à normalidade” (Bercovici, 2014, p. 742).

<sup>134</sup>Falamos aqui de países como França, Suíça, Itália e Inglaterra. (Agamben, 2004, p. 24- 38).

<sup>135</sup>Vale ressaltar o papel de destaque do jurista liberal Hugo Preuss na confecção e implementação do artigo 48 na constituição de Weimar, o que reforça o ponto para o qual Agamben chama nossa atenção repetidas vezes, a saber: a de que o estado de exceção moderno é próprio da tradição democrática-liberal, e não uma reminiscência da soberania medieval.

fundamentais sempre que julgasse a segurança pública ameaçada<sup>136</sup>. A lei que se encarregaria de instituir os critérios de regulação desse poder nunca fôra sancionada, de modo que o recurso ao artigo 48 se generalizou a tal ponto que é possível caracterizar a breve República de Weimar como um regime de “ditadura presidencial”, no qual o Parlamento se limitou “ao papel de espectador de um governo que, então, dependia só do presidente do Reich.” (Agamben, 2010, p. 29).

O desfecho da relação entre o artigo 48 e a República de Weimar não se deu nos termos previstos pelos juristas que defenderam a implementação daquele dispositivo de exceção, incluindo-se aqui Carl Schmitt, de quem Agamben nos lembra a defesa do governo Paul Von Hindenburg: último presidente da então enfraquecida social democracia alemã, descrito por Schmitt como “guardião da constituição” por ter dissolvido o Reichstag via exceção e por necessidade, garantindo desse modo a proteção da ordem constitucional; contudo, a espera por uma “democracia protegida” malogrou, dando lugar a um regime totalitário de doze anos. A lição extraída deste contexto pela filosofia política agambeniana é inequívoca – a consolidação da experiência nazista não ocorreu graças a uma ruptura com o *establishment* liberal, mas pela razão inversa: somente porque se encarregou de conduzir, ao paroxismo, a lógica da exceção de produzir vidas matáveis, o terceiro Reich pôde contar com tanto prestígio não só na Alemanha, mas na maioria dos países de natureza oikonomica-liberal.

Basta que lembremos aqui de alguns fatos históricos que, embora não explorados por Agamben, reforçam facilmente sua tese, quais sejam: a relação fartamente documentada entre diversos setores da economia privada alemã e o regime nazista, sobretudo no contexto de construção dos guetos e dos *Lager*, da onde esperavam obter “lucro da mão de obra quase gratuita fornecida pelos campos.” (Levi, 2016, p. 11); ou a aproximação afetuosa entre o Império britânico e o alto escalão nazista, passível de ser verificada tanto no âmbito das relações pessoais – mais precisamente a partir do íntimo contato entre Eduardo VIII (ou duque de Windsor) e Hitler<sup>137</sup> -, como na urgência em que a ideologia racial e a escravização-extermínio dos ditos inferiores se apresentavam para os dois países. Sobre este último paralelo entre o nazismo e a afamada tradição

<sup>136</sup>“O art. 48 da constituição de Weimar proclamava, de fato: ‘O president do Reich pode, caso a segurança pública e a ordem sejam gravemente perturbadas ou ameaçadas, tomar as decisões necessárias para o restabelecimento da segurança pública, se necessário com o auxílio das forças armadas. Com este fim pode provisoriamente suspender os direitos fundamentais contidos nos artigos 114, 115, 117...’” (Agamben, 2010, p. 163).

<sup>137</sup>RUBIO, Lucas. *Os esquecidos carinhos entre a família real britânica e os nazistas*. Tradução, 2022. Disponível em: <https://traduagindo.com/2022/09/08/os-esquecidos-carinhos-entre-a-familia-real-britanica-e-os-nazistas/>. Acesso em: 05, nov e 2022.

liberal britânica, vale destacar as posições do diplomata e administrador colonial do Egito entre os anos de 1883 e 1907, lorde Cromer: afeito a ideia de distinguir, entre os povos da Europa, aqueles que seriam mais europeus – entre os quais figuravam os ingleses e alemães, exatamente nessa ordem –, daqueles que seriam menos, dada a proximidade com os árabes e os negros – o que seria o caso dos franceses; nesta mesma hierarquia, os “russos semi-asiáticos” eram totalmente alijados da europeidade. Poucas décadas depois, observa Samir Amin (2021, p. 103), “Hitler não fará mais do que inverter a ordem das precedências entre ingleses e alemães para conservar o resto do discurso.”.

Essas razões nos levam a endossar a tese agambeniana, segundo a qual o nazismo e o seu *universo concentracionário* despontaram como a tentativa catastrófica – “uma noite de S. Bartolomeu que durou 12 anos” – de garantir a inscrição de determinados corpos na condição de cidadania, em um contexto no qual as sucessivas crises impediam o funcionamento regular do simples nascimento enquanto critério de pertencimento ou não-pertencimento ao espaço público<sup>138</sup>. Coube às medidas excepcionais, em relação às quais os *campos de concentração* foram *materializações*, dar continuidade à tarefa biopolítica de identificar aquela dupla conceitual que é imprescindível para a oikonomia moderna – *bios e zoé*. Aqui falamos não só do artigo 48 da Constituição de Weimar, que, por sua vez, configurou a ante-sala do *inferno concentracionário*; falamos também do *Verordnung zum Schutz Von Volk und Staat*<sup>139</sup> (1933), decreto promulgado pelos nazistas com o fito de suspender permanentemente todos os direitos relativos às liberdades individuais – “uma praxe consolidada pelos governos precedentes.” (Agamben, 2010, p. 164).

Daqui é possível depreender uma das orientações mais decisivas da pesquisa desenvolvida por Agamben sobre os *Lager*, a saber: o olhar do filósofo não se volta tanto para a dimensão factual dos campos – “o problema das circunstâncias históricas (materiais, técnicas, burocráticas, jurídicas...) nas quais ocorreu o extermínio dos judeus foi suficientemente esclarecido.” (AGAMBEN, 2008, p. 19) –, quanto para a sua “estrutura jurídico-política”, que não

<sup>138</sup>“O nascimento do campo em nosso tempo surge então no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação [...]. [A] ruptura do velho nómos não se produz nos dois aspectos que o constituíam segundo Schmitt (a localização, *Ortung*, e o ordenamento, *Ordnung*), mas no ponto que marca a inscrição da vida nua (o nascimento que, assim, torna-se nação) em seu interior. Algo não pode mais funcionar nos mecanismos tradicionais que regulavam esta inscrição, e o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema funcionar sem transformer-se em uma máquina letal.” (Agamben, 2010, p. 170).

<sup>139</sup>Em tradução livre, “Portaria para a proteção do povo e do Estado”.

é outra senão um estado de exceção convertido em regra e dotado de uma localização espacialmente estável. Assim, existe um encadeamento lógico-estrutural entre a promulgação do artigo 48 pela República de Weimar, a sua generalização pelas mãos dos governos social-democratas e a eclosão do Reich nazista com seus decretos de exceção e proteção da saúde do povo alemão.

Este nexos constitutivo entre estado de exceção e campo de concentração dificilmente poderia ser superestimado, em uma correta compreensão da natureza do campo [...]. O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a torna-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. 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 à SS, e 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, 2010, p. 165).

Na condição de extensão material da lógica da exceção, o campo refletiu toda a sua constituição paradoxal, sobretudo no que diz respeito ao seu *locus* específico em relação ao ordenamento: “um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é [...] *capturado fora*.” (Agamben, 2010, p. 165, 166 e 168). Ou seja, mesmo que profundamente alheio a qualquer regulamentação jurídica, eram dos campos que o poder soberano esperava extrair o necessário para a vitalidade de seu ordenamento oikonômico, seja isolando o corpo patologizado do hebreu em relação à saúde do corpo alemão; seja alimentando a indústria nacional e internacional com farta mão de obra escrava. De todo modo, assim como o “corpo biopolítico” inaugurado e protegido pelo Reich nazista existiu em “dúplice aspecto” – “corpo hebreu e corpo alemão, vida indigna de ser vivida e vida plena” –, os campos existiram em função do ordenamento social alemão e vice-versa.

Como observado há pouco, Agamben não reserva muitos espaços em suas obras para comentários sobre a dimensão histórico-material dos campos; quando o faz, é a partir de uma perspectiva histórico-filosófica, isto é, buscando acentuar a relação entre estes episódios que compunham a rotina de exceção dos campos, e a estrutura de poder oikonomica que a série *homo sacer* busca definir e denunciar. Por essa razão, logo após descrever brevemente os experimentos nazistas em cobaias humanas, o filósofo italiano apresenta o argumento que realmente nos interessa no contexto desta discussão:

A leitura dos testemunhos das VP sobreviventes e dos próprios acusados e, em alguns casos, dos protocolos conservados é uma experiência tão atroz, que a tentação de

considerar estes experimentos unicamente como atos sádico-criminais que nada tem a ver com a pesquisa científica é muito forte. Infelizmente isso não é possível. Para começar, alguns dentre os médicos que haviam conduzido os experimentos eram pesquisadores assaz conhecidos na comunidade científica: o professor Clauberg, por exemplo, responsável pelo programa sobre a esterilização, era, entre outros, o idealizador do *test de Clauberg* sobre a ação do progesterona, que até poucos anos atrás ainda era usado correntemente na ginecologia; os professores Schröder, Beckerfreyting e Bergblöck, que dirigiam os experimentos sobre a potabilidade da água marinha, gozavam de tão boa reputação científica que, em 1948, após a condenação, um grupo de cientistas de vários países dirigiu a um congresso internacional de medicina uma petição para que eles “não fossem confundidos com outros médicos criminosos condenados em Nuremberg”; e, durante o processo, o professor Volhardt, professor de química médica da universidade de Frankfurt, não suspeito de simpatia pelo regime nazista, testemunhou diante do tribunal que “do ponto de vista científico, a preparação destes experimentos havia sido esplendida” (Agamben, 2010, p. 152).

Assim, Agamben rejeita a difusa leitura do nazismo a partir de um enfoque psicopatológico para priorizar a conexão estrutural entre o que se testemunhou na Alemanha nazista e outras consolidadas experiências oikônicas, pré e pós Auschwitz. Dentre essas conexões, gostaríamos de dar mais ênfase àquela entre terceiro Reich e Estados Unidos, pontuada pelo filósofo italiano no contexto de exposição sobre as *VP* submetidas aos experimentos nazistas. Uma das provas documentais desta relação emergiu já nos processos de Nuremberg, mais precisamente na literatura científica utilizada pela defesa dos médicos nazistas e validada pelos próprios peritos do tribunal – vale dizer que era dos Estados Unidos que “provinha a maior parte dos juízes de Nuremberg.” (Agamben, 2010, p. 152).

Tratou-se de um apanhado de todos os países que realizaram experimentos médicos-científicos em condenados a longas penas de detenção e condenados à morte, com destaque aos Estados Unidos que, durante a década de 20, infectou oitocentos prisioneiros com o “plasmódio da malária na tentativa de encontrar um antídoto para o paludismo.” A reação dos juízes a respeito desta e de outras colocações da mesma natureza foi a de estabelecer critérios que definissem a legitimidade de um experimento científico em cobaias humanas, em uma clara tentativa de desassociar o passado estadunidense dos crimes praticados pelos nazistas.

O critério maior de legitimidade a ser acordado na ocasião foi o do “explícito e voluntário consentimento”, supostamente observado pelos Estados Unidos através de uma declaração assinada pelo detento, que, por sua vez, reconhecia e assumia os eventuais riscos do experimento em troca de redução de pena. Contudo, objeta o filósofo italiano, não se pode falar verdadeiramente de consentimento em uma situação extrema, isto é, onde o indivíduo se vê submetido a penas graves como a sentença de morte; aqui só se pode falar em uma “evidente

hipocrisia”: “o conceito de ‘consentimento voluntário’, para um interno ao qual se acenasse apenas minimamente com um melhoramento de suas condições, era simplesmente carente de sentido [...], deste ponto de vista, a desumanidade dos experimentos era substancialmente equivalente” (Agamben, 2010, p. 153).

O questionamento de Agamben é pontual: se esses experimentos assumiram ares de normalidade na Alemanha nazista graças ao caráter totalitário daquele período, o que pode explicar a ocorrência de experiências similares em um regime autodeclarado democrático? Para o filósofo, a resposta adequada aos dois contextos nos remete à necessária existência da *vida nua* em regimes oikonomicos: “condenados à morte ou detentos em um campo, o ingresso no qual significava a definitiva exclusão da comunidade política” (Agamben, 2010, p. 155). Exclusão que consiste, como já esclarecido, na máxima submissão a uma complexa rede de exceção que não produz simplesmente a morte, mas uma “zona limite entre a vida e a morte” onde se condiciona um indivíduo morto para tudo aquilo que representa humanidade, mas vivo enquanto mera massa biológica: “Condenados à morte e habitantes do campo são, portanto, de algum modo inconscientemente assemelhados a *homines sacri*, a uma vida que pode ser morta...”.

### ***3.2.2 Por que a oikonomia se converte em fascismo? Notas agambenianas sobre o papel de Auschwitz na governabilidade oikonômica moderna***

Até o presente tópico temos nos debruçado sobre as teses de “Homo Sacer” que subvertem a representação comum do nazismo enquanto um desvio – moral, político, psicopatológico etc., – da racionalidade política ocidental. Como vimos, Agamben optou por caracterizar o Reich nazista como a realização extrema da mesma estrutura oikonômica de poder que marca tão profundamente a formação política do Ocidente. Pois se o que define originalmente a oikonomia é a instituição de um limiar de exceção capaz de vincular uma existência soberana a uma *vida nua*; e se a modernidade política não fez mais do que arrastar essa lógica – antes restrita às margens do ordenamento – para o centro da esfera pública; o nazismo e sua obsessão de diferenciar, no corpo do Volk alemão, as vidas dignas das vidas indignas de serem vividas não configuram uma simples monstruosidade inacessível ao entendimento, mas a tentativa deliberada de manter a máquina de governo oikonômica funcionando em tempos de crise generalizada.

Assim, Agamben (2008, p. 60) não adota apenas o “paradigma do extermínio” – “que orientou de maneira exclusiva a interpretação dos campos” – para interpretar Auschwitz, mas, sobretudo, o paradigma oikonômico da produção do “não-humano”. Isto é, trata-se de ler os bárbaros episódios de tortura e assassinio protagonizados pelos nazistas como resultados de uma experimentação oikonômica que se encarregou, grosso modo, de produzir rapidamente o contingente de não-homens que o Reich necessitava para fazer frente às potências oikonômicas concorrentes, como Inglaterra e França. Por essa razão, Agamben é taxativo ao afirmar que não se pode compreender Auschwitz sem que se compreenda “quem ou o que é” a existência que, nos campos, atingiu o limite da subumanidade: o muçulmano. A respeito da visceralidade dessa figura do “não-homem”, Agamben observa a intensa dificuldade até mesmo em olhá-la, relatada por muitos sobreviventes e por quem se encarregou de registrar as primeiras imagens dos campos após a libertação dos escravizados:

Conforme observou Canetti, o montão dos mortos é um espetáculo antigo, com os quais os poderosos muitas vezes se deleitaram; mas a visão dos muçulmanos é um cenário novíssimo, não suportável aos olhos humanos. O que não se quer de modo algum ver é, porém, o “nervo” do campo, o umbral fatal que todos os deportados estão prestes a atravessar em qualquer momento [...]. O espaço do campo pode, aliás, ser efizcamente representado como uma série de círculos concêntricos que, semelhantes a ondas, continuamente roçam um não-lugar central, habitado pelo muçulmano. O limite-extremo desse não-lugar chama-se, no jargão do campo, *Selektion*, ou seja, o ato de selecionar os destinados à câmara de gás. Por isso, a preocupação mais insistente do deportado consistia em esconder as suas enfermidades [...], em ocultar incessantemente o muçulmano que ele sentia aflorar em si mesmo por todos os lados (Agamben, 2008, p. 59).

*Muçulmano* era, portanto, a condição extrema de desumanização a que estava sujeito todos que eram capturados como “não-humanos” pelas políticas escravistas e eugênicas do Reich nazista. Independente se o escravizado em questão era condenado a servir na indústria bélica ou nos laboratórios médico-científicos, a lógica da *exceção* e do *abandono* materializadas no campo expunha todos ao mesmo “ponto em que, apesar de manter a aparência de homem, o homem deixa de ser humano. Esse ponto é o muçulmano, e o campo é, por excelência, o seu lugar”. Contudo, se o nazismo não representa, para o pensamento agambeniano, uma novidade estrutural em relação à política do Ocidente – no sentido de ter criado uma nova estrutura de governo, sendo o *campo*, em realidade, nada mais que a “matriz oculta do espaço político em que ainda vivemos” (Agamben, 2010, p. 162) –, qual o sentido de Auschwitz? Isto é, se a oikonomia moderna é, desde sempre, baseada na produção e captura da *vida nua* mediante dispositivos que lhes são constitutivos – como o estado de exceção e as declarações de direitos humanos – qual a razão de se construir uma



complexa e inaudita rede de campos de concentração voltada estritamente à produção do sub-humano? Por que, “no nosso tempo” a oikonomia “sofreu uma última e paroxística aceleração”? (Agamben, 2010, p. 174).

Talvez as respostas mais elaboradas para tais questionamentos se encontrem no último capítulo de “O poder soberano e a vida nua I”, dado que expressa, já em seu título, o cerne do argumento agambeniano sobre Auschwitz que aqui tentamos analisar, a saber: “O campo como nómos do moderno”. Nas linhas iniciais desse escrito o filósofo afirma a necessidade de encarar o sistema concentracionário na condição de estrutura jurídico-política, e não apenas “como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado”; enxergá-lo, portanto, como uma “matriz oculta” da racionalidade política ocidental que, “em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se regra”, ganhando “uma localização visível permanente...” (Agamben, 2010, p.26 e 162).

Com efeito, a única diferença entre o poder soberano da República de Weimar e aquele exercido poucos anos depois pelo Reich nazista é de limite, não de natureza: “O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção [...], com base no reconhecimento de uma dada situação factícia: exibindo a nu a íntima estrutura de *bando*, ele agora produz a situação de fato.” (Agamben, 2010, p. 166). Contra quem poderia argumentar que essa identidade entre república de Weimer e Reich nazista soa exagerada, Agamben observa rapidamente, mas de modo enfático, a certeza factual da sua tese:

É bom não esquecer que os primeiros campos de concentração na Alemanha não foram obra do regime nazista, e sim dos governos social-democráticos que, em 1923, após a proclamação do estado de exceção, não apenas internaram com base na *Schutzhaft* milhares de militantes comunistas, mas criaram também em Cottbus-Sielow um *Konzentrationslager für Ausländer* que hospedava sobretudo refugiados hebreus orientais e que pode, portanto, ser considerado o primeiro campo para os hebreus do nosso século... (Agamben, 2010, p. 165).

Segundo Agamben, adotar essa perspectiva explicaria a razão da metamorfose sofrida pela oikonomia governamental no início do século XX, quando deixa de se relacionar com a sua base estrutural – *exceção/bando* – mediante dispositivos de emergência para adotá-la diretamente como paradigma de governo do cotidiano. Isso porque se percebe, a partir de “Homo Sacer”, que os campos não foram elementos exógenos à natureza da política alemã, mas resultados de uma crise endógena e irreversível nos mecanismos de inscrição da vida no Estado-nação. Isto é, o fator *nascimento* que permitiu ao poder moderno delimitar as vidas soberanas em relação às existências

sub-humanizadas<sup>140</sup> passa a não funcionar mais, e é precisamente neste momento histórico/estrutural que a oikonomia aciona o campo como o “novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal.” Em suma, “o descolamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo, e aquilo que chamamos de *campo* é seu resíduo.” (Agamben, 2010, p. 171).

A partir dos campos os nazistas lograram êxito em produzir não somente legiões de *vidas nuas* voltadas ao trabalho escravo e ao extermínio – uma vida “despojada de todo direito” e exposta “a todo instante a uma incondicionada ameaça de morte” –, como também produziram uma expressão ainda mais extrema sobre a qual já discorremos anteriormente: o *muçulmano*, “ser em que a humilhação, horror e medo haviam ceifado toda consciência e toda personalidade [...], ele não fazia mais parte nem mesmo daquele mundo ameaçado e precário dos habitantes do campo, que o esqueceram...” (Agamben, 2010, p. 179). Para o pensamento agambeniano, ele representa o ponto em que as linhas tradicionais da ética e da política ocidental desmoronam de modo irrecuperável, pois uma vez que se baseiam no reconhecimento da linguagem como demarcador metafísico da dignidade humana – em relação à vida indigna dos seres destituídos de linguagem –, nada podem frente a uma figura do humano que fora privado de tal modo de sua humanidade que perdera “a capacidade de observar, recordar, medir e se expressar”; a uma figura “para quem falar de dignidade e de decência não seria decente” (Agamben, 2008, p. 67).

Segundo Agamben, o fato das noções éticas dominantes no Ocidente não servirem ao mulçumano não prova a existência substancial de uma “inumanidade dos humanos”, mas somente “que não se trata de conceitos éticos genuínos, porque nenhuma ética pode ter a pretensão de excluir do seu âmbito uma parte do humano, por mais desagradável, por mais difícil que seja de ser contemplada” (Agamben, 2008, p. 70 e 71); portanto, não são conceitos éticos genuínos porque são, em verdade, operadores do mesmo paradigma que move a governamentalidade oikonomica, segundo o qual “algo deve ser separado e alcançar o fundo, para que uma vida humana possa vir a ser atribuída como própria a sujeitos...” (Agamben, 2008, p. 158). Ou seja, a operação metafísica que desde Aristóteles condiciona o ser humano ao ter linguagem – *zoon logon echon* – é um paradigma (bio)político “no qual se decide da humanidade do vivente homem”, isto é, se decide

---

<sup>140</sup>Seja porque nascidas em terras consideradas selvagens; seja pelas características fenotípicas/raciais, de classe, gênero etc., expressadas no nascimento e indicadoras da sub-humanidade

soberanamente os limites entre o *animal* e o *humano* do homem. Assim, quando Auschwitz cria o muçulmano enquanto o “modo pelo qual a vida judaica alcança o fundo, para que algo como uma vida ariana possa ser produzida”, não faz mais do que declarar estrita fidelidade a este paradigma.

Para a esquemática agambeniana o muçulmano não é, portanto, apenas um resíduo da operação nazista de produção do *bíos* político alemão, mas o “ponto de fusão dos metais da ética tradicional”, pois diante deles e “apesar de todas as boas intenções”, o muçulmano resta “excluído do humano” e, enquanto tal, capaz de representar a “refutação radical [...] desses últimos baluartes metafísicos” (Agamben, 2008, p. 72 e 73). Pensar uma ética e uma política que tome o sub-humanizado como princípio ou, em outras palavras, “partir destes terrenos incertos, destas ásperas zonas de indiferença” e abandono para pensar as “vias e modos de uma nova política” é a tarefa que o muçulmano impõe a Agamben (2010, p. 181).

### 3.2.3 *Por um testemunho que escute o não dito*

Na seção de abertura da obra “O que resta de Auschwitz – o arquivo e a testemunha”, de título “Advertência”, Agamben avisa ao leitor que o escopo da reflexão levada a cabo neste escrito não é tanto os horrores narrados pelos sobreviventes dos campos de concentração – “Talvez os leitores fiquem desiludidos encontrando neste livro muito pouco de novo a respeito do testemunho dos sobreviventes.” –, quanto uma espécie de lacuna que acompanha o testemunho “como sua parte essencial” (Agamben, 2008, p. 21). Isso significa dizer que o testemunho nunca se encerra em si mesmo, no campo daquilo que é *dito* pelo sobrevivente, mas sempre arrasta consigo um *não dito* que, apesar do esforço em anunciá-lo, nunca o atingirá plenamente; como se o testemunho orbitasse em torno “de algo que não podia ser testemunhado” porque atingiu o grau máximo de desumanização ao qual estavam destinadas as vítimas do projeto nazista:

Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo as memórias dos outros e relendo as minhas muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os “muçulmanos”, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria um significado geral. Eles são a regra, nós, a exceção (Levi, 2016, p. 66).

Aqui não será o lugar de reconstruirmos pontualmente todas as teses que Agamben extrai desse paradoxo, mas de pontuar os processos de “muçulmanidade” descritos por Primo Levi e como Agamben, ao final de “O que resta de Auschwitz”, apresenta, a partir de relatos de ex-muçulmanos, as possibilidades de se encerrar tais processos, de se salvar da “muçulmanidade”. O

primeiro movimento nos conduzirá à compreensão de que as tecnologias de produção do muçulmano sobreviveram em larga escala nos regimes capitalistas; já o segundo nos permitirá avançarmos para o momento de conclusão deste capítulo: pensar, junto a Agamben, uma forma de vida e de sociabilidade que interrompam a produção de vidas nuas.

Dos processos de produção da vida nua realizados na “realidade concentracionária” e narrados por Primo Levi, gostaríamos de pôr em destaque dois, quais sejam: a divisão dos cativos em “prisioneiros funcionários” e “prisioneiros comuns”, e o uso da fome – e demais privações materiais/fisiológicas – como motor de tal divisão e, ao mesmo tempo, estratégia de eliminação daqueles que chegavam ao limite da sub-humanização. Por “prisioneiro funcionário” Levi faz referência aos cativos que eram escolhidos para prestarem serviços de vigilância e punição para a SS, assim como outras tarefas que os paramilitares nazistas não aceitavam realizar, como conduzir as vítimas para as câmaras de gás e fornos crematórios – daí o apelido de “corvos do forno crematório” (Levi, 2016, p. 45). Eram estes indivíduos – também chamados de *Sonderkommandos* (esquadrão especial) – e não tanto os SS, que desferiam um dos golpes mais definitivos na dignidade dos prisioneiros recém chegados nos campos:

[...] o choque contra a realidade concentracionária coincide com a agressão, não prevista e não compreendida, por parte de um inimigo novo e estranho, o prisioneiro funcionário, que, ao invés de lhe pegar a mão, tranquilizá-lo, ensinar-lhe o caminho, se arroja sobre você gritando numa língua desconhecida e lhe golpeia o rosto. Ele quer domá-lo, quer apagar a centelha de dignidade que você talvez ainda conserve e que ele perdeu. Mas você estará perdido se esta sua dignidade o levar a reagir: esta é uma lei não escrita mas férrea, o *zurückschagen*, a resposta na mesma moeda, é uma transgressão intolerável, que só pode ocorrer a um “novato”. Quem a comete deve tornar-se um exemplo: outros funcionários acorrem em defesa da ordem ameaçada, e o culpado é surrado com raiva e método, até ser domado ou morto (Levi, 2016, p. 31).

O que levava, segundo Levi, prisioneiros a se voltarem com tamanha violência contra pessoas em condições similares às suas; pessoas em relação às quais compartilhavam, não raras vezes, as mesmas origens étnicas? Em primeiro lugar devemos destacar a recusa absoluta de Levi em traçar qualquer julgamento moral a respeito dos *Sonderkommandos*; não porque ache que tais prisioneiros não possuam alguma parcela de culpa pelo sofrimento inflingido nos campos – “A condição de vítima não exclui a culpa, e esta com frequência é objetivamente grave...” –, mas porque a “máxima culpa” deve sempre ser atribuída ao “sistema, sobre a estrutura mesma do Estado totalitário” (Levi, 2016, p. 33). Pois “quanto mais feroz a opressão, tanto mais se difunde entre os oprimidos a disponibilidade de colaboração com o poder”, e do conjunto de opressões e motivos para colaborar vivenciados nos campos, destaca-se a privação alimentar:

Os prisioneiros privilegiados eram minoritários na população dos Lager, mas representam, ao contrário, uma forte maioria entre os sobreviventes; de fato, ainda que não se leve em conta o cansaço, os golpes, o frio, as doenças, deve-se lembrar que a ração alimentar era nitidamente insuficiente até para o prisioneiro mais sóbrio: gastas em dois ou três meses as reservas fisiológicas do organismo, a morte por fome, ou por doenças induzidas pela fome, era o destino normal do prisioneiro. Podia ser evitada apenas com um suplemento alimentar e, para obtê-lo, era preciso dispor de um privilégio, grande ou pequeno; em outras palavras, um jeito, astuto ou violento, de estar acima da norma (Levi, 2016, p. 30 e 31).

Assim, o campo constituiu uma realidade na qual a garantia de porções extras de alimento era capaz de cindir os prisioneiros em “privilegiados” e “não privilegiados”, mobilizando aqueles contra estes porque “em relação aos não privilegiados, eram unidos pela vontade de conservar e consolidar seu privilégio”. Neste “ambiente infernal”, os designados *Kapos* (chefes) eram autorizados a praticarem uma modalidade de violência mediada por um “limite inferior” e pela ausência de “limite superior”, isto é, não eram ameaçados de punição ou destituição do posto caso infligissem brutalidades contra os seus subordinados, mas o contrário: se não fossem violentos o suficiente perdiam a posição de privilégio. Segundo Levi, um limite à violência dos *Kapos* só se verificou nos campos quando se intensificou a necessidade de mão de obra escrava devido ao aumento dos gastos militares a partir de 1944 – “até o fim do ano de 1943, não era raro que um prisioneiro fosse assassinado a pancadas por um Kapo” –, quando a brutalidade passou a ser medida de acordo com a exigência de “não reduzir permanentemente a capacidade de trabalho” do escravizado (Levi, 2016, p. 35).

A “doença da fome”, por sua vez, era devastadora não só porque alimentava a divisão entre os prisioneiros, mas também porque era ela quem determinava o ritmo do processo de “muçulmanidade” que pairava sobre todos os cativos. Pois se a “vida nua” era a condição imposta a todos como consequência direta da eliminação das suas roupagens jurídico-políticas e redução das suas existências ao patamar da mera sobrevivência fisiológica, o “muçulmano” representou a possibilidade de rebaixar e dominar ainda mais essa mera vida através da privação sistêmica de tudo aquilo necessário para a manutenção da “vida vegetativa”. As páginas de conclusão da obra “O que resta de Auschwitz” são reservadas a uma série de testemunhos de pessoas que sobreviveram à condição de “muçulmano”, e em todos eles o que pode ser verificado é o uso da fome – entendida aqui como privação sistêmica dos meios de sobrevivência – enquanto dispositivo de fratura e dominação da já fraturada e dominada “vida nua”:

Os dias, nos quais eu era muçumano, não os posso esquecer. Estava fraco, exausto, cansado até a morte. Para onde quer que olhasse, via algo para comer. Sonhava com pão e sopa, mas logo que acordava sentia uma fome insuportável. O chefe do barracão e os

outros internados que tinham algum cargo jogavam fora as cascas das batatas e às vezes até uma batata inteira; eu os espiava e procurava as cascas no lixo para comê-las. Passava nelas a marmelada; eram realmente boas. Um porco não as teria comido, mas eu sim, mastigava até que sentisse a areia nos dentes [...]. Os outros internados evitavam os muçulmanos: não havia, com eles, nenhum tema comum de conversa, pois os muçulmanos divagavam e falavam só de comida. (Sobieraj; Goscinski apud Agamben, 2008, p.165 e 169)

Talvez seja lícito recordamos aqui o esboço de “arqueologia da escravidão” traçada por Agamben na obra “O uso dos corpos”, no sentido de entender a ressonância dessas considerações sobre o muçulmano no projeto *Homo Sacer*. Já destacamos em páginas anteriores o papel da filosofia aristotélica na composição originária do que Agamben entende por “antropogênese” ocidental, isto é, a definição paradigmática de ser humano que estrutura a máquina de poder biopolítico, e que se dá não em termos de unidade, mas de uma série de cisões articuladas da vida. Assim, o filósofo registra em mais de uma ocasião que o escrito “De Anima” lança as bases de uma operação que consiste em isolar a “vida vegetativa” enquanto fundamento negativo de formas de vida propriamente humanas; fundamento negativo porque “o que constitui seu privilégio” – o fato de ser uma dimensão *comum* a todos os seres vivos e, por isso, isolável – “é também aquilo que autoriza sua exclusão da cidade e de tudo que define o humano como tal” (Agamben, 2017, p. 231).

Seguindo as trilhas abertas pela “arqueologia da escravidão” esboçada por Agamben, chegamos à relação *senhor-escravo* como protagonista paradigmática da antropogênese em questão, entendendo aqui o *senhor* enquanto a forma de vida à qual se permite passar do *animal-humano* para o *humano* de fato, e o *escravo*, por sua vez, como a mera vida resumida em seus aspectos vegetativos e, por isso, impedida de participar da política e de tudo o que ela representa: “Aristóteles tem o cuidado de clarificar que o homem político deve conhecer aquilo que diz respeito à alma e saber que nela existe uma parte – a vida nutritiva (ou vegetativa) – que não participa de maneira nenhuma da razão e [...] fica excluída da felicidade e da virtude” (Agamben, 2017, p. 228). Para o filósofo italiano, o que torna esse construto uma “arché” em relação ao nazismo não é, de modo algum, a sua posição histórico-cronológica de anterioridade em relação aos campos e a produção do muçulmano, mas porque é um “ponto de insurgência” de uma máquina de poder que faz da apropriação negativa da “vida vegetativa” a condição de possibilidade de uma vida plena de dignidade humana. Nesse sentido, o muçulmano desponta como o resultado mais consequente da antropogênese que alimenta a máquina de governo Ocidental – o produto mais radical de uma elaboração da humanidade que faz da *exceptio* da *zoé* o seu fundamento negativo.

### 3.3 Por uma *forma-de-vida* que interrompa a produção de *vidas nuas*

Se, como vimos, o golpe de força da máquina de governo ocidental consiste em produzir uma noção de vida baseada em fraturas articuladas ou, em outras palavras, uma *exceptio* em que a subumanidade resta capturada fora para que exista um domínio da humanidade, a estratégia básica de contra corrente apontada por Agamben (2017, p. 233) é a de pensar “uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida em que nunca é possível isolar ou manter separado como uma vida nua”. O filósofo é categórico ao afirmar que é esta vida inseparável da(s) sua(s) forma(s) que “deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem”, isto é, da política destituída de toda e qualquer oikonomia.

Para tanto, e a partir de uma posição que se pretende “ao mesmo tempo contra e a favor de Aristóteles”, Agamben identifica no filósofo de Estagira não só a insurgência do fenômeno da *vida nua* enquanto fundamento negativo da *soberania*, como também a possibilidade de resignificação da *vida nutritiva* que lhe serve de esteio: “Uma leitura mais atenta da seção de *De Anima* dedicada à faculdade nutritiva, mostra, no entanto, elementos que poderiam permitir olhar para ela de maneira totalmente diferente” (Agamben, 2017, p. 231). Tais elementos dizem respeito ao fato de Aristóteles defini-la como a vida *comum* a todos os seres vivos e, como tal, base de conservação do ser específico – *bíos*, portanto – de cada criatura:

Enquanto o animado é um *isto* e uma essência, há alimento; pois este preserva a essência, e algo existe durante o tempo em que se alimenta [...]. Consequentemente, esse princípio da alma é uma potência de tal qualidade que é capaz de preservar aquele que a possui – enquanto ele é desse tipo –, ao passo que o alimento lhe prepara o efetivar-se: por isso, privado de alimento, não se é capaz de existir (Aristóteles, 416b 13-20).

Assim, o *corpo* e o *uso* de que fazemos das suas faculdades vegetativas não possuem um escopo produtivo, mas o tornar possível – “deixando o coração pulsar, os pulmões respirarem e a mente pensar” – “unidade e sentido a toda forma de vida” (Agamben, 2017, p. 232). Ou seja, toda *bíos* enquanto expressão de uma forma de vida específica (o cidadão, a artista, o comunista...) só pode se realizar através dessa dimensão da *vida comum*.

Contudo, ao estabelecê-la como uma dimensão separada e articulada em relação às múltiplas formas de vida verdadeiramente humanas, a política ocidental revela que faz da vida comum uma propriedade senhorial, isto é, uma vida que, mantida sem formato jurídico-político, atua estritamente na manutenção daqueles que possuem uma vida digna de forma – escravo x senhor; hebreu x ariano; “prisioneiro privilegiado” x “prisioneiro comum/mulçumano”: todas essas duplas categoriais expressam, em seus modos, o capturar fora da vida comum, “o apropriar-se, por

meio do direito ou da força, do inapropriável a fim de constituí-lo *arcanum da soberania*” (Agamben, 2017, p. 117). Assim, a marcação negativa da vida vegetativa coincide, no Ocidente, com a estratégia senhorial de se apropriar do comum; em tornar *operante*, para os senhores, a *inoperosidade* dos escravos. Nesse sentido, a alternativa à política do bando soberano deve se pautar em uma *zoé* constituída na absoluta inseparabilidade com o seu *biós*; em uma vida cuja potência comum resida no seu caráter de “inapropriável” pela lógica do bando.

Pensamos até aqui a política como aquilo que subsiste graças à divisão e à articulação da vida, como uma separação da vida com relação a si mesma que a qualifica, a cada vez, como humana, animal ou vegetal. Agora, pelo contrário, trata-se de pensar uma política da *forma-de-vida*, da vida indivisível com relação a sua forma (Agamben, 2017, p. 232).

Uma *forma-de-vida* bloqueia a criação de algo como uma *vida nua* porque se baseia no entendimento de que os processos do viver não são meras *facticidades* passíveis de isolamento, mas *possibilidades* de formas de vida; nunca uma *zoé* encerrada em suas faculdades vegetativas, mas um *experimento* em que a *forma* de uma *vida* só se torna possível a partir do viver, ou em outras palavras: “uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver e, em seu viver, está em jogo, sobretudo, seu modo de viver” (Agamben, 2017, p. 233). Assim, a vida é sempre imediatamente modo de vida e vice-versa, de tal maneira que o isolamento do simples viver das esferas da racionalidade e da política – e, em última e decisiva instância, da felicidade – é plenamente subvertido pela posição segundo a qual “lógica e teórica é agora a própria vida, que se articula, se dissemina e se diversifica segundo o caráter mais ou menos manifesto da contemplação que lhe é própria” (Agamben, 2017, p. 243).

É em Plotino que Agamben busca as bases dessa “bio-ontologia” que postula a “vida geral” não enquanto um fundamento ao qual se possa ou não atribuir certas virtudes humanas, mas como uma potência comum que se manifesta em uma pluralidade de formas de vida diversas e, por isso – por nunca se separar das formas que enseja –, impossível de ser excluída da política e da felicidade: “Por isso, penso, aqueles que dizem que a felicidade se encontra na vida racional, não a situando na vida em geral, ignoram estarem aceitando que a felicidade sequer é a vida” (Plotino, 2008, I.4[46] 3, 10-12).

Assim, a “bio-ontologia” que Agamben almeja extrair de Plotino atua no sentido de retirar o *ser* do domínio das formas de vida, ou seja, destitui a racionalidade e a linguagem – ou, no limite, o ideário racista do nazismo – dos seus postos de demarcadores metafísicos da humanidade por entendê-las não em termos de “superioridade hierárquica nem genética” em



relação ao viver, mas expressão direta deste, de modo que a *forma* “não é mais o que dá ou define o ser” do vivente – se animal ou humano –, mas simplesmente uma vida “levada a termo”; uma vida capaz de se manifestar em múltiplas formas que divergem apenas como “manifestação”, mas mantêm a unidade em torno da vida comum. A forma-de-vida representa para Agambem, portanto, “o reencontro do que tem sido sempre dividido pela lógica do poder, da máquina governamental: a *zoé* da *bíos*” (Lucci, 2016, p. 71).

No entanto, para que uma vida inseparável da(s) sua(s) forma(s) seja possível, é preciso que se crie estratégias que tornem a vida comum um elemento *inapropriável* pelo poder soberano e sua oikonomia; uma estratégia que não reconheça hierarquias e domínios entre a vida e os modos de vida. Em “O uso dos corpos”, Agamben (2017, p. 305) relembra duas investigações precedentes e fundamentais para este propósito: a investigação sobre a “estratégia destituente, não destrutiva nem constitutiva, de Paulo frente à lei”, presente em maior medida no escrito “O tempo que resta – um comentário à Carta aos Romanos” (2000); e a noção de “forma de vida” elaborada em maior medida pelos franciscanos, objeto da obra “Altíssima pobreza – regras monásticas e formas de vida” (2015). O ponto de articulação que Agamben busca demonstrar entre a estratégia paulina e a franciscana consiste justamente em uma modalidade do viver que, ao desativar a fratura hierárquica da vida operada pelo direito e política ocidentais, inaugura um novo campo de relações que se pauta estritamente no *uso*, e não no *domínio*. Vejamos os pontos-chaves de tais estratégias.

Em “O tempo que resta – Um comentário à Carta aos Romanos”, somos apresentados ao conceito teológico-messiânico de *resto*, desenvolvido por Paulo ao longo das Cartas e cuja principal referência é a tradição profética do Antigo Testamento, mais precisamente Isaías, Amós e Miqueias: “Há, nesses profetas, algo como um paradoxo: eles se dirigem ao povo eleito, a Israel, como a um todo, e, porém, anunciam-lhe que só um *resto* será salvo.” (Agamben, 2016, p. 70). Contudo, diferentemente desta tradição, Paulo não se apropria do conceito para indicar um acontecimento salvífico futuro, mas para expressar o *corte de Apeles*<sup>141</sup> já realizado pelo chamado

---

<sup>141</sup>Por *corte de Apeles* Agamben faz referência ao desafio supostamente travado entre os artistas gregos Apeles e Protógenes, e narrado pelo naturalista romano Plínio, o Velho (23/24 – 79 a.C). Na esteira da “tradição clássica” – “repleta de desafios entre artistas (X que consegue enganar os pássaros que vão bicar o cacho de uva por ele pintado...)” –, os pintores disputaram a confecção de uma linha: “Protógenes traça uma linha tão sutil que não parece traçada por um pincel humano. Porém, Apeles, com seu pincel, divide ao meio a linha traçada pelo rival com uma linha ainda mais sutil.” Segundo o filósofo italiano, o corte de Apeles se assemelha ao chamado messiânico na medida em que não propõe um novo objeto artístico em relação à linha traçada por Protógenes, mas uma cisão na mesma; assim como o messiânico não instaura novas identidades jurídicas, “mas divide as divisões traçadas pela lei” – entre *senhor* e *escravo* se estabelece um resto negativo, o “não-escravo” (Agamben, 2016, p. 66).

messiânico no interior das divisões nomísticas, hierárquicas e ficcionais da vida, como *senhor-escravo, homem-mulher, circuncidado e não-circuncidado*. O objeto da salvação não residiria em um dos polos desse sistema bio-político, mas na sua *negação* e no *resto* que daí resulta – “Isto eu digo a vocês, irmãos: o tempo se fez breve. De agora em diante, os que têm esposa, vivam *como se não* a tivessem. Os que choram, *como se não* chorassem. Os que compram, *como se não* possuísem.” (1 Cor 7, 29-32).

O *resto* instaurado pelo chamado messiânico não compreenderia, portanto, “nenhum conteúdo específico” – no sentido de que ele pudesse implicar novas identidades jurídico-sociais – , mas a “retomada das mesmas condições factícias ou jurídicas nas quais ou tais quais alguém é chamado” sob o prisma da *nulificação* radical: “‘a circuncisão é nada e o prepúcio é nada’. Aquilo que, segundo a lei, fazia de alguém um escravo e de outro um homem livre, é agora anulado pela vocação.” (Agamben, 2016, p. 36). Desse modo, atender ao chamado messiânico não significa assumir um novo direito ou estatuto político, mas viver como o *resto negativo* deste mundo para que outro seja possível. É neste sentido que o tempo messiânico (*ho nyn kairós*) pôde ser definido pelo filósofo como o *tempo que resta*: não se trata de uma nova dimensão temporal entre o tempo profano (*Chronos*) e a eternidade prometida (*Aión*), mas uma cesura que contrai o tempo cronológico contra si mesmo; que o obriga a se tencionar negativamente para que nele se faça ver o *tempo que o tempo resta para acabar* – “é a passagem da figura desse mundo.” (Agamben, 2016, p. 38).

Segundo Agamben, a expressão com a qual Paulo buscou definir concretamente esta *klesis* (chamado) messiânica baseada no *como não* foi o termo *chresai*, “faz uso”: viver de forma messiânica significaria desapropriar-se das velhas identidades jurídico-sociais e, por extensão, do *domínio* que elas instauram entre os seres humanos, para afirmar a estrita dimensão do *uso*. Assim, o escravo que é, enquanto tal, chamado para viver no Messias subverte a sua posição de propriedade de outrem, criando novas possibilidades livres de uso, e nunca de domínio, para as “coisas antigas”, que assim se tornarão “coisas novas” (2 Cor 5, 17). Por essa razão, aponta o filósofo, o escravo da *klesis* messiânica não é definido por Paulo simplesmente como *doulos*, mas como *hypér doulos*, “superescravo, escravo à segunda potência”; ou em outras palavras, “um liberto do senhor” (Agamben, 2016, p. 42 e 45). A esta altura da exposição sobre a “estratégia messiânica” em Paulo, fica mais evidente de que modo ela interessa a Agamben no sentido de pensar uma “forma-de-vida”, pois enquanto a política e direito ocidentais agem isolando uma *vida nua* para, a partir dela,

estabelecer formas de vida jurídico-sociais, a vocação messiânica atua na contracorrente: nega a superioridade hierárquica da forma de vida sobre a *mera vida* para afirmar uma comunidade de vida cujo estatuto modal seria o uso livre das identidades.

Paulo contrapõe o *usus* messiânico ao *dominium*: permanecer no chamado na forma do *como não* significa jamais fazer dele objeto de propriedade, mas só de uso. O *hos me* não tem, portanto, apenas um conteúdo negativo: ele é, para Paulo, o único uso possível das situações mundanas. A vocação messiânica não é um direito nem constitui uma identidade: é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular (Agamben, 2016, p. 40).

Um dos questionamentos que o filósofo italiano costuma realizar a respeito do *uso* messiânico diz respeito ao estatuto da relação direito x vida, pois se atender ao chamado do Messias não significa simplesmente destruir as formas jurídico-sociais e nem criar novas, mas um movimento mais complexo de impossibilitar, mediante o uso, que tais formas exerçam o domínio do bando soberano, como a comunidade messiânica projeta a relação entre direito e vida? Ou, em outras palavras: se o que define o direito dominante é a relação de exceção que estabelece com a vida, como serão os termos dessa relação na comunidade messiânica, onde o simples vivente usa o direito, e não o oposto? Onde não é a vida que é fraturada para caber na porta da lei, mas a lei que se condiciona para adaptar-se à vida?

Segundo Agamben (2004, p. 97-98), duas tradições se destacam na tentativa de formular esse problema, o “cristianismo primitivo” – no qual se insere Paulo – e a “tradição marxiana” que, por sua vez, mobilizou nomes como o de Pasukanis na compreensão do “que acontece com o direito numa sociedade sem classes”. Fazendo valer a orientação metodológica aludida no início desta tese – a de sublinhar o potencial subversivo da teologia cristã –, Agamben insiste em mobilizar a primeira tradição, localizando nos movimentos espirituais dos séculos XI e XII os herdeiros mais consequentes da tensão dialética instaurada pelas epístolas paulinas entre direito e vida, propriedade e uso. Das investigações desenvolvidas pelo filósofo e apresentadas em *Altíssima Pobreza*, gostaríamos de destacar aqui os incessantes conflitos e perseguições que marcaram a relação entre tais movimentos – e as “ordens monásticas ou seitas heréticas” desenvolvidas a partir deles – e a Cúria romana; isso porque a história dessa relação não se limita à divergências teóricas/teológicas, mas no remete diretamente à grande novidade apresentada pela tradição monástica.

O que esses movimentos buscaram assimilar a partir de sintagmas como “vida”, “forma de vida” e “forma do viver” não consistiu, portanto, em um código normativo ou preceitos cuja

aplicação realizaria a vida cristã, mas uma vida que se torna modelo se e somente se os monges a viverem. Ou seja, o centro de gravidade é deslocado do campo da normatização da vida – representada pela liturgia eclesial –, para o terreno da vivificação da norma. A diferenciação entre as duas liturgias nos permite enxergar o cerne do conflito entre o monasticismo e a Igreja romana, pois apesar desta ter estabelecido a vida de Cristo como modelo das suas liturgias, Agamben demonstra que “vida” e “liturgia” constituem, na ótica do direito canônico, esferas separadas, de modo que a partir desta tradição o paradigma do “opus operatum” pôde ganhar vida: a eficácia de um sacramento não depende das qualidades morais do sacerdote que o realiza, mas da observância dos preceitos litúrgicos que garantem a pureza da obra; nesse contexto, podemos ler em “Opus Dei” que “a ação se torna indiferente ao sujeito que a realiza e o sujeito indiferente à qualidade ética de sua ação” (Agamben, 2013, p. 63).

Já a liturgia inaugurada pelo monasticismo cristão busca se basear, de modo geral, na indiscernibilidade entre vida e liturgia que, por sua vez, culmina em uma ressignificação radical dos dois termos: nem simplesmente uma “regra” a priori, nem uma simples vida biológica amorfa, mas um modelo de viver que só pode ser convertido em forma/exemplo mediante o ato de ser vivida. Assim, ao estabelecer a vida de Cristo como a matriz originária dessa forma de vida. Nesse contexto se entende melhor a oposição técnica elaborada por Francisco de Assis entre a expressão “quid deberem face”, síntese da liturgia eclesial, e “quod deberem vivere”, o escopo da liturgia monástica: enquanto a primeira prescreve que coisa o cristão deve fazer, a segunda diz respeito o que se deve viver.

Para Agamben, embora a expressão “forma de vida” seja corrente entre as ordens monásticas dos séculos XI e XII, é somente a partir dos franciscanos que ela assume a posição de verdadeiro “termo técnico da literatura monástica” e, além disso, de estratégia central na tentativa de reivindicar uma vida humana fora do domínio. A respeito da tecnização da expressão, observemos, junto a Agamben, que a estratégia franciscana não consiste na simples confusão entre “vida” e “regra”, mas na “justaposição, que é, ao mesmo tempo, uma separação” entre os dois termos: “primeiro só a vida, e depois a justaposição entre vida e regra”. Isso significa que não se trata simplesmente de juridicizar a vida ou vivificar o texto normativo – como as outras ordens contemporâneas aos franciscanos parecem indicar –, mas de reconhecer o viver de Cristo como o paradigma incontornável da regra, de modo que os sentidos tradicionais de vida e da regra – mera

vida biológica amorfa (zoé) e norma aplicável à vida – sofrem uma “neutralização e transformação [...] numa forma-de-vida” (Agamben, 2015, pág 45).

Aqui podemos falar, portanto, de uma “*forma vivendi franciscana*” que, como tal, conduz ao extremo os conflitos entre monasticismo e Cúria romana. A principal razão desse processo é investigada por Agamben a partir da expressão que dá nome ao escrito dedicado ao tema: a “*altissima paupertas*, com a qual o fundador havia procurado definir a vida dos frades menores”. Isso porque a pobreza reivindicada pelos franciscanos não configura uma simples posição moral de indiferença em relação às coisas do mundo, mas uma complexa estratégia de diferenciar a esfera do “simples uso das coisas” daquela do “direito de domínio, pelo qual se diz que alguém é senhor da coisa, pelo qual se diz que a coisa mesma é sua, ou seja, própria do senhor” (Agamben, 2015, pág 45). Além disso, tal diferenciação era acompanhada *pari passu* da afirmação do primado teológico-natural do uso sobre o domínio. Assim, a novidade que Francisco e seus seguidores atribuem ao voto de pobreza não consiste no simples despojar-se das coisas do mundo, mas numa modalidade de relação que não pressupõe ou implica direito algum sobre as coisas; em síntese, uma “tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito” (Agamben, 2015, pág 81).

A caracterização recorrente da pobreza franciscana que a associa ao modo de viver dos animais, e que marca tão profundamente a biografia de Francisco, adquire aqui seu sentido: assegurar ao *uso* a posição de prática natural-divina e, portanto, “absolutamente necessário para a vida dos homens”; já as relações de propriedade e posse assumem o caráter de convenções que, por não serem naturais, não são apenas precedidos e secundarizados em relação ao uso, mas passíveis de serem negados sem prejuízos ao ser humano e à conservação da sua natureza. Assim, a naturalidade e primado do uso podem ser atestados no modo como os animais, alheios às convenções humanas, se servem das coisas sem nunca se apropriar delas, mas apenas fazendo uso – “o cavalo tem o uso de fato, mas não a propriedade da aveia que come” (Agamben, 2015, pág 81).

Além das analogias com o mundo animal, os franciscanos recorrem às doutrinas das escrituras como referenciais do primado do uso em relação ao direito de propriedade. Trata-se aqui, dentre outras coisas, de associar a “propriedade e todo o direito humano com a queda e a construção de uma cidade por parte de Caim”, ao passo em que se afirma como “estado de inocência” a condição do humano ter o “uso das coisas, mas não a propriedade” (Agamben, 2015, pág 81). Desse

modo, ao viver segundo essa forma-de-vida o franciscano não só realiza, à semelhança dos animais, a natureza de si e das coisas, como passa a realizar a *forma vivendi* expressa originariamente por Deus e realizada por Cristo e pelos apóstolos:

“No estado paradisíaco, o mandamento divino de comer das árvores do jardim implicava não só que o uso delas fosse irrenúciável, mas que, segundo o direito natural e divino, em sua origem fosse comum não a propriedade, mas o uso. O uso comum das coisas precede também genealogicamente a propriedade comum ou partilhada das mesmas, que deriva unicamente do direito humano (Agamben, 2015, pág 80).

Se aqui lembrarmos que, segundo Agamben, toda a disputa entre Walter Benjamin e Carl Schmitt orbitou em torno da possibilidade de uma existência não cooptável pela esfera do direito, passamos a entender a radicalidade da estratégia franciscana, pois ao não reconhecer nem mesmo a propriedade comunal, aponta para uma prática que configura um dos maiores interesses da série Homo Sacer pelo fato de poder desativar o direito, torná-lo inoperante, afinal, “a desativação do direito é realizada não pelo próprio direito, mas por uma prática – o uso – que o direito não produz, mas reconhece como externa a si” (Agamben, 2015, pág 80).

Foi porque reconheceu na pobreza franciscana tamanha “potência destituente” do direito que a Igreja, na figura do papa João XXII, passou a enfrentá-la; a estratégia base nos lembra aquela utilizada por Schmitt em “Teologia Política”: afirmar a impossibilidade de separar *uso* e *propriedade*, vida e direito. Assim, a Igreja buscou identificar, no *uso* concreto dos franciscanos, uma prática de *consumo* que não pode ser realizada se o monge abre mão da propriedade da coisa a ser consumida/usada, pois isso implica no abandono da própria coisa, isto é, do “alimento, bebidas, vestuário e similares, essenciais à vida dos frades menores”. Desse modo, se o uso em questão diz respeito, na prática, a um consumo, é impossível realizá-lo “se houver a pretensão de separá-lo da propriedade da coisa”.

A despeito dos méritos dos argumentos de João XXII – que aqui foram apenas indicados rapidamente – e seu poder institucional, Agamben busca situar a derrota imposta por ele aos franciscanos em uma fragilidade na definição do estatuto da pobreza, e que pode ser resumida nos termos de uma “supervalorização e de uma subvalorização do direito”, isto é, acreditaram ser possível garantir o estatuto não-jurídico da pobreza sem questionar os próprios fundamentos do direito e, além disso, se servindo da própria conceitualidade jurídica para tanto. Contudo, os franciscanos não puderam antever a lógica da exceção que move o direito e que fez da *forma vivendi* franciscana algo “inadmissível para o ordenamento eclesiástico” – é justamente para

neutralizar uma existência fora do direito e, portanto, capaz de desativá-lo, que o ordenamento recorre ao limiar de indiferença que captura o *fora* ao *dentro*.

Vale a pena observar, junto a Agamben, que o desenvolvimento da noção de pobreza no sentido de uma posição ingênua que acreditou ser possível negar o direito e, ao mesmo tempo, conservá-lo e se servir de suas categorias – ou em outras palavras, “construir uma justificação do uso em termos jurídicos” – não foi uma simples escolha dos franciscanos, mas uma estratégia estritamente defensiva em relação aos ataques proferidos pela Cúria. Segundo o filósofo italiano, a obstinação defensiva dos franciscanos em circunscrever a pobreza/uso a uma estrita pragmática do monge que não refuta, mas simplesmente renuncia ao domínio, impediu-lhes que traduzissem a *forma vivendi* franciscana em um ethos propriamente humano – o que poderia ter sido possível, para Agamben, se tivessem acolhido a teoria messianica do uso desenvolvida por Paulo e que define a vida do cristão a partir de uma negatividade radical do domínio.

Contudo, a potência de contra-dispositivo da “altíssima pobreza” permanece, apesar do “nosso tempo nem sequer parece capaz de pensar” na urgência de uma “existência que se situa fora do direito”; apesar das dificuldades de encontrarmos exemplos e materiais de uma vida inseparável de sua forma. Essa urgência de pensar uma forma de vida não cooptável pela lógica da oikonomia se deve à constatação de que a catástrofe por ela desencadeada, e materializada no inferno concentracionário nazista, não cessou após a queda de Auschwitz, mas se disseminou tenazmente nas sociedades ocidentais do pós Segunda Guerra. Nesse sentido, a “Guerra ao terror” promovida pelos Estados Unidos contra o Afeganistão é um exemplo de destaque na reflexão de Agamben, que se recusou a continuar ministrando aulas na New York University em protesto à medidas como a “military order” e o “USA Patriot Act”, pois à semelhança das legislações eugenéticas do nazismo, anulam “radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável” (Agamben, 2004, p. 14).

Já o inferno vivenciado por aqueles que eram capturados em Guantánamo se constitui de tal modo que “a única comparação possível é com a situação juridical dos judeus nos Lager nazistas [...]. Como Judith Butler mostrou claramente, no *detainee* de Guantánamo a vida nua atinge sua máxima indeterminação”. Assim, talvez seja lícito afirmarmos que os compromissos bases de Homo Sacer sejam tanto o de “aprender a reconhecer” o campo “através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d’attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas

idades” (Agamben, 2010, p. 171), como o de reconhecer e mobilizar o “paraíso da vida comum” contra as “trevas infernais” da oikonomia.



#### **4 POR UM ABANDONO CRÍTICO DA FILOSOFIA POLÍTICA AGAMBENIANA – OU DOS NÃO DITOS COLONIAIS E EUROCÊNTRICOS DA SÉRIE HOMO SACER**

Em “O uso dos corpos”, além de nos depararmos com aqueles apontamentos fundamentais sobre uma *forma-de-vida* capaz de encerrar a produção de *vida nua*, somos apresentados a uma advertência teórico-metodológica decisiva para entendermos a sua posição enquanto última obra do projeto Homo Sacer. Para Agamben, tal posição não coincide com a resolução dos problemas que alimentaram o seu projeto de filosofia política por mais de uma década, expectativa que expressaria um “lugar comum, segundo o qual é boa regra que uma investigação comece com *pars destruens* e se conclua com *pars construens* e, além disso, que sejam substancial e formalmente distintas” (Agamben, 2017, p. 11). Aqui este lugar comum é sumariamente subvertido pelo filósofo, que define a autêntica pesquisa filosófica – assim como toda “obra de poesia e de pensamento” – a partir de uma relação umbilical entre *destruição* e *construção*; na medida em que a teoria perde de vista sua dimensão destrutiva para se firmar na crença de que elucidou todas as problemáticas que a ensejaram, é a sua própria “razão de ser” que é posta em xeque, pois apenas uma teoria que decretou o seu distanciamento da “prática” pode assumir a pretensão de que “limpou o terreno dos erros”.

Assim, movido por uma espécie de receio de que sua teoria possa vir a se distanciar dos seus objetos de estudo, o filósofo anuncia a impossibilidade mesma de se concluir, a rigor, a sua obra; no lugar da quimérica conclusão, é preferível que ela seja “abandonada (e, eventualmente, continuada por outros)”. Nesse sentido, o título que nomeia o capítulo de encerramento da presente tese não objetiva um simples abandono de Homo Sacer, isto é, o descarte dos problemas e alternativas refletidas na série de filosofia jus-política, e tematizados ao longo deste trabalho. Trata-se, em verdade, de assumir a advertência agambeniana de um *abandono* que não abandona, mas confere, aos mesmos problemas e alternativas, *outra continuidade* possível que Agamben não conseguiu – ou não pôde – realizar. Essa outra continuidade que aqui defenderemos ser possível consistirá em situar algumas das problemáticas nucleares de Homo Sacer no cerne da questão colonial moderna; não no sentido de apontá-la como uma simples lacuna passível de ser preenchida se deslocarmos os conceitos agambenianos para as experiências coloniais, e sim no de demonstrar que a colonização representa, para Homo Sacer, aquilo que o filósofo buscou definir por *não dito*.

Embora seja uma definição tácita no interior de Homo Sacer e, como tal, raramente expressa em detalhes, é possível compreender o peso analítico que Agamben lhe confere nos

rápidos momentos em que a menciona, como, por exemplo, em “Ideia da prosa” – obra anterior e exterior ao projeto, mas que antecede e ilumina alguns dos seus aspectos fundamentais. Desse modo, podemos ler na seção intitulada “Ideia de musa” a descrição de um episódio anedótico protagonizado por Heidegger na ocasião dos seminários em Le Thor: “Um dia, quando o seminário chegava ao fim, e os discípulos, à volta do filósofo, lhe faziam perguntas sem fim, ele respondeu simplesmente: ‘Vocês podem reconhecer meus limites, eu não’” (Agamben, 2012, p. 49). Nas linhas seguintes, Agamben defende que tal afirmação não consistiu numa bravata por parte de Heidegger, mas uma posição coerente ao que já havia escrito sobre a “grandeza de um pensador” ser medida “pela fidelidade ao seu próprio limite interior”. Do que se trata essa limitação que atinge o pensador a partir do interior do seu pensamento e, todavia, não pode por ele ser acessado, mas apenas por outros?

Segundo Agamben, trata-se de uma “latência/esquecimento” que torna possível, em toda “obra de pensamento”, a dimensão da “não latência/memória”; ou em outras palavras, a “natureza de coisa ‘ditada’” de uma obra pressupõe um não dito que, no campo de percepção do autor, permanece irresolutamente no esquecimento. E porque – nos lembra o filósofo a partir de Hölderlin e Orígenes – aquilo que se esquece não é simplesmente anulado, mas aprisionado na condição de princípio do que se anuncia no terreno do dito, “essa latência é também o núcleo tartárico em volta do qual [...] o não dito, agigantando-se no pensamento, o precipita na loucura. Aquilo que o mestre não vê é a sua própria verdade...” (Agamben, 2012, p 37 e 50). Talvez seja essa mesma consciência que nos deparamos em “O reino e a glória”, quando o filósofo define o não dito como uma dimensão “esotérica e mais temível” que aquela do dito, e cuja compreensão coincide com o entendimento da própria razão de ser de uma “obra de pensamento”. Nesse sentido, é exemplar o modo como decide interpretar a querela entre Carl Schmitt e Erik Peterson:

De 1935 a 1970 desenrola-se uma polêmica singular entre Erik Peterson e Carl Schmitt, dois autores que, por motivos diversos, podem ser definidos como “apocalípticos da contrarrevolução” [...]. O que estava em jogo na polêmica era a teologia política, que Peterson punha resolutamente em questão; mas é possível que [...] a aposta declarada escondesse outra [...]. Compreender o que está reconditamente em jogo no debate significa esforçar-se para expor o não dito (Agamben, 2011, p. 19).

Tentaremos aqui, portanto, evidenciar de que modo o esquecimento da questão colonial constitui o “núcleo tartárico” de Homo Sacer, impedindo-lhe um necessário desenvolvimento que o próprio Agamben não pôde levar a cabo. Necessário porque se encararmos com seriedade uma das principais – senão a principal – orientações teóricas apresentadas em sua filosofia política, isto

é, a de buscar compreender o mundo a partir do momento extremo/excepcional que se tornou regra – “a filosofia é o mundo visto em situação extrema que virou regra” (Agamben, 2008, p. 58) –, nos deparamos com uma contradição que à primeira vista soa inexplicável: por que Agamben ignora decididamente a centralidade de experiências que correspondem pontualmente às exigências do seu *méthodos*? Falamos aqui não só dos incontáveis genocídios coloniais perpetrados pela Europa e que preconizam – assim como dão seguimento – os métodos de encarceramento, escravidão e assassinato em massa introduzidos na Europa pelas democracias liberais e seus sucessores fascistas; falamos também das inúmeras “formas-de-vida” desenvolvidas pelos povos colonizados em luta e que se expressam nos termos de um verdadeiro ethos que Agamben busca, em vão, em contra-dispositivos como o messianismo e o franciscanismo.

Aqui não se tratará, portanto, de apontar a mera precedência cronológica dos genocídios coloniais em relação aqueles vivenciados pela Europa no início do século XX, mas de tentar evidenciar o seu estatuto histórico-filosófico originário em relação à Auschwitz e à modernidade política interpretadas por Agamben em *Homo Sacer*. Tal estatuto será elaborado no sentido de afirmar a posição incontornável da questão colonial para se compreender a oikonomia moderna reivindicada criticamente pelo filósofo italiano: seja a redefinição secular do “inferno penitenciário” e da “glorificação” pelo maquinário de poder moderno, ou a sua aceleração pelas mãos do fascismo e seus dispositivos de exceção, veremos que todos esses processos só passam a adquirir plena inteligibilidade se deslocarmos o olhar de Agamben para a colonização moderna, que pode aqui ter sua relação com *Homo Sacer* definida nos termos de um “ponto de fuga que se afasta ao infinito, em direção ao qual as diversas linhas perspectivas de sua investigação convergem sem jamais poder atingi-lo” (Agamben, 2010, p. 14).

#### **4.1 O extremo eclipsado – ou do *eurocentrismo* subjacente às territorialidades do biopoder**

Antes de nos lançarmos à tentativa de elaborar o “não dito” colonial da filosofia política agambeniana, pensamos ser necessário desenvolver uma hipótese interpretativa sobre as razões que operam o esquecimento da questão colonial em *Homo Sacer*. Para tanto, nos serviremos de um

conceito valioso para a genealogia do poder traçada por Agamben, a saber, o conceito de “dispositivo glorioso”. Veremos que apesar dos esforços em definir as estratégias de glorificação do poder, o seu olhar acaba por ser capturado por uma das principais glorificações criadas pelo poder moderno – o *eurocentrismo*. Assim, nas linhas que se seguirão analisaremos as possibilidades de situarmos o dispositivo eurocêntrico no interior das reflexões de Agamben sobre a “glória”, ao ponto de entendermos que o eurocentrismo atua ofuscando a legitimidade da questão colonial em *Homo Sacer*.

Como já mencionado, é em “O reino e a glória” que encontramos as definições mais elaboradas sobre o conceito de “glória”. Situado originariamente por Agamben no campo das “aclamações, cerimônias, liturgia e insignias” rigorosamente observadas pelo direito canônico, fôra concebido pelos teóricos do cristianismo com o propósito – nem sempre consciente – de superar a problemática iniciada pela teologia econômica, recordemos: a fratura entre o Ser divino e a sua práxis trinitária de governo. Para que esta última não restasse sem fundamento no ser de deus, isto é, enquanto uma prática governamental anárquica, a glorificação é pensada como o momento onde Reino e Governo divino se reconciliam mediante o esplendor dos louvores, capaz de garantir a participação dos membros da Igreja de Cristo na cidade celeste em uma espécie de “mimese eucarística”. A glorificação constitui, portanto, a interface das duas dimensões da máquina soteriológica, que passam a se iluminar reciprocamente através do “espelho da glória” no qual “o Pai glorifica o Filho e o Filho glorifica o Pai. A economia glorifica o ser, assim como o ser glorifica a economia” (Agamben, 2011, p. 229).

Contudo, o esplendor da glória não é capaz de superar de modo definitivo a assimetria constitutiva entre as duas dimensões da máquina de governo divino do mundo, pois como já observado no final do primeiro capítulo, apenas o Reino sobrevive ao fim dos tempos; o Governo, por sua vez, é quase totalmente desativado – subsiste como “inferno penitenciário” – e reintegrado ao ser de deus e à “liturgia paradisíaca”. Assim, o papel estratégico que a glória acaba por realizar de fato é o acobertamento da insuperável *anarquia* do maquinário de governo – o seu vazio central que, como uma nudez, “deve cobrir a todo custo com um manto de luz” (Agamben, 2011, p. 242 e 251). E se, como vimos, existe uma profunda correspondência entre governo oikonômico divino e governabilidade moderna, onde uma esfera intercambia categorias e práticas da outra, como se realiza a “liturgia” do poder terreno? Em que sentido “as aclamações profanas não são um

ornamento do poder político, mas o fundam e justificam”? Para Agamben, é mais uma vez o nazifascismo, enquanto momento extremo da governabilidade moderna, o contexto concreto apropriado para responder tais perguntas:

Entre os séculos XIII e XVI, o uso dos louvores na liturgia e nas cerimônias de coroação começa a decair por toda parte. Mas ressurgem inesperadamente no decurso da década de 1920, ressuscitados por teólogos e musicólogos no exato momento em que, “por uma daquelas ironias que a história parece amar”, o cenário político europeu é dominado pelo surgimento dos regimes totalitários [...] [E]m 1925, no fim do Ano Santo, a nova festividade do ‘Cristo Rei’. Na missa solene da festa, o canto *Christus vincit regnat imperat* foi ressuscitado em uma versão nova e tornou-se imediatamente popular. A partir daquele momento, segundo a constante oscilação entre o sagrado e o profano que caracteriza a história da aclamação, o louvor passou dos fiéis aos militantes fascistas, que se serviram dele, entre outras ocasiões, durante a Guerra Civil espanhola. Ainda antes, em 1929, o ministério fascista da educação incluiu [...] em uma coletânea oficial de “cantos patrióticos”, em que a aclamação do texto original assumia a forma “Paz, vida e a saúde perpétua ao nosso rei Vitório, felizmente reinante por graça de Deus. Paz, vida e saúde perpétua ao duce Benito Mussolini da glória do povo italiano.” (Agamben, 2011, p. 212).

Em resumo, a glorificação atende à estratégia *estetizante* de “cobrir e enobrecer o que é, em si, pura força e domínio.” (Agamben, 2011, p. 232). Desse modo, é sob os auspícios da glória que os sucessivos extermínios produzidos pela máquina de governo moderna passam a soar não por aquilo que são – resultados de um componente estrutural que produz vidas dotadas de dignidade política à custa das vidas nuas –, mas como dispositivos civilizatórios atuantes em função do progresso e da segurança da humanidade. Neste sentido, Rodrigo Karmy (Universidade do Chile) desenvolve o conceito agambeniano de “glória” em direções mais amplas do que aquelas trabalhadas pelo filósofo italiano e que aqui gostaríamos de reivindicar:

O surgimento do imperialismo hispano-português, durante o século XV, e a consequente conquista da América e da África. Esta fase da religião capitalista teve a “evangelização” como dispositivo de glorificação. O segundo momento é a notoriedade imperial ocupada pelo eixo franco-britânico que teve como forma de glorificação a “civilização” (missão civilizatória). O terceiro e último momento seria o de uma nova relevância apropriada pelo eixo estadunidense-atlântico, cujo modo de glorificação constituirá o discurso da “democratização...” (Karmy, 2017, p.45).

Aqui nos parece lógico afirmar que todos esses dispositivos mencionados por Karmy, e que marcam tão profundamente a trajetória da colonização moderna, articulam-se frontalmente com um dispositivo que não deixou de chamar a atenção de Agamben: o *economicismo*. E embora o filósofo não tenha dedicado mais do que um apêndice ao tema, a sua premissa metodológica de voltar o olhar não tanto para aquilo que se anuncia no primeiro plano de uma obra, mas para as suas margens, nos põe à par da sua relevância para o projeto *Homo Sacer*. Neste apêndice, em cujo

título taxativo se lê “A economia dos modernos”, Agamben tenta demonstrar, a partir de exemplos oriundos da tradição liberal, uma das teses que sustentam “O reino e a glória”, relembremos: o mundo moderno não surgiu mediante uma simples ruptura em relação às construções religiosas antigas e medievais, mas a partir de um intercâmbio subterrâneo com as mesmas; nesse sentido, a dimensão política da idade moderna herda o arcabouço teológico-oikonomico das tradições cristãs que pensaram o problema do governo divino do mundo.

Um dos índices mais flagrantes desta conexão entre teologia cristã e política moderna e, enquanto tal, capaz de pôr em questão as crenças de auto-fundação da modernidade<sup>142</sup>, diz respeito à definição das leis econômicas como forças da natureza que se impõem à sociedade a partir de uma relação vertical e estranhada. De acordo com Agamben, tal definição foi erigida a partir do paradigma teológico da providência, que, por sua vez, caracteriza a atuação divina no mundo como uma relação harmônica entre a vontade de deus (expressa por leis e determinações gerais subjacentes à ordem natural das coisas) e a liberdade individual das criaturas (situada no âmbito do contingente).

Assim, é por determinação divina que a peçonha a de uma serpente cause a morte de um ser humano, mas as situações concretas em que se darão este encontro resultam de causas ocasionais. Deste modo acreditava-se garantir, em um só tempo, a relação entre o caráter necessário (Reino) e a dimensão contingencial (Governo) da soteriologia cristã, já comentada no primeiro capítulo desta tese. Para o filósofo, é esta a operação que se encontra na base da economia política moderna: “Essa ideia – substancialmente teológica – de uma ordem natural impressa nas coisas está tão presente no pensamento dos *économistes* que a ciência que denominamos ‘economia política’ correu o risco de ser chamada ‘ciência da ordem’.” (Agamben, 2011, p. 304). Aqui, Adam Smith é mobilizado por Agamben na condição de precursor do liberalismo econômico e, como tal, fonte de evidências textuais como o célebre conceito-imagem de “mão invisível”.

Tanto no escrito “Teoria dos sentimentos morais” (1759), como em “A riqueza das nações (1776), o argumento defendido por Smith afirma a existência de um ordenamento natural

---

<sup>142</sup>“O termo *oikonomia* desaparece da linguagem teológica do Ocidente latino durante a Idade Média [...]. Contudo, quando o termo reaparece no século XVIII na forma latinizada *oeconomia* e, sobretudo, em seus equivalentes nas línguas européias, com o significado que nos é familiar (‘atividade de gestão e de governo das coisas e das pessoas’), ele parece surgir *ex novo*, já formado na cabeça dos *philosophes* e dos *économistes*, sem nenhuma relação essencial [...] com o passado teológico.” (Agamben, 2011, p. 301).

que, como uma “mão invisível”, relaciona e harmoniza as múltiplas vontades individuais e arbitrárias dos cidadãos, de modo que por mais egoísta e ocasional uma ação aparente ser, ela acaba por naturalmente confluir na direção de uma ordem racionalizante e garantidora das necessidades coletivas<sup>143</sup>. Eis a tônica do que o liberalismo francês conceituou por *laissez faire* já em meados do século XVIII: deixar o mercado agir por si mesmo através da sua configuração natural, que, por sua vez, só deve sofrer intervenções em contextos nos quais se encontre ameaçada por fatores externos.

Embora seja possível apreender, a partir dessas considerações, a importância de um dispositivo como o “economicismo” para a oikonomia moderna e, por conseguinte, para os propósitos de Homo Sacer, falta em Agamben um quadro analítico mais preciso ao seu respeito e que, como tal, traduza o fato de que o *economicismo* não é só mais um dispositivo glorioso ao lado dos demais, mas um instrumento essencial para o nascimento e consolidação global do paradigma moderno da oikonomia. Aqui não será o lugar de versarmos sobre as possíveis razões deste descaso teórico por parte de Agamben; em seu lugar, assumiremos outro risco: o de preencher – inicialmente, pelo menos – este gap com algumas das teses anunciadas por Foucault nas aulas que compõem o curso “O nascimento da biopolítica”. O risco desta operação se dá pelo mesmo motivo que pode garantir o seu êxito, a saber, a ausência de um diálogo direto entre Agamben e as lições foucaultianas a serem aqui mencionadas; ausência que, dada as circunstâncias da relação entre o filósofo italiano e Foucault, pode ser lida como uma aceitação tácita<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup>“Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua auto-estima, e nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles.” (Smith, 1988, p. 13). “Ao preferir fomentar a atividade do país e não de outros países ele tem em vista apenas sua própria segurança; e orientando sua atividade de tal maneira que sua produção possa ser de maior valor, visa apenas a seu próprio ganho e, neste, como em muitos outros casos, é levado como que por uma mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções (...). Ao perseguir seus próprios interesses, o indivíduo muitas vezes promove o interesse da sociedade muito mais eficazmente do que quando tenciona realmente promovê-lo.” (Smith, 2015, p.438).

<sup>144</sup>A fim de justificar essa operação, nos serviremos de um movimento realizado pelo próprio Agamben em “Estado de exceção”, onde tenta demonstrar que o debate entre Carl Schmitt e Walter Benjamin não se inicia no escrito benjaminiano “Origem do drama trágico alemão” (1928), como se costuma pensar, mas em “Teologia Política” (1922). Segundo o filósofo italiano, atribuem ao texto de Benjamin o início da contenda pelo fato dele ter citado diretamente as definições de soberania elaboradas por Schmitt, que o responde 16 anos depois em “Hamlet Ed Ecuba” (1956). Contudo, os estudiosos que construíram o dossiê do debate nesses termos ignoraram um possível *não dito* desta relação, acolhido por Agamben como base da sua hipótese: embora Benjamin não seja citado explicitamente em “Teologia Política”, é possível concebê-la como uma resposta velada ao ensaio benjaminiano de 1921, “Crítica do poder como violência”. Como sustenta essa hipótese? Apontando o fato do ensaio de Benjamin ter sido publicado em uma revista que Schmitt lia e colaborava assiduamente – “ele cita o número imediatamente anterior e o imediatamente posterior ao fascículo em que aparece o ensaio benjaminiano” –, de modo que “difícilmente deixaria

#### 4.1.1 Breve excursão foucaultiano sobre o nascimento do “economicismo”

Foucault dedica a aula de 24 de janeiro de 1979 – a terceira de um total de doze aulas realizadas entre os anos de 78 e 79 – à exposição do que considerou as duas características nucleares da “arte liberal de governar”, arte cuja anatomia é a aposta em jogo de todo o curso. Trata-se aqui dos paradigmas liberais – ou oikonomicos – de *mercado* e de cálculo *econômico-político* que emergiram na Europa do século VIII, representantes de uma profunda e decisiva transformação na maneira como se dava a organização social *mercantilista* até então hegemônica entre os estados europeus. Segundo o filósofo francês, é próprio da prática monetária do mercantilismo – de natureza metalista<sup>145</sup>, como se sabe – a concepção de que o enriquecimento de um Estado implica necessariamente no empobrecimento de outros, isto é, que o jogo da livre concorrência pelos estoques comuns e limitados de ouro do mundo culmina na sobreposição da nação que mais conseguir privar as demais desse recurso.

Diante da ameaça iminente de tal desequilíbrio na correlação das forças econômicas – capaz de “introduzir na Europa um certo número de desigualdades, desigualdades essas que crescerão, que serão penalizadas por um desequilíbrio na população, logo nas forças militares, e chegar-se-á portanto à tal situação imperial...” –, o mercantilismo europeu se viu impelido à conceber um cálculo econômico-político que permitisse a interrupção diplomática do jogo da concorrência entre os Estados sempre que um dos participantes acumulasse o suficiente para subjugar os demais. Eis o princípio econômico da “balança européia”, base da política externa do mercantilismo<sup>146</sup> resumida por Foucault nos seguintes termos:

---

de notar um texto [...] que abordava questões para ele essenciais”. Soma-se a isso a correspondência conceitual entre os dois escritos – ambos disputam a figura da violência: Benjamin afirmando-a em sua potência revolucionária e anômica; Schmitt, por sua vez, circunscrevendo-a no campo do poder soberano e do estado de exceção. Algo parecido se verifica, segundo nosso entendimento, na relação entre Agamben e os cursos ministrados por Foucault no Collège de France: em “O reino e a glória”, seu grande escrito dedicado à governabilidade moderna, cita somente “Segurança, Território e População” (1977-1978); mas como conceber que Agamben tenha simplesmente ignorado a sequência lógica desse curso, e que “abordava questões para ele essenciais”? Tendo em vista a estreiteza conceitual entre “Nascimento da Biopolítica” (1978-1979) e as ambições do filósofo italiano na sua genealogia do governo moderno, a utilizaremos para suprir os gaps que faltam aqui.

<sup>145</sup>Em resumo, a prática mercantilista de lastrear o dinheiro dos países a partir de metais preciosos, principalmente ouro e prata, que indicavam a riqueza de uma nação.

<sup>146</sup>Enquanto a noção de “balança européia” embasava as políticas externas no período mercantilista, indicando os limites das atuações entre os Estados europeus, a base da política interna se configurava a partir do que se entendia por “Estado de polícia”: “ele implica justamente um objetivo ou uma série de objetivos que poderíamos dizer ilimitados, pois se trata precisamente, no Estado de polícia, para os que governam, de considerar e encarregar-se não somente da atividade dos grupos [...], mas encarregar-se da atividade dos indivíduos até em seu mais tênue grão [...]. [O] objeto da polícia é um objeto quase infinito.” (Foucault, 2008, p. 10).



Fazer que não haja nenhum Estado que prevaleça suficientemente sobre os demais para poder reconstituir na Europa a unidade imperial; fazer, por conseguinte, que não haja um Estado que domine todos os outros, que nenhum Estado prevaleça suficientemente sobre o conjunto dos seus vizinhos fazendo reinar sobre eles sua dominação, etc (Foucault, 2008, p. 72).

As políticas econômicas emplacadas pelo liberalismo em meados do século XVIII buscaram romper com essa concepção de *concorrência* enquanto um “jogo de resultado nulo” – ou seja, diante da certeza de que a riqueza de alguns países gerará a pobreza de outros, é preferível que a balança européia se certifique de que não haverá ganhadores nem perdedores –, para afirmá-la como um jogo de enriquecimento infinito e mútuo entre os participantes da livre concorrência. Segundo Foucault, dois movimentos estratégicos realizados pelo liberalismo em torno da definição de mercado se encontram na base desta mudança de paradigma. O primeiro diz respeito à própria definição de mercado apontada por Agamben em “O reino e a glória” e já discutida anteriormente, isto é, um âmbito de relações econômicas regido por mecanismos naturais – e providenciais – que, se atuarem livremente, garantem um jogo de livre concorrência natural onde o enriquecimento é correlativo, quer seja entre indivíduos, quer seja entre nações: “máximo de lucro para o vendedor, mínimo de dispêndio para os compradores [...], ou a Europa inteira será rica, ou a Europa inteira será pobre.” (Foucault, 2008, p. 74, 76 e 77).

O segundo movimento – consequência lógica do primeiro – configura a condição para que o progresso econômico ilimitado propagandeado pelo liberalismo se torne aparentemente possível, qual seja: a *mundialização* do mercado europeu. Aqui, Foucault tem o cuidado de explicar que esse movimento não consistiu na simples cobiça genérica pelas riquezas do mundo – “não quero dizer com isso que é a primeira vez que a Europa pensa no mundo ou que a Europa pensa o mundo” –, mas que pela primeira vez a Europa pensou a si mesma como um sujeito econômico unitário para o qual o mundo se apresenta como um vasto mercado a ser explorado. Assim, o cálculo político-econômico inaugurado pelos liberais rompe com os limites de uma economia finita, baseada nos limites do Estado-nação, para dar forma a “um novo tipo de cálculo planetário na prática governamental européia.”

Segundo este novo arranjo econômico-governamental, as consequências de uma “economia finita” – passíveis de serem deflagradas no interior da Europa pela dinâmica de enriquecimento de algumas nações à custa do empobrecimento de outras – passam a ser prevenidas não mais por um dispositivo que limita o poder dos países ricos, como ocorria no mercantilismo

mediante a noção de “balança européia”, mas por uma “ilimitação do mercado” que instaura uma nova modalidade de relação entre o sujeito econômico Europa e o resto do mundo: “os europeus é que serão os jogadores, e o mundo, bem, o mundo será o que está em jogo. O jogo é na Europa, mas o que está em jogo é o mundo (Foucault, 2008, p. 77).

Portanto, é a transformação do mundo em um mercado para a Europa que constitui, segundo Foucault, o grande golpe de força do liberalismo, uma vez que permitiu o deslocamento das contradições mais urgentes da lógica da concorrência para territórios não europeus suas e populações. E embora o filósofo pontue que o nascimento dessa lógica econômica-governamental não coincide com o nascimento da colonização propriamente dita – “Fazia tempo que ela havia começado.” –, e nem com o surgimento do imperialismo moderno – “é mais tarde, no século XIX, que se vê a formação desse novo imperialismo” –, é inegável que o seu cálculo político planetário fortaleceu de maneira decisiva os processos de “partilha do mundo” desencadeados pela Europa ao longo da sua modernidade. Afinal, como é possível pensar a transformação do mundo em um mercado submisso aos interesses europeus sem o recurso ao expediente colonial? Se aqui lembrarmos das declarações de Cecil Rhodes citadas por Lênin, enxergaremos facilmente a atuação do signo de um *mundo-mercado europeu*:

Ontem estive no East-End londrino e assisti a uma assembléia de desempregados. Ao ouvir ali discursos ferozes cujo grito dominante era: Pão!, Pão!, e ao refletir, a caminho de casa, sobre o que tinha ouvido, convenci-me, mais do que nunca, da importância do imperialismo [...] A ideia que acalentamos representa a solução do problema social: para salvar os 40 milhões de habitantes do Reino Unido de uma mortífera guerra civil, nós, os políticos coloniais, devemos nos apoderar de novos territórios para o estabelecimento do excedente da população, para a aquisição de novos mercados para os produtos das nossas fábricas e das nossas minas. O império, eu sempre disse isso, é uma questão de estômago. Se quiserem evitar uma guerra civil, devem se tornar imperialistas (Rhodes apud Lenin, 2021, p. 104).

Como se vê, somos conduzidos às portas da questão colonial moderna pelas reflexões políticas de Agamben e Foucault; contudo, a partir delas não conseguimos atravessar os umbrais do colonialismo: o filósofo francês – assim como o seu continuador italiano – se furta à análise dos efeitos e contra-efeitos do (neo)liberalismo nas regiões colonizadas, limitando-se a investigá-los a partir dos seus laboratórios nos países centrais da oikonomia: França, Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos. Contudo, como pensar verdadeiramente o *economicismo* liberal e o cálculo político-governamental planetário por ele inaugurado sem tomá-los a partir de uma perspectiva global? Isto é, considerando-os não só em suas gêneses européias, mas também em seus necessários

desdobramentos sobre as periferias da oikonomia? Por que a compreensão global da modernidade européia não se apresenta nesses autores, mesmo que os seus próprios escritos, por vezes, nos conduza nesta direção? É chegada a hora de nos determos com mais precisão ao componente glorioso do *eurocentrismo*, dispositivo que, como já dito anteriormente, se alia ao *economicismo* para fazer girar as engrenagens do maquinário de poder moderno, e, além disso, bloqueia, em Agamben, uma visão verdadeiramente global da governabilidade oikonômica.

Bloqueia porque circunscreve a filosofia da história de Homo Sacer à Europa, que, por sua vez, assume invariavelmente a condição de telos dos acontecimentos decisivos da política e do direito, em relação aos quais os territórios não europeus seriam meros reflexos pálidos. Nossa tese buscará afirmar que essa orientação não consiste numa simples escolha teórico-metodológica de Agamben, mas expressão direta de uma distorção eurocêntrica que afasta o filósofo dos territórios e populações contra as quais foram – e continuam a ser – originariamente projetados os dispositivos biopolíticos modernos e, por essa razão, protagonistas de contra-dispositivos que Agamben só pôde vislumbrar em teoria. Como dito anteriormente, não se tratará aqui de uma correção meramente cronológica, mas de apontar o primado analítico da questão colonial para a compreensão dos elementos de Homo Sacer, bem como as razões que levam Agamben a ignorar esta compreensão.

#### **4.1. O eurocentrismo e o seu universal truncado – “imitai o Ocidente, que é o maior dos mundos”**

Tentemos, em primeiro lugar, sintetizar o lastro histórico-filosófico de Homo Sacer nos termos de um excursão arqueológico – ou, nos ditames benjaminianos, um “escovar a história a contrapelo” (Benjamin, 1996, p. 225) – por quatro estágios civilizatórios, a saber: Grécia antiga, civilização romana, antiguidade/medievo cristão e modernidade burguesa. Subentende-se, pela ótica do autor, que se tratam de períodos paradigmáticos que, uma vez conjugados, formariam os pilares do que classifica por “tradição da política ocidental” – nascedouro de cânones literários e políticos cuja compreensão constitui, em Homo Sacer, condição *sine qua non* para o entendimento da máquina de governo do Ocidente; seja a sua natureza catastrófica, seja os contra-dispositivos que podem interromper a catástrofe.

Assim, por mais que o filósofo chegue a se deter – apressadamente – sobre alguns autores e tradições não ocidentais<sup>147</sup>, é a filiação histórico-cultural-geográfica do que se convencionou classificar como “Europa” que lhe fornece as principais chaves de leitura para o seu pensamento. Tomemos de modo breve alguns exemplos que podem ilustrar este argumento, a começar pela figura central do *homo sacer*, que, como já mencionado, é extraído do direito romano arcaico; já o conflito entre *vida política* e *vida nua*, núcleo movente da máquina de governo ocidental, se expressaria originariamente na experiência da pólis grega sob os termos *bios* e *zoé*, e cujo interprete maior seria Aristóteles; por fim, podemos recordar o paradigma do estado de exceção, circunscrito pelo filósofo aos territórios da Europa ocidental e, em menor medida, aos Estados Unidos:

*Breve história do estado de exceção* – Já vimos como o estado de sítio teve sua origem na França, durante a Revolução [...]. Sabe-se que os últimos anos da República de Weimar transcorreram inteiramente em regime de estado de exceção [...]. No dia 3 de agosto de 1914, a Assembléia Federal suíça conferiu ao Conselho Federal “o poder ilimitado de tomar todas as medidas necessárias para garantir a segurança, a integridade e a neutralidade da Suíça”. [...]. A história e a situação jurídica do estado de exceção na Itália apresentam um interesse particular sob o ponto de vista da legislação por meio de decretos governamentais de urgência [...]. O único dispositivo jurídico que, na Inglaterra, poderia ser comparado com o *état de siège* francês é conhecido pelo nome de *martial Law* [...]. O lugar – ao mesmo tempo lógico e paradigmático – de uma teoria do estado de exceção na constituição americana está na dialética entre os poderes do presidente e os do Congresso (Agamben, 2004, p. 24, 28, 30, 33 e 34).

O único momento em que Agamben menciona a questão colonial na referida reflexão sobre o estado de exceção não ultrapassa três linhas, espaço no qual representa as tensões coloniais seculares perpetradas pela França contra o povo berbere simplesmente como “a crise argelina de 1961.” (Agamben, 2004, p. 27). Nada mais é dito sobre umas das mais terríveis guerras coloniais dos séculos XIX e XX, berço de dispositivos tanatológicos fundamentais como a Legião Estrangeira, índice da estratégia-paradigma de se formar um exército de mercenários<sup>148</sup> que,

<sup>147</sup>Pensadores como Tertuliano e Orígenes – originários de Cartago e Egito, respectivamente – constituem raras exceções no quadro de influências de Agamben.

<sup>148</sup>A Legião Estrangeira é um dispositivo colonial francês criado em 1831 para auxiliar militarmente a expansão francesa em África, onde atuou com mais intensidade na Argélia. A partir desse país norte africano, a França pôde por em funcionamento um destacamento militar formado por corpos indesejados na metrópole – “assassinos, fúgitivos, mendigos, infratores do direito comum, opositores do regime...” – que, reunidos sob a pecha do estrangeiro, eram encarregados de exterminar os povos locais, afinal, o extermínio da vida nua não pode ser realizado mediante os ritos oficiais (no caso, uma operação clássica de guerra, efetuada por exércitos regulares), mas somente pela exclusão/banimento de todo estatuto jurídico do inimigo, reduzindo-o à figura amorfa do *terrorista*; ou seja, por um grupo de mercenários que não respondiam formalmente aos mesmos imperativos que coordenavam as tropas regulares francesas. Após acumular sucessivas derrotas contra a Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN) e ver o seu domínio colonial em ruína, os colonizadores à frente da Legião radicalizam seus métodos não só na Argélia

substituindo as tropas regulares do Estado nação, se encarrega de exterminar as populações nativas<sup>149</sup>. É também no bojo deste genocídio que podemos presenciar o irromper das legislações centradas no racismo biológico e na eugenia: o Código dos Indígenas de 1880 reconhecia a supremacia bio-política do colono francês frente à vida nua do nativo berbere, representante de uma raça passível de ser torturada, escravizada e assassinada.

Se ampliarmos o olhar para além da situação da Argélia e fitarmos o *Tricontinente* colonizado como um todo, percebemos que o primado analítico da questão colonial não se deve apenas à sua evidente anterioridade cronológica aos contextos priorizados em *Homo Sacer*, mas à compreensão histórico-filosófica de que a oikonomia moderna e seus desenlaces catastróficos não se homogenizam globalmente a partir da Europa, mas produzem desde as suas origens modernas uma fratura biopolítica planetária; e mesmo que Norte e Sul global, vidas soberanas e vidas nuas padeçam, ao fim e ao cabo, sob o jugo da mesma catástrofe biopolítica, é contra os povos “não-europeus” que ela é originariamente projetada – ou, para ficar em uma expressão agambeniana, a questão colonial constitui um “ponto de insurgência” de Auschwitz e da modernidade oikonômica como um todo, em relação ao qual “o pesquisador deve prestar contas de um fenômeno originário [...] e, ao mesmo tempo, da tradição que, enquanto parece transmitir-nos o passado, nos esconde sem cessar como surgiu e torna-o inacessível” (Agamben, 2017, p. 137).

Falaremos a partir de agora, portanto, do eurocentrismo enquanto uma tradição que opera o esquecimento da questão colonial em *Homo Sacer*. Para que possamos trazê-la à dimensão do dito e da memória, nos serviremos de um conjunto de pensadores e tradições que, *afogados* pela fratura biopolítica colonial e toda carga de violência que ela implica, pensaram, enquanto

---

– onde a brutalidade sempre fora permitida –, como também os utilizaram contra a própria metrópole: durante o ano de 1961 a população francesa experimentou parcialmente o terrorismo colonial francês realizado pela *Organisation armée secrète*: entidade criada pelo general Raoul Salan, cujo objetivo era dissuadir as autoridades e a opinião pública francesa sobre a concessão do direito à autodeterminação para a Argélia. Segundo Agamben (*Sul diritto di resistenza*. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-diritto-di-resistenza>. Acesso em: 07 de mai. de 2023), Raoul criou e aplicou à França a fórmula do “exército secreto”, em que “o exército regular se torna irregular, o soldado se confunde com o terrorista”; isto é, Raoul tentou transformar todo o exército regular francês em uma grande Legião Estrangeira. O que permanece interrogado por Agamben é o fato de ser o mundo colonial o laboratório desse paradigma, que só inunda a metrópole como um reflexo da barbárie colonial. Mais à frente nos deteremos melhor sobre esse movimento de barbarização da metrópole enquanto reflexo da barbárie colonial.

<sup>149</sup>Segundo Césaire, Lucien de Montagnac descrevia a sua atuação na Argélia nos seguintes termos: “Nós nos instalamos no centro do país, queimando, matando, destruindo tudo [...]. Algumas tribos ainda resistem, mas nós as rastreamos, para tomar suas esposas, seus filhos, seu gado.” Em relação às mulheres, era categórico: “Algumas são mantidas como reféns, outras trocadas por cavalos, e as restantes são vendidas em leilão como bestas de carga.” (Césaire, 2020, p. 21).

sobreviventes, “vias e modos de uma nova política” que permanecem irrealizados pelos paradigmas eurocentrados evocados por Agamben. O primeiro desses pensadores a nos auxiliar na tarefa de *abandonar* Homo Sacer em outros sentidos é o filósofo, historiador e economista egípcio Samir Amin (1931-2018), mais precisamente seu clássico “Eurocentrismo: crítica de uma ideologia” (1988). Aqui não será lugar de reconstruirmos todas as teses sobre o eurocentrismo desenvolvidas por Samir, mas de apontar aquelas que podem desvelar as limitações eurocêntricas de Homo Sacer.

Sem dúvida, alguns especialistas pensarão que as hipóteses propostas são aqui ou ali demasiado gerais, ou insuficientemente sustentadas, e até contraditórias em matéria de detalhes. Esse é o preço necessário que deve pagar-se quando se propõe um novo paradigma [...]. A resistência à crítica do eurocentrismo é sempre extrema, pois entramos aqui no terreno dos tabus. A pessoa quer fazer escutar o inaudível. Os meios que esta resistência desenvolve são múltiplos. Entre eles está a trivialização do conceito... (Amin, 2021, p. 121).

Como ponto de partida gostaríamos de chamar a atenção para o que o autor alerta como “trivialização” do conceito de *eurocentrismo*, isto é, a redução de um complexo paradigma cultural à “soma de preconceitos, ignorâncias e equívocos dos ocidentais em relação aos demais”, passíveis de serem verificados apenas no âmbito das demonstrações explícitas de xenofobia e racismo; compreendido a partir dessa definição trivial, o eurocentrismo não se apresenta em absoluto na reflexão agambeniana. Mas se tomarmos a distinção fundamental elaborada por Samir entre “provincianismo” – ou “etnocentrismo difuso” – e eurocentrismo, passamos a enxergá-lo com mais clareza no pensamento do filósofo italiano, pois enquanto o primeiro se refere aos limites próprios das dinâmicas histórico-relacionais das sociedades humanas<sup>150</sup>, o segundo é classificado como um paradigma com data e local de nascimento definidos: a Europa do século XVI<sup>151</sup>.

Assegurar essa delimitação nos garante não perder de vista a funcionalidade estrutural do eurocentrismo enfatizada por Samir e que marca tanto o seu nascimento, como o seu desenvolvimento ao longo da trajetória da modernidade européia, qual seja: a produção de

---

<sup>150</sup>“Não obstante, embora o eurocentrismo não tenha a condição de teoria propriamente dita, tampouco é simplesmente a soma de preconceitos, ignorâncias e equívocos dos ocidentais em relação aos demais. Nesse caso não seria mais que uma das formas triviais do etnocentrismo partilhado por todos os povos em todas as épocas. A ignorância dos outros e a desconfiança em relação a eles e até o chauvinismo e a xenofobia são apenas provas dos limites da evolução de todas as sociedades até os nossos dias” (Amin, 2021, p. 110).

<sup>151</sup>Embora o sistema capitalista e o seu arcabouço ideológico – eurocentrismo e economicismo – tenham se consolidado apenas na passagem do século XVIII ao XIX, isto é, com as vitórias da “Revolução Industrial e Revolução Francesa”, que “fazem triunfar o poder burguês e a generalização do salariado”, a sua germinação se inicia muito antes: “Sem dúvida, a cristalização da nova ideologia dominante levará dois ou três séculos a completar-se, ou seja, o tempo da transição mercantilista do século XVI ao XVII.” (ibid., p. 93).

narrativas variadas que culminem em uma “história universal” da humanidade protagonizada, por um lado, pelo brilhantismo e pioneirismo subjacentes à identidade européia, e, por outro, pelo obscurantismo e atraso dos povos não-europeus. Trata-se, portanto, de um paradigma concebido para lastrear o protagonismo planetário da Europa moderna e sua oikonomia – “Ao impor-se à escala mundial, o capitalismo nascido criou uma exigência de universalismo tanto no plano da análise científica da sociedade, como no da elaboração de um projeto [...], um projeto político mundial” (Amin, 2021, p. 83 e 109).

À semelhança de Foucault, que, como vimos, argumenta sobre a novidade da “arte liberal de governar” não consistir na criação de uma universalidade qualquer, mas na mundialização de um mercado natural protagonizado pela Europa, Samir observa com cuidado que a noção de universal encabeçada pelo eurocentrismo difere fundamentalmente das ambições universalistas dos povos pré-capitalistas e não europeus. Enquanto estes últimos se esbarravam em condições culturais que circunscreviam o universalismo no campo das elucubrações teológicas e filosóficas<sup>152</sup>, a Europa, a partir do Renascimento e das revoluções técnico-culturais modernas, passa se deparar com a possibilidade cada vez mais concreta de estender seus domínios a nível planetário; possibilidade que rapidamente se converte em necessidade de primeira ordem frente aos desafios instaurados pela dinâmica da acumulação e da exploração do humano pelo humano, próprias da oikonomia. Para Samir, o fato das revoluções culturais – sobretudo as revoluções agrícolas e industriais – que deram forma à Europa moderna terem se dado *pari passu* ao processo de invasão das Américas é a prova de que a sociabilidade moderna européia inaugura um ímpeto conquistador inaudito já em sua fase uterina:

A coincidência entre a data de 1493, que é a do descobrimento da América, e dos começos do Renascimento não é fortuita. Se a época do Renascimento se impõe como uma ruptura qualitativa para a história global da humanidade, é precisamente porque os europeus tomam consciência, a partir desta época, de que a conquista do mundo pela sua civilização é dali em diante um objetivo possível. Tomam, portanto, consciência de uma superioridade em alguns aspectos absoluta, mesmo quando a submissão efetiva de outros povos demanda ainda algum tempo. Eles traçam os primeiros mapas verdadeiros do planeta. Conhecem todos os povos que o habitam e são os únicos que detêm esta vantagem. Sabem que inclusive se este ou aquele império dispõe ainda de meios militares para se defender, eles,

<sup>152</sup>“Sem dúvida, a aspiração à racionalidade e ao universalismo não é produto do mundo moderno. Não só a racionalidade – evidentemente sempre relativa, mas será que já saímos dessa relatividade? – acompanhou toda a ação humana desde a origem, como também o conceito universal do ser humano, ao transcender os limites da sua pertença coletiva (a uma raça, um povo, um sexo, uma classe social), já havia sido produzido pelas grandes ideologias tributárias [...]. Não obstante, apesar desta aspiração, o universalismo tinha sido potencial, porque nenhuma sociedade havia chegado a impor-se e a impor os seus valores à escala mundial.” (ibid., p. 80).

os europeus, poderão desenvolver meios mais poderosos. O eurocentrismo cristaliza-se nesta nova consciência, a partir desta época e não antes (Amin, 2021, p. 81).

Portanto, diferentemente de Foucault, Samir recua o processo de mundialização da governabilidade moderna do século XVIII ao XVI. Ou seja, antes da cultura liberal ganhar forma e disseminar, com êxito, a mentalidade segundo a qual o mundo deve constituir o palco de um mercado natural para a Europa, fora necessário a longa formulação paradigmática de narrativas que justificassem a supremacia e o conseqüente protagonismo global da sua lógica oikonômica – mais tarde capitaneada pelo eixo atlântico-norte –, em detrimento dos povos que deveriam se resignar à condição de coadjuvantes subalternizados dos seus próprios destinos. O eurocentrismo se apresenta, portanto, como a condição *sine qua non* do economicismo e sua mundialização – “Dito de outra maneira, a aparição da dimensão eurocêntrica da ideologia do mundo moderno precede a cristalização das outras dimensões que definem o capitalismo” (Amin, 2021, p. 83).

E se o eurocentrismo atua enquanto um dispositivo de glorificação, isto é, um elemento capaz de ofuscar os aspectos anárquicos e violentos do poder, substituindo-os por falsos adornos, qual a estratégia gloriosa desempenhada pelo eurocentrismo? Qual a contradição cujo acobertamento faz do eurocentrismo uma necessidade vital para a manutenção da máquina de governo dos modernos? Para Samir, trata-se da transformação do mundo em um sistema bipolar composto, por um lado, de centros desenvolvidos e, por outro, de “periferias incapazes de recuperar um atraso evidente que não deixa de agravar-se” (Amin, 2021, p. 79 e 84). Assim, ofuscar as conexões imanentes entre o desenvolvimento de algumas poucas nações (titulares da vida política), e o atraso crônico a fustigar centenas de outros povos reduzidos à vida nua, constitui a tarefa primordial do eurocentrismo:

O eurocentrismo tinha simplesmente esquecido que a explosão demográfica da Europa, ocasionada, como a do Terceiro Mundo contemporâneo, pela transformação capitalista, havia aproveitado a saída da emigração, que povoou as Américas e algumas outras partes do mundo. Sem esta emigração conquistadora massiva – dado que a população de origem européia exterior à Europa é hoje duas vezes maior que a das regiões de origem dos migrantes – a Europa teria feito frente à sua revolução agrícola e industrial em condições de pressão demográfica. [...] [E]sta expansão criou uma polarização nova, submetendo, na periferia do sistema, as formas sociais anteriores ao capitalismo às exigências da reprodução do capital dominante nas formações centrais (Amin, 2021, p. 117 e 126).

Como o eurocentrismo realiza esse ofuscamento? Mediante o seguinte estratagema base: nega-se a compreender o projeto moderno de poder a partir da sua natureza mundializada – isto é, “a cristalização da sociedade capitalista na Europa e a conquista do mundo que esta realiza.”



– em função de um duplo culturalismo mítico e trans-histórico. Isso significa que o eurocentrismo busca postular características culturais inatas à identidade europeia e, enquanto tais, verificáveis em toda a sua vida histórica; ao mesmo tempo em que busca reconhecer características simetricamente opostas àquelas e que residiriam no DNA histórico dos povos do Sul global. Segundo Samir, o golpe de força desse duplo movimento empreendido pelo eurocentrismo consiste em vincular tanto o desenvolvimento dos centros capitalistas, como o atraso das periferias às suas especificidades internas – “A ideologia dominante legitima dessa maneira ao mesmo tempo o capitalismo como sistema social e a desigualdade à escala mundial que o acompanha” (Amin, 2021, p. 85).

O pensador egípcio nos apresenta os componentes básicos desse culturalismo mitológico, responsáveis pelo fornecimento das matérias primas a darem forma às narrativas gloriosas do eurocentrismo. Trata-se de três mitos que, todavia e por razões evidentes, se apresentam como verdades universais, quais sejam: o “mito cristianófilo”, o do “antepassado grego” e a “construção antitética artificial do orientalismo.” (Amin, 2021, p. 85 e 95). Como dito no parágrafo anterior, todas essas construções objetivam formular uma identidade europeia fixa, trans-histórica – “um ‘Ocidente de sempre’, único e singular desde a sua origem” –, em paralelo e oposição às identidades culturais das populações não-europeias, de modo que a brutal desigualdade entre centros e periferias do capitalismo seja atribuída aos modos de vidas e estruturas políticas particulares desses povos. A solução para o atraso fornecida pelo eurocentrismo? A reprodução das características que conduziram a Europa ao triunfo político e econômico:

A teoria social criada pelo capitalismo chegou à conclusão de que a história da Europa era excepcional, não no sentido de que o mundo moderno (quer dizer, o capitalismo) se tivesse constituído aqui (o que é um fato indiscutível em si mesmo), mas no de que não podia nascer em outro lado. Assim, uma vez aí chegado, o capitalismo no seu modelo ocidental teria se transformado no protótipo da organização social que pode reproduzir-se nas outras sociedades que não tiveram a oportunidade de ser as iniciadoras, desde que estas sociedades se libertem dos obstáculos das suas próprias especificidades culturais, responsáveis pelo seu atraso. [...] [A] conquista do planeta pela Europa é assim reabilitada, na medida em que retirará os outros povos da sua letargia fatal. [...] [O]s povos não-europeus são senhores de uma decisão alternativa: ou aceitam a europeização interiorizando as suas exigências ou, se a rejeitarem, estarão se metendo num beco sem saída que conduz fatalmente à sua decadência (Amin, 2021, p. 95 e 113).

Dos três componentes bases do eurocentrismo citados acima, nos interessa em maior medida aquele referente ao “mito do antepassado grego”<sup>153</sup>, dado que, na perspectiva defendida no presente trabalho, é essa construção culturalista que dita parte significativa da filosofia da história elaborada por Agamben na série *Homo Sacer*. Segundo Samir, a gestação desse mito se inicia no Renascimento e é levado ao paroxismo no século XIX, sobretudo pelas mãos de filósofos e linguístas<sup>154</sup>. De início, a valorização da cultura helênica é inscrita na estratégia de dissociação dos preconceitos religiosos e irracionalismos diversos atribuídos aos quinze séculos da história medieval, que passam a ser caracterizados como uma nebulosa transição que nunca perdera totalmente de vista o legado do gênio grego – a reabilitação do aristotelismo pela escolástica seria a demonstração dessa herança, que, a partir do Renascimento, passa a se libertar da metafísica cristã na direção de um racionalismo laicizante; nesse processo, a filosofia árabe-islâmica é vista como uma simples esteira de transmissão entre a herança helênica e os seus herdeiros de direito.

De modo geral, trata-se de atribuir à Grécia antiga o pioneirismo na edificação de uma cultura racionalizante e humanista, expressa sobretudo nos âmbitos da filosofia e da vida política, e sem qualquer vínculo substancial com o “Oriente”, que, por sua vez, é retratado como um mundo que fôra incapaz de superar o domínio dogmático exercido pelas metafísicas religiosas<sup>155</sup> sobre o

---

<sup>153</sup>A respeito dos outros dois mitos eurocêntricos, isto é, o cristianófilo e a oposição artificial “Ocidente x Oriente”, citaremos brevemente duas passagens de “O Eurocentrismo” que bem os sintetizam: “Não obstante, para que a Cristandade se converta no fundamento da identidade europeia, é preciso adotar em relação a ela um método totalizador e a-histórico [...]. Dado que o cristianismo não nasceu nas margens do Loire ou do Reno, necessita de reintegrar o seu pensamento de origem – oriental pelo meio em que se formou – na teleologia ocidentalista. Há que fazer da Santa Família e dos padres da Igreja egípcios e sírios, europeus antes de mais nada [...]. O cristianismo em questão por aquilo que o define é oriental na sua origem, como o helenismo e o islã. Mas o Ocidente apropriou-se dele. Ao ponto de, no imaginário popular, a Santa Família ser loura”; e “O orientalismo não é a súpula das obras dos especialistas e eruditos ocidentais que estudaram as sociedades não-européias [...]. Há que entender por esse termo a construção ideológica de um ‘Oriente’ mítico, cujas características são tratadas como invariantes definidas simplesmente em oposição às características atribuídas ao ‘Ocidente’ [...] Transformada em capitalista e conquistadora, a Europa concedeu-se o direito de representar os demais – particularmente o ‘Oriente’ – e até de julgá-los...” (Amin, op. cit., p. 104 e 106).

<sup>154</sup>“O século XIX inventou a hipótese racista. Transpondo os métodos da classificação das espécie animais e do darwinismo [...] as raízes humanas herdaram supostamente caracteres inatos cuja permanência está para além das evoluções sociais [...]. A linguística, ciência nova em construção na época, inspirando-se no método da ciência das espécies para a classificação das famílias de línguas, associa assim os pretendidos caracteres específicos dos povos aos das suas línguas [...]. A oposição entre povos e línguas indo-europeias e povos e línguas semitas, erigida pomposamente em dogma [...], constitui um dos melhores exemplos do tipo de elucubrações necessárias ao eurocentrismo. Seria possível multiplicar, neste âmbito, as citações relativas ao gosto inato pela liberdade, o espírito livre e lógico de uns em contraste com a predisposição ao servilismo e falta de rigor de outros etc.,” (ibid., p. 100).

<sup>155</sup>Segundo Samir, as metafísicas religiosas – “Evidentemente, toda a religião, por definição, é uma metafísica. Mas o inverso não é verdadeiro.” – constituem o núcleo ideológico das sociedades tributárias, cujo paradigma de governo era quase sempre o despotismo. Pois na medida em que o objetivo de toda metafísica é descobrir o princípio supremo que governa o universo, ela acaba por inspirar e justificar “a ordem social” em um sentido despótico, afinal, se o

corpo social – o despotismo endêmico entre os povos “orientais” despontaria como uma das chagas oriundas desse domínio. Da oposição entre uma cultura helênica *ex-nihilo* e o aglomerado anônimo de povos “orientais”, depreende-se a entronização da filosofia grega como a força motriz do pensamento ocidental, a partir da qual se tem início, sem solução de continuidade, a filiação histórica e civilizatória entre Grécia antiga > Civilização romana > Antiguidade/Medievo cristão > Modernidade burguesa. Assim, a desigualdade que se impõe como um abismo intransponível entre Norte e Sul global é retratada como uma questão de herança trans-histórica: uns herdaram a racionalidade e todos os atributos que dela derivam (arte, política, direito etc.), *outros* são legatários do atraso crônico em todos os âmbitos das suas vidas nuas.

Contudo, Samir é incisivo ao apontar tanto o caráter fictício dessa narrativa, como a sua estratégica função glorificante no interior da construção moderna: “um argumento emocional construído artificialmente para evitar a pergunta verdadeira (por que razão o capitalismo apareceu na Europa antes de aparecer em outras partes?), substituindo-a [...] pela ideia de que a herança grega predisponha à racionalidade.” (Amin, 2021, p. 96). O primeiro aspecto observado pelo pensador egípcio no sentido de desmontar essa “helenomania”<sup>156</sup> diz respeito à total imersão do mundo helênico à área cultural do antigo Oriente, imersão por ele exemplificada através da linguagem – “Com efeito, a língua grega recebeu do egípcio e do fenício a metade nobre do seu vocabulário.” (Amin, 2021, p. 98) – e, em maior medida, do “humanismo universalista” ensejado originalmente pela civilização egípcia; foquemos neste último exemplo.

Segundo Samir, o Egito foi a primeira das grandes civilizações antigas<sup>157</sup> a elaborar as noções paradigmáticas de “imortalidade da alma” e “justiça moral imanente”, isto é, que o ser

---

cosmos é regido por um único princípio, um justo ordenamento humano deve se dar nos mesmos termos. (ibid., p. 41 e 44).

<sup>156</sup>“Helenomania” é um conceito crítico criado pelo historiador inglês Martin Bernal (1937-2013) na obra *Black Athena – The Afro Asiatic Roots of Classical Civilization*, e diz respeito ao que considera um mito racista criado pelo *helenismo romântico* do século XIX, qual seja: a crença de que a cultura helênica surgiu num vácuo de influências significativas de outros povos, de modo que a edificação do gênio grego teria se dado *ex-nihilo*. O esforço de Bernal é o de provar o oposto, ou seja, que a civilização grega se desenvolve a partir das influências frontais de civilizações consideradas não ocidentais, tais como o Egito, Fenícia e Mesopotâmia. (Bernal, Martin. *The Afro Asiatic Roots of Classical Civilization, Vol 1: the fabrication of ancient Greece 1785-1895*. Vintage Books, 1991).

<sup>157</sup>Por “Civilizações antigas” entendemos, juntamente com Samir, o conjunto de civilizações que primeiro conseguiram superar o modelo de organização coletivista – baseado, por sua vez, num parco desenvolvimento tecnológico, na ausência de excedente de produção e propriedade privada dos meios de produção, e numa estrita dependência da natureza – na direção de um “desenvolvimento acentuado das forças produtivas que permite a clara concretização do Estado e das classes sociais”. São elas o Egito, a Mesopotâmia, e, mais tardiamente, a Pérsia e a Grécia. (Amin, op. cit., p. 29).

humano é animado por uma substância que sobrevive à morte do seu corpo físico e, de modo individual, é recompensada ou castigada a depender dos seus feitos morais pregressos. Antes dessa criação e da sua difusão pelo mundo antigo, outros povos concebiam o *post mortem* como um terreno incerto cuja relação com a dimensão dos vivos não se dava através de uma causalidade moral, mas do temor dos “espíritos dos mortos” e “do seu poder maléfico de intervir entre os vivos.” (Amin, 2021, p. 31 e 32). Isso significa dizer que, de modo geral, a mobilização dessas civilizações em torno da morte consistia em formular medidas que contivessem os infortúnios desencadeados por esses seres espectrais. Os ritos fúnebres da Grécia antiga, bem como a estrita observância que os gregos mantinham em relação a eles, são testemunhas históricas desse esforço, e é Agamben quem aqui nos dará uma breve ilustração do fenômeno:

A primeira consequência da morte é, de fato, a de liberar um ser vago e ameaçador (a *psykhé*, o *eidolon* ou o *phásma* dos gregos), que retorna com a aparência do defunto aos lugares que ele frequentou e não pertence propriamente nem ao mundo dos vivos e nem ao dos mortos. O objetivo dos ritos fúnebres é assegurar a transformação deste ser incômodo e incerto em um antepassado amigo e potente, que pertence estavelmente ao mundo dos mortos e com o qual mantém-se relações ritualmente definidas (Agamben, 2010, p. 98).

Em que sentido as criações egípcias representam, para Samir (2021, p. 34), um salto evolutivo para as sociedades humanas, ao ponto de descrevê-las como “a verdadeira dimensão do contributo do Egito” e “a pedra angular do pensamento humano ulterior”? O fato de terem inaugurado a possibilidade de se pensar o ser humano como gênero universal, isto é, como uma existência que não se reduz aos seus aspectos fáticos particulares (biológicos, étnicos etc) e que pode, portanto, acessar noções de moral e justiça impessoais e não arbitrárias – pouco importava as identidades da pessoa julgada no pós-vida, mas seus feitos. Aqui, Samir (2021, p. 32) nos alerta sobre uma estratégia corrente entre eurocentristas que almejam invisibilizar ou desqualificar as conquistas dos povos “não-Ocidentais”, qual seja: retratá-las como “atos de fé religiosa e já não ‘fatos evidentes’ e menos ainda fatos ‘cientificamente estabelecidos’”.

No entanto, independente do terreno em que se deram as invenções egípcias, a tese defendida pelo filósofo é a de que elas pavimentaram não só o caminho das grandes religiões monoteístas – particularmente o cristianismo e o islã, já que a noção judaica de “povo eleito” manteve o judaísmo como “uma religião sem aspiração universalista” –, como também influenciaram frontalmente o humanismo que marca tão profundamente a cultura helênica e seus filósofos mais proeminentes, como Sócrates e Platão; como se sabe, a crença na imortalidade da

alma se encontra no núcleo do pensamento socrático-platônico<sup>158</sup>. A conclusão peremptória a que chega Samir após essa demonstração da pertença da Grécia antiga ao mundo oriental, mina a construção eurocêntrica em suas bases:

A Grécia toma muitas coisas aos demais, sobretudo do Egito. A tecnologia que adota será decisiva para o surgimento da sua civilização. Pelo contrário, o universalismo moral do Egito só tardiamente abrirá caminho, com Sócrates e Platão. [...] Por isso, assim como as sociedades da região são capazes de trocar no plano material produtos e técnicas e o reconhecem, os seus intercâmbios são igualmente intensos no plano das idéias. [...] (N)ão podemos, de forma alguma, opor o pensamento grego (fazendo-o antepassado do pensamento da Europa moderna) ao do “Oriente” (do qual se excluiria a Grécia). O contraste Grécia = Ocidente *versus* Egito, Mesopotâmia, Pérsia = Oriente é uma construção artificial e posterior do eurocentrismo (Amin, 2021, p. 34 e 38).

A essa altura da exposição podemos nos perguntar se é lícito incluir Agamben e sua produção de filosofia política no bojo do culturalismo eurocêntrico, uma vez que todo o esforço da série *Homo Sacer* consiste em denunciar enfaticamente as estruturas de poder erigidas a partir da filiação histórico-cultural européia e que caracterizaria a política ocidental. Ou seja, se o eurocentrismo diz respeito a uma construção ideológica moderna cujo objetivo não é outro que não a exaltação da sociabilidade européia, é coerente buscá-la nos escritos de um autor que a sentencia à condição de maquinário catastrófico? Sim, a reflexão política de Agamben é norteada por um horizonte eurocêntrico; não o eurocentrismo em suas manifestações tradicionais de legitimação da ordem, mas o que aqui podemos definir como *eurocentrismo em negativo*: ao invés da célebre caracterização da Europa como o melhor dos mundos e, enquanto tal, modelo civilizatório para os territórios atrasados<sup>159</sup>, nos deparamos com a narrativa que identifica na Europa o epicentro de uma catástrofe que se globaliza homogeneamente. Assim, no lugar de elevados padrões de sociabilidade, a mundialização da governabilidade moderna generalizaria o *estado de exceção*, a *vida nua* e o *campo de concentração*, de modo que estabelecer unicamente as experiências européias como objetos de investigação equivaleria a pensar, por extensão, a catástrofe de todo o planeta, bem como as possibilidades globais de sua superação.

---

<sup>158</sup>Nesse sentido, a obra “*Fédon*”, inteiramente dedicada a provar a imortalidade da alma, constitui verdadeira pedra angular para a filosofia platônica, uma vez que serve de fundamento à teoria da participação entre *realidade ideal* e *realidade sensível*, mediante a dualidade *corpo e alma*: “Observa agora, Cebes, se de tudo o que dissemos não se segue que a alma seja semelhante em grau sumo ao que é divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel e sempre idêntico a si mesmo, enquanto o corpo é semelhante em sumo grau ao que é humano, mortal, multiforme, ininteligível, dissolúvel e jamais idêntico a si mesmo” (Platão. *Fédon – ou da Alma*. Bauru, SP: Edipro, 2919, 79a-80b).

<sup>159</sup>“A ocidentalização do mundo imporá a todos a adoção das receitas que determinam a superioridade européia: a liberdade de empresa e o mercado, o laicismo e a democracia eleitoral pluralista.” (Amin, 2021, p. 113).

Embora essas duas posições – o eurocentrismo positivo e negativo – se diferenciem em aparência, é possível notarmos que há um ponto essencial onde elas convergem, qual seja: a construção de leituras do projeto moderno de poder que se pretendem universais, mas se orientam unicamente através de uma das suas dimensões constitutivas – o seu surgimento e consolidação na Europa; já a sua outra parte fundamental, isto é, a dominação planetária que a modernidade passa a empreender já em seu estágio embrionário, é suprimida. Para Samir (2021, p. 79), “as teorizações que separam estes dois aspectos para privilegiar só um são por isso insuficientes e deformantes”, pois se pautam na crença de um mundo homogêneo à partir da Europa, quer seja em seus aspectos progressivos, quer seja em seus elementos puramente catastróficos. Essa crença deforma aquilo que para o pensador egípcio representa a “contradição principal do mundo moderno”: a polarização planetária em *centros* e *periferias* funcionalmente articulados entre si.

Nesse cenário, soa impossível falar em igualdade nas condições de exploração da *vidanua*, pois a sua produção e extermínio em escala industrial se deu originariamente nas periferias do sistema oikonômico. Foi a partir desses territórios que esses processos puderam contar – como ainda contam – com uma série de dispositivos biopolíticos que só tardiamente, e já totalmente formulados, irrompem na Europa através do fascismo. Não temos aqui uma simples constatação factual, mas, como já dito anteriormente, uma complexa premissa de natureza histórico-filosófica cujas implicações alteram de modo significativo algumas das leituras agambenianas acerca do moderno projeto de poder; tanto as leituras catastróficas, como as que se pretendem anticatastróficas.

A primeira – e talvez mais importante – alteração diz respeito à posição de Auschwitz nos escritos do italiano, que, como se sabe, é a de matriz paradigmática da política ocidental. Isso porque se examinarmos o fenômeno dos campos nazistas a partir da orientação metodológica proposta por Samir, isto é, não como um elemento endógeno à realidade europeia, mas como um dispositivo gestado no interior do processo de *fratura do mundo* pela oikonomia moderna, chegamos à conclusão de que o nazifascismo não representa o desvelamento de estruturas europeias/ocidentais arquetípicas, como pensa Agamben, mas o inevitável – e breve – *retorno* da barbárie colonial projetada secularmente sobre os povos não-europeus.

Como bem observa Primo Levi (2016, p. 18) a respeito da realidade do campo, o opressor – aqui representado pelos guardas da SS – não consegue escapar de certa “analogia

paradoxal” com suas vítimas: “os dois estão na mesma armadilha, mas é o opressor, e só ele, quem a preparou e fez disparar...”. Se ampliarmos essa consideração tomando o mundo como unidade de análise, chegamos às mesmas conclusões que abrem o clássico “Discurso sobre o colonialismo”, de Aimé Césaire:

Seria preciso, antes, estudar como a colonização funciona para descivilizar o colonizador; para brutalizá-lo no sentido apropriado da palavra, degradá-lo, despertá-lo para instintos soterrados, cobiça, violência, ódio racial, relativismo moral, e mostrar que toda vez que no Vietnã há uma cabeça decepada e um olho perfurado, e na França se aceita isso, uma menina é estuprada, e na França se aceita isso, um malgaxe torturado, e na França se aceita isso, há um acréscimo de peso morto na civilização, ocorre uma regressão universal, uma gangrena se instala, um foco de infecção se espalha, e que no final de todos esses tratados violados, todas essas mentiras propagadas, todas essas expedições punitivas toleradas. (...) [E]xiste o veneno inculcado nas veias da Europa, e o processo lento, mas seguro, do asselvajamento do continente (Césaire, 1955, p. 17).

Assim, o que explica certo caráter inaudito de Auschwitz – pelo menos no que diz respeito ao emprego de técnicas avançadas na produção e extermínio da vida nua – não é a sua suposta posição de *unicum*, isto é, que o sistema concentracionário nazista teria irrompido na Europa como consequência de uma trama secular circunscrita nos subterrâneos do poder Ocidental/europeu. Aqui, defendemos juntamente a Césaire e Samir a tese de que a posição de Auschwitz no mundo é explicada com muito mais precisão se a tomarmos como desdobramento do empreendimento oikonômico-colonial, ou seja, que os nazistas puderam contar com o acúmulo de séculos de genocídio colonial para refinarem os seus próprios meios; em suma, uma “barbárie suprema” apenas porque “coroa, resume o caráter cotidiano das barbáries” no Sul global (Césaire, 1955, p 18).

E se aqui reivindicamos certos pensadores e tradições do mundo colonizado para romper com essa compreensão eurocentrada do fascismo, é porque entre eles nunca se perdeu por completo a compreensão de que “o fascismo compartilhava muitas coisas com o colonialismo em seu comportamento: certamente o racismo, mas também a brutalidade, a depravação, a oscilação entre genocídio e encarceramento”; já na Europa, “depois de 1945, houve uma grande pressão para se olhar o fascismo somente em sua expressão européia”, o que “permitiu aos europeus e aos estadunidenses reviverem – sem embaraço – suas histórias coloniais” (Prashad, 2019, p. 125). Agamben e grande parte do seu quadro de referências sucumbem diante à pressão eurocêntrica.

São também esses pensadores e tradições que nos afirmam não só a centralidade catastrófica do mundo colonizado, mas também o protagonismo que ele assume no que diz respeito à elaboração e prática de contra-dispositivos, muitos deles em termos similares aqueles buscados por Agamben em experiências como o messianismo e o franciscanismo, isto é, uma forma-de-vida cuja relação com o mundo exclui toda e qualquer possibilidade de domínio da vida comum. Contudo, há aqui uma diferença substancial: enquanto Agamben não logra êxito em localizar, a partir desses referenciais, um ethos humano propriamente pautado na forma-de-vida, o Sul global nos remete a paradigmas populares baseados na reivindicação de um *uso* dos corpos e das coisas que nunca pressupõe ou implica *domínio*. Aqui não buscaremos negar o potencial destituente que Agamben bem localiza nesses elementos, mas questionar a ausência absoluta de referências às experiências anticatástrofe realizadas a partir do Sul global; ausência que limita o horizonte de Homo Sacer ao ponto do filósofo sentenciar a extinção de uma forma-de-vida para além dos “registros patográficos ou nos arquivos policiais”:

A forma-de-vida é, nesse sentido, algo que ainda não existe em sua plenitude e só pode ser atestado em lugares que, nas presentes circunstâncias, não parecem ser necessariamente edificantes. Trata-se, de resto, de uma aplicação do princípio benjaminiano, segundo o qual os elementos do estado final se escondem no presente não nas tendências que parecem progressivas, mas naquelas mais insignificantes e desprezíveis (Agamben, 2017, p. 254).

No entanto, se nos atermos aqui tanto ao princípio benjaminiano que nos impele à “escovar a história a contrapelo”, como à orientação agambeniana de escutar o “não dito”, chegamos à hipótese de que o desprezo analítico reservado às “guerras anticoloniais de libertação” não atende uma lógica teórico-metodológica, mas unicamente o ofuscamento que a glorificação eurocêntrica projeta no mundo colonial e em suas experiências de libertação, que passam a ser retratadas como simples “peripécias pelas quais os povos a que dizem respeito têm que passar para superar o seu atraso” (Amin, 2021, p. 113 e 114). Com efeito, enquanto a máxima dos apologistas do Ocidente pode ser resumida nos dizeres do subtítulo deste tópico – “imitai o Ocidente, que é o maior dos mundos” –, o *eurocentrismo em negativo* de Agamben opera simplesmente o invertendo: recusai o Ocidente, que é o pior dos mundos; contudo, a recusa agambeniana da “razão ocidental” não cede espaço, em Homo Sacer, às experiências paradigmáticas dos povos do Sul global, mas mantém, contraditoriamente, a Europa em seu horizonte de influência.



Como explicar o silenciamento de existências que nunca puderam constituir objetos de assimilação por parte do poder ocidental, mas apenas objetos de extermínio justamente pelo fato de demarcarem, a todo instante, que o núcleo de uma sociabilidade não-catastrófica só pode ser o *uso*, e nunca o *domínio*? Como não notar a embaraçosa ausência, em *Homo Sacer*, de séculos de história pautados justamente naquilo que Agamben acredita ser a grande estratégia para interromper a máquina de governo dos modernos? Na medida em que já observamos que tal ausência constitui mais um “não dito” que uma simples “falta”, pensamos ser possível localizar no próprio *Homo Sacer* as justificativas de abandoná-lo/continuá-lo na direção dessas experiências; ou nas palavras de conclusão de “O que resta de Auschwitz”: “O muçulmano não é só a testemunha integral, mas ele agora fala e dá testemunho em primeira pessoa [...] Permitamos, portanto, que sejam eles a ter a última palavra” (Agamben, 2008, p. 164) – permitamos que sejam os povos *desnudados* do Sul global, testemunhas integrais da catástrofe oikonômica moderna, a ter a última palavra nesta tese.

#### **4.2 Por uma ontologia dos “habitantes da floresta” – ou das possibilidades de um ethos pautado na “forma-de-vida”.**

Um dos grandes desafios – senão o maior – assumido por Agamben em *Homo Sacer* é o de restituir os problemas político-jurídicos ocidentais “à sua condição ontológica”. Isso porque a estrutura de poder oikonômica é originariamente elaborada *pari passu* a uma rede de dispositivos ontológicos que, desde Aristóteles, operam a compreensão da realidade fraturando-a em polaridades que são imediatamente articuladas em um sistema hierárquico. Assim, se a presente tese reconstruiu, no capítulo anterior, a definição de vida apresentada em “De Anima” foi por entender, junto a Agamben, que as “aporias metafísicas” a envolverem uma figura do humano incapaz de acessar aquilo que constitui a humanidade – logos – possuem, na verdade, uma íntima “natureza política” (Agamben, 2010, p. 50 e 54): o reconhecimento do *não-humano*, de uma vida sem forma cuja exclusão-inclusiva da cidade garante a instituição de vidas e práticas propriamente humanas. A ontologia-política da cisão do ser e da vida é, portanto, o grande alvo da crítica de *Homo Sacer*:

Quaisquer que sejam os termos em que a divisão se articula no decurso da história (essência primeira/essência segunda, existência/essência, ser/ente), o decisivo é que, na

tradição da filosofia ocidental, o ser, assim como a vida, sempre será interrogado com base na cisão que o atravessa [...]. Compreendemos agora o que queríamos dizer ao afirmar que a ontologia tem a ver constitutivamente com a antropogênese [...]. Aqui se verifica que a filosofia primeira é sempre, acima de tudo, pensamento da antropogênese, do tornar-se homem (Agamben, 2017, p. 139, 153 e 209).

Por essa razão, a tarefa de pensar uma política livre da oikonomia envolve Homo Sacer no imprescindível esforço de elaborar, mesmo que a nível preliminar, uma “nova e coerente ontologia” capaz de substituir os dispositivos ontológicos dominantes; caso contrário, “uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável” (Agamben, 2010, p. 50 e 51). No capítulo anterior nos detivemos sobre os esboços do que talvez possamos chamar de uma ontologia da “forma-de-vida”, reunidos com maior precisão nos capítulos finais de “O uso dos corpos” e inscritos justamente nesse esforço de pensar “uma desativação da máquina biopolítica” que “implica necessariamente uma desativação do dispositivo ontológico (e vice-versa)” (Agamben, 2017, p. 231). Assim, “Bio-ontologia”, “Ontologia modal” ou “Ontologia do estilo” são termos – muito provavelmente provisórios – aos quais Agamben recorre para nomear uma ontologia que opera subvertendo os dispositivos ontológicos tradicionais na medida em que desloca o “ser” do terreno das polaridades essência/existência, vida política/vida vegetativa, forma/matéria; polaridades que, como vimos, são articuladas em uma hierarquia que delimita os corpos passíveis de ontologização em face das existências desnudadas/pobres de ser, ou, nos dizeres heideggerianos mencionados criticamente por Agamben (2017, p. 211): delimita o homem enquanto “formador de mundo” em relação ao “animal com sua pobreza de mundo”.

Esse deslocamento arrasta e fixa o ser ao “plano do viver”, isto é, a uma vida que no simples ato de ser vivida produz sua(s) forma(s), seu *bíos* político que, desse modo, não pode ser isolado e tornado soberano em relação ao viver que o gerou, mas simplesmente concebido como uma modalidade possível do ser vivido. Segundo Agamben, essa operação iniciada por autores como Plotino e Spinoza “sinaliza uma inédita politização da vida como tal” porque coincide com a radical ontologização da vida vegetativa que servia à máquina da antropogênese enquanto fundamento geral e negativo das formas qualificadas; ela passa a ser o locus onde a “forma é gerada e produzida” – o simples viver, comum a todos os seres, que expressa e dá fundamento às múltiplas formas que um vivente pode assumir. Nesse contexto, a estratégia soberana de estabelecer a vida comum/vida vegetativa como um domínio oikonômico cai por terra frente ao reconhecimento do

ser não apenas em determinadas formas de vida, mas na vida como um todo; da vida que passa a ser indissociável de uma forma:

O conceito central dessa nova ontologia é o de forma de vida [...]. Plotino começa questionando se, uma vez identificado o “viver bem” com o ser feliz, deve-se tornar participantes também os seres vivos diversos do homem, por exemplo, os passáros e as plantas (Plotino manifesta em seus escritos uma predileção especial pelas plantas, que, pelo contrário, em Aristóteles cumprem costumeiramente papel de paradigma negativo em relação ao homem). Os que negam aos seres irracionais a capacidade de viver bem acabam, sem se dar conta, colocando o viver bem em algo diferente da vida (por exemplo, na razão) [...]. Sob a urgência de uma nova definição da vida, Plotino transforma profundamente a ontologia aristotélica: existe, sim, uma única substância, mas esta não é um sujeito que carrega atrás ou debaixo de si suas qualidades, e sim que é desde sempre homonimamente compartilhada numa pluralidade de formas de vida, em que a vida nunca é separável de sua forma, mas é, alias, todas as vezes, seu modo de ser... (Agamben, 2017, p. 244 e 245).

No entanto, como já observado, o horizonte de possibilidades aberto por Homo Sacer no sentido de uma ontologia da “forma-de-vida” é constricto pelo eurocentrismo, de modo que mesmo reconhecendo a urgência política dessa tarefa – “[...] o poder político não tem outro objeto senão a vida vegetativa dos corpos [...]”. É necessário mudar a vida, trazer a política ao cotidiano, caso contrário, no cotidiano, o político só poderá naufragar.” –, e constatando que tal “forma-de-vida” não precisa ser exatamente criada, mas localizada no cotidiano da própria sociabilidade oikonômica mediante uma “fenomenologia das formas de vida e de inoperosidade” – “em toda forma de produção, é possível identificar uma ‘forma de inoperosidade’ que, embora se mantenha em relação estreita com ela, não é por ela determinada, mas torna inoperosa as obras e permite um novo uso destas.” –, Agamben reduz o alcance da sua arqueologia ao ponto de vislumbrar a existência da “forma-de-vida” em termos puramente pessimistas: “Na inoperosidade, a sociedade sem classes já está presente na sociedade capitalista, assim como, [...], os estilhaços do tempo messiânico estão presentes na história em formas eventualmente infames e risíveis”; “A forma-de-vida é, nesse sentido, algo que ainda não existe em sua plenitude e só pode ser atestado em lugares que [...] não parecem ser necessariamente edificantes [...] mas naquelas mais insignificantes e desprezíveis” (Agamben, 2017, p. 17, 118 e 254).

Mas, a partir desse horizonte, o que dizer dos *Yanomamis* que, à semelhança de diversas outras etnias indígenas do Sul global, não só foram originariamente subjugados à condição de vida nua imposta pela oikonomia moderna, como também se apresentam como portadores de um “saber vivido” inassimilável pelo poder soberano justamente por operar uma ontologização radical da

vida? Falamos aqui não de um saber meramente teórico ou de uma prática de vida institucionalmente limitada e incapaz de fundamentar um ethos humano – como são, via de regra, as referências agambenianas –, mas de toda uma sociabilidade que nunca pôde produzir algo como uma “vida nua” porque tradicionalmente baseada em uma valoração ontológico-política integral dos “habitantes da floresta”; valoração esta que, como veremos, não pressupõe ou implica cesuras e hierarquias entre os viventes, mas unicamente o reconhecimento e o cuidado do valor/forma de tudo aquilo que habita a floresta.

A díade reconhecimento-cuidado se estende ao ponto de não haver vestígios de uma vida que possa ser destituída de forma e, por conseguinte, reduzida à condição de domínio, pois, na compreensão yanomami, “quando vemos abelhas nas árvores, já não podemos achar que são meras abelhas” – insetos privados de logos e indicativos de uma dimensão não-humana da existência – “Sabemos que são também *xapiri*” e, por essa razão, “são habitantes da floresta, tanto quanto nós”; ou em dizeres mais enfáticos: “Os animais são como os humanos” (Kopenawa, 2014, p. 117, 140 e 214).

Aqui não será o lugar de reivindicarmos um modelo de vida yanomami a ser copiado nos grandes centros urbanos, assim como não será nossa intenção nos servirmos da complexa filosofia yanomami para simplesmente preencher os gaps de Homo Sacer ou atestar seus acertos. Tentaremos aqui, na verdade, a consumação do seu *abandono* – mobilizaremos os ensinamentos do sobrevivente e liderança política Davi Kopenawa Yanomami no sentido de rompermos com as limitações eurocêntricas de Homo Sacer; no sentido de afirmar que, diferentemente do que pensa Agamben, uma “ontologia da forma-de-vida” não só já foi devidamente pensada, como o é vivida por inteiras comunidades que são, em um só tempo, as maiores vítimas e as maiores esperanças na interrupção da catástrofe oikonômica e dos dispositivos ontológico-políticos que lhe movem. Enfim, *abandonaremos* as referências eurocentradas de Homo Sacer para darmos continuidade aos seus interesses a partir do Sul global; a partir das “palavras de um xamã yanomami”.

Antes de nos atermos aos traços básicos do monumental “A queda do céu – Palavras de um xamã yanomami” (2015), faz-se necessário alguns apontamentos a respeito da escolha dessa obra, das suas características inauditas em relação aos gêneros literários utilizados nesta pesquisa e, por fim, das relações que defendemos ser possível entre os “brancos” – não indígenas – e o

“saber vivido” yanomami. Em linhas gerais, “A queda do céu” resulta de um “pacto etnográfico sem precedentes na história da antropologia” entre o xamã-narrador Davi Kopenawa, e o etnólogo-escritor Bruce Albert. Esse pacto nos remete, em primeiro lugar, à decisão política de Kopenawa em falar diretamente aos brancos sobre os “pensamentos dos habitantes da floresta”, sendo o principal deles a denuncia do fato segundo o qual a desumanização da floresta – promovida pela sua transformação em domínio/mercadoria – é coextensiva à desumanização do humano e à catástrofe generalizada:

Antigamente, os brancos falavam de nós à nossa revelia e nossas verdadeiras palavras permaneciam escondidas na floresta. Ninguém além de nós podia escutá-las. Então, comecei a viajar para que as pessoas da cidade por sua vez as ouvissem [...]. Ninguém poderá apagá-las. Muitos brancos agora as conhecem. Ao ouvi-las, começaram a pensar: “Foi um filho dos antigos habitantes da floresta que nos falou. Ele viu com seus próprios olhos os seus parentes arderem em febre e seus rios se transformarem em lamaçais...”. Eu vi coisas perigosas com meus *xapiri*. Quero alertar os brancos antes que acabem arrancando do solo até as raízes do céu.” (Kopenawa, 2015, p. 389 e 392).

Em segundo lugar, o pacto etnográfico em questão nos afirma a posição de Bruce na transcrição do pensamento de Kopenawa: versado na língua yanomami, o etnólogo é confiado à tarefa de redigir e traduzir – primeiramente para o francês, depois para o português – os saberes e vivências narradas pelo xamã ao longo de duas décadas; narrativas que culminam no primeiro “relato interno” e sistemático sobre a sociabilidade yanomami. Das dificuldades que envolveram esse pacto, gostaríamos de destacar a natureza intimamente complexa dos relatos de Kopenawa e do pensamento yanomami como um todo, a qual se “expressa por intermédio de uma imbricação de gêneros: mitos e narrativas de sonho, visões e profecias xamânicas [...], autoetnografia e antropologia...” (Kopenawa, 2015, p. 50 e 51).

Assim, veremos que a ontologia yanomami se baseia, em grande medida, numa cosmovisão mítica e na prática xamânica responsável por acessá-la e transmití-la oralmente, de modo que termos como “xapiri”, “Omama”, “queda do céu”, “primeiro tempo”, “transe xamânico” etc. não constituem apenas expressões da espiritualidade e da mítica yanomami, mas verdadeiros paradigmas ontológicos, éticos e políticos que não diferem – no que diz respeito às suas potências intelectuais – do “mito de Er” criado por Platão e reivindicado por Agamben na conclusão de “O uso dos corpos”, ou dos tratados de angelologia que lastream seus estudos sobre a burocracia moderna. Com efeito, acreditarmos ou não nas narrativas míticas e nos relatos oníricos elaborados por Kopenawa soa secundário frente à compreensão mais urgente e necessária das suas palavras:

“viajei muito para defender a floresta e aprendi a conhecer um pouco o que eles chamam de política [...] São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossas terras. Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de Omama e dos xapiri...”; e somente escutando e assimilando essa política é que, talvez, os brancos possam “eles mesmos se transformarem em Yanomami” (Kopenawa, 2015, p. 75 e 390).

Vale dizer que a escuta e assimilação da política yanomami que aqui tentaremos desenvolver não consistirá uma via ocupada apenas por Kopenawa, Bruce Albert e os estudiosos do escrito “A queda do céu” – com destaque para Eduardo Viveiros de Castro –, mas um caminho pavimentado por outros sobreviventes do Sul global que, a partir de contextos diversos, nos apontaram para a centralidade das zonas de exceção permanente que constituem o mundo colonial; apontam, em igual medida, a vitalidade incontornável das tradições que “não eram apenas sociedades antecapitalistas, mas também sociedades anticapitalistas. Eram sociedades democráticas, sempre”. O fato de fazermos “sistematicamente a apologia de nossas antigas civilizações...” não significa, para Césaire e para esta tese, “uma tentativa utópica e estéril de reduplicação”, mas o esforço de assimilar os seus traços anticatástrofe (Césaire, 2008, p. 26 e 38).

Nesse sentido, também somos impulsionados pelas palavras de Kwame Nkrumah, uma das principais lideranças do processo de libertação do domínio colonial britânico em Gana, e que enxergava na “sociedade tradicional Africana” não um modelo a ser copiado – “Um retorno às sociedades africanas pré-coloniais não é, evidentemente, algo digno da criatividade e dos esforços de nosso povo” –, mas um potente referencial filosófico e humanitário para a construção de alternativas à sociabilidade do domínio:

Mesmo se houver escassas evidências antropológicas para reconstituir a “sociedade tradicional africana” com precisão, ainda podemos recuperar os ricos valores humanos desta sociedade. Em suma, uma abordagem antropológica da “sociedade tradicional Africana” carece demais de comprovação; mas uma abordagem filosófica está em um terreno muito mais firme, e torna viável a generalização (Nkrumah, 2019, p. 112).

Desse quadro de referências que nos acompanharão na tarefa de assimilar a ontologia-política dos “habitantes da floresta” transmitida por Kopenawa, daremos maior destaque a uma figura que fez da “aliança entre os povos da floresta” o núcleo do enfrentamento ao poder soberano e sua rede de dispositivos de produção e escravização/extermínio da vida nua. Falamos aqui de Francisco Alves Mendes Filho, ou simplesmente Chico Mendes – seringueiro e sindicalista que

assumiu a posição de “habitante da floresta” ao mobilizar, juntamente aos indígenas e outros habitantes da região amazônica, “saberes vividos” livres da relação de *bando*. Assim, mediante uma compreensão da vida em perfeita harmonia com as elaborações ontológicas e políticas dos yanomamis, Chico pôde desenvolver, junto aos seus aliados da floresta, novas formas de sociabilidade que se pautaram integralmente na “defesa da vida”; não da vida fraturada e recomposta em uma hierarquia das formas, mas da multiplicidade de vidas que, pelo simples fato de existirem na floresta, se fundem à forma ontológica-política de “povo da floresta”.

Enfim, Chico foi e continua a ser a demonstração viva de que somente uma política que escute a floresta é capaz de fazer frente à catástrofe do Ocidente; a demonstração de que uma política dos “habitantes da floresta” é possível e necessária para indígenas e não-indígenas/brancos. Por essas razões, nos serviremos, à guisa de conclusão, de alguns contra-dispositivos que levam sua assinatura, como a vitoriosa tática não-violenta das *trincheiras* e *empates* – responsável por impôr uma série de derrotas às tentativas do agronegócio em reduzir a floresta à condição de vida nua – e o bem sucedido projeto das *reservas extrativistas* que, em linhas gerais, determina a floresta não mais como uma simples “vida vegetativa” passível de ser submetida à posição de domínio, mas como uma forma-de-vida que só reconhece o livre uso:

Os grandes latifundiários dizem que preservar a Amazônia é atrasar o progresso, é prejudicar a economia do país [...]. Existe também a pressão daqueles que acham que a Amazônia é um vazio imenso, que não tem ninguém, que ela precisa ser explorada. Nós não estamos dizendo para o seringueiro que a Amazônia vai ficar intocável. Nós também temos uma proposta para produzir. Os seringueiros e os índios sempre produziram a sua cultura, mas nunca ameaçaram a floresta amazônica [...]. Aí surge a bandeira da luta pelas reservas extrativistas da Amazônia, que é uma área também indígena. O índio não quer ser colono, quer utilizar as áreas comunitariamente, e os seringueiros juntam-se a essa consciência também. Não queremos título de propriedade de terra, queremos que ela seja da União, com usufruto dos seringueiros (Mendes, 2006, p. 91 e 97).

#### **4.2.1 As palavras de um xamã Yanomami sobre a política de “Omama e dos xapiri” – tudo é uma “imagem ancestral”**

Como já destacado anteriormente, a ontologia-política que caracteriza o “saber vivido” Yanomami se expressa nos termos de uma Cosmovisão mítica, cujos elementos centrais nos remetem aos modos como esse povo concebe as dimensões da espiritualidade, da ancestralidade e das práticas rituais que podem acessá-las. Contudo, não cometamos aqui o mesmo equívoco dos colonizadores cristãos em subestimar tal espiritualidade circunscrevendo-a no simples terreno da crença, quando, na realidade, o demiurgo “Omama”, os espíritos auxiliares “xapiri” e o “tempo

ancestral” ao qual eles nos remetem são consolidados paradigmas societários a orientarem o viver Yanomami para além das relações de domínio típicas da oikonomia. A frustração dos colonizadores ao se depararem com a perenidade desses paradigmas, mesmo entre os Yanomamis convertidos à palavra de *Teosi*<sup>160</sup>, talvez nos sirva como uma oportuna demonstração de que é “um grande erro subestimar o mundo espiritual” Yanomami:

Uma missão de investigação da Aborigenes Protection Society visitou Toototobi em 28 de agosto de 1972. Seu relatório resume uma conversa com os missionários: “Disseram-nos que os índios locais tinham uma cultura forte e ‘difícil de quebrar’; aparentemente, em nove anos, apenas um homem foi convertido. [...] Outra queixa dos missionários dizia respeito à ausência de vontade dos índios de acumular posses materiais por meio do trabalho e da economia. Em resumo, os Yanomami pareciam satisfeitos com sua cultura e provaram ser fortes o bastante para resistir ao zelo dos missionários (Albert, 2015, p. 648).

Tentemos aqui, portanto, reconstruir os traços básicos dessa cosmovisão mítica para que possamos entender as estratégias da “forma-de-vida” Yanomami, isto é, de uma vida incapaz de reconhecer os fenômenos da vida nua e do domínio soberano. Começemos pela figura mítica-paradigmática do “primeiro tempo”. Trata-se, segundo Kopenawa, do tempo vivido pelos primeiros ancestrais, os *yarori*: seres que existiram na condição de “humanos com nomes animais”, ou, em outras palavras, uma existência humana-animal – “humanos-queixada, humanos-cutias...” No entanto, a floresta habitada por esses humanos-animais era frágil e suscetível a incessantes transformações, o que culminou na “queda do céu” do primeiro tempo: um evento catastrófico que arrastou os ancestrais *yarori* em um processo de dupla metamorfose – ou duplo “devir outro” –, transformando-os em “animais de caça” e “imagens animais”.

A relação entre esses três elementos – *yarori*/ animal de caça/ imagem animal – expressa uma espécie de “triangulação ontológica” fundamental para a cosmovisão Yanomami, uma vez que nos permite entender a definição basilar de vida operada por essa cultura, a saber: o animal caçado no tempo presente não se resume à sua existência fática/vegetativa, mas “representa” uma *imagem/espírito* que carrega as características/faculdades do seu ancestral mítico “humano-animal”. Assim, o “primeiro tempo” constitui uma espécie de *arché* “que continua transcorrendo imutavelmente, num eterno presente das origens” dos animais e das suas imagens:

Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. [...] São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São como fotografias destes. [...] Em suas palavras, os brancos diriam que os animais da floresta são seus representantes. [...] Os

<sup>160</sup>Como os yanomamis chamam o deus da tradição judaico-cristã.



ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta. Mas seus fantasmas também continuam existindo. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis (Kopenawa, 2015, p. 116 e 117).

Aqui, devemos nos ater ao fato de que por “animal de caça” a cosmovisão Yanomami não compreende apenas os animais que lhes servem de alimento, mas todos os seres animalizados da floresta. Nesse sentido, o relato de Kopenawa sobre *Koyori*, o ancestral Saúva, é exemplar: no primeiro tempo, “quando a floresta ainda estava se transformando”, esse humano-saúva foi o primeiro ser a cultivar a roça do milho, mobilizando, neste contexto, um notório esforço em trabalhar na floresta – “tanto que suas longas ausências intrigavam seus próximos. Ele os despitava, afirmando que andava derrubando árvores [...] Mas estava mentindo! Na verdade, sem que ninguém soubesse, ele passava o tempo todo abrindo uma roça, cada vez mais imensa” (Kopenawa, 2015, p. 211). Após a queda do céu e a recriação da floresta, *Koyori* se metamorfoseia em formiga-cortadeira *koyo* e em “imagem”/espírito, sendo esta última responsável por transmitir as características ancestrais seja para a existência da saúva – “Note-se que, nas roças, o milho é a única planta que essas formigas não atacam” (Albert, 2015, p. 632) –, seja para a existência humana: “Ele nos ensinou esse trabalho. De modo que se um homem tem em si a imagem de *Koyori*, mesmo não sendo xamã, ela vai ajudá-lo a trabalhar em sua roça sem descanso, com saúde ou doença” (Kopenawa, 2015, p. 212).

Talvez não soe exagero afirmar que a estratégia de associar as características morfológicas ou etológicas do animal à “imagem ancestral” que ele representa, bem como às possibilidades de intervenção do ancestral nas relações humanas, se serve de um “princípio associativo” que nos permita compará-la à “teoria das assinaturas” reconstruída no primeiro capítulo desta tese. Tomemos a licença poética e pedagógica que aqui defendemos ser minimamente possível: a *zoé* dos animais – o conjunto de suas características fáticas/biológicas – é imediatamente *assinada* numa *bíos* pelo contra-dispositivo da *ancestralidade*, que, à título de exemplo, converte os hábitos alimentares do tatu-canastra – “um grande apreciador de tubérculos” – tanto em condição mítica-originária do espírito do “tatu-canastra *waka*” – “donos dos tubérculos de mandioca e de sua fertilidade” –, como em virtude humana: “Assim, o homem que possui dentro dele a imagem desse animal com certeza terá uma bela plantação de mandioca. Essa imagem irá ajudá-lo quando trabalhar na roça e seus braços estarão impregnados de valor de fertilidade” (Kopenawa, 2015, p. 213).

Assim, a “imagem ancestral” configura as características vitais da espécie que a representa em uma “forma-de-vida” compartilhada por animais e humanos, que, desse modo, passam a não se diferenciar em termos substanciais, mas apenas em aparência – “sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros” (Kopenawa, 2015, p. 117). De acordo com a “teoria yanomami da concepção”, as imagens dos ancestrais animais-humanos são passadas de pai para filho “pelo sangue que vem do esperma”, de modo que as características pessoais valorizadas pela sociabilidade Yanomami – “generosidade, coragem, oratória, habilidade na caça, empenho no trabalho agrícola” (Albert, 2015, p. 632) – se devem à transmissão da “imagem ancestral” que, como dito, são os seus arquétipos.

Contudo, não existe apenas essa modalidade de relação entre as “imagens” dos ancestrais e à comunidade humana; há, ainda, a possibilidade de reivindicar a intervenção da “imagem” em prol não só de um indivíduo que herda suas características, mas de toda a comunidade dos “habitantes da floresta” – falamos aqui dos *xapiri*, as “imagens ancestrais” transformadas em espíritos auxiliares:

Os xamãs os fazem descer quando as pessoas de sua casa têm fome, pois onde seus chamados não são ouvidos não cresce alimento algum. Foram esses ancestrais animais que, no primeiro tempo, descobriram e espalharam por toda parte a fertilidade da terra. [...] Se os espírito da fertilidade não descresse com seus espíritos japim e gralha, nossa floresta permaneceria com valor de fome e a caça não andaria nela. São as imagens desses pássaros que fazem crescer os alimentos, os dos animais e os nossos (Kopenawa, 2015, p. 209).

Para melhor entendermos o papel ocupado pelos espíritos *xapiris* na cosmovisão Yanomami, bem como o paradigma ontológico-político que representam, faz-se necessário retomarmos à reconstrução dos mitos do “primeiro tempo” e da “queda do céu”. Como dito anteriormente, nesse tempo mítico-ancestral a floresta “era recém-chegada à existência e tudo nela retornava facilmente ao caos”, de modo que a sua instabilidade, somada à inabilidade dos primeiros seres em conter a disseminação do caos pela floresta, ocasionou a catástrofe da queda do primeiro céu. Isso porque de acordo com Kopenawa, a cosmovisão Yanomami representa a dimensão celeste (*hutu mosi*) como uma espécie de abóboda cujos firmamentos se encontram na dimensão terrestre (*warõ patarima mosi*); foram esses firmamentos da floresta que a “socialidade anômica” dos ancestrais humanos-animais não conseguiram conservar diante o caos: “A gente do primeiro tempo

não era tão sabida. Mas se esforçaram muito tentando impedir a queda do primeiro céu. Transtornados de medo, cortaram estacas frágeis demais...” (Kopenawa, 2015, p. 195).

É nesse contexto escatológico de queda do primeiro céu e transformação da floresta que surge a figura central de *Omama*, o demiurgo que veio à existência *ex-nihilo* e se encarregou de recriar, a partir dos estilhaços caídos do primeiro céu, uma floresta-céu mais segura que a anterior – “Foi *Omama* que fez o projeto, como dizem os brancos” (Kopenawa, 2015, p. 195). Para tanto, repensou a floresta tanto em termos físicos – “Pensou no melhor modo de torná-lo sólido e introduziu em todo o céu varas de seu metal, que enfiou também na terra, como se fossem raízes. [...] Sem isso, a terra teria ficado arenosa e quebradiça...” –, como em termos espirituais, criando assim os *xapiris*: “imagens ancestrais” tornadas espíritos auxiliares na defesa desta nova floresta e do novo céu que ela sustenta. Existe, portanto, uma diferença entre as “imagens ancestrais” e os *xapiri* que tentaremos elucidar tomando, mais uma vez, o exemplo do tatu-canastra e o seu ancestral *Wara*.

Enquanto a “imagem ancestral” atua projetando suas características no “animal de caça” tatu-canastra e nos Yanomamis que, recebendo a imagem dos seus pais, desenvolvem habilidades pessoais equivalentes às habilidades do ancestral, o *xapiri Wara* dispõe suas habilidades ancestrais em prol de toda a comunidade de “habitantes da floresta”, contanto que se cumpra, por parte do xamã e da sua comunidade, uma relação de cuidado com o *xapiri*, com a “imagem ancestral” do qual ele provém e com o “animal de caça” que representa, faticamente, esses elementos espirituais. Essa triangulação ontológica, ética e política implica na constatação de que o mal trato dispensado a um “animal de caça” equivale a maltratar sua “imagem ancestral” e seu “xapiri” que, por sua vez, não atenderá mais à comunidade Yanomami em seus desafios de se protegerem e protegerem a floresta.

Do que os *xapiri* nos protegem? Dos “espíritos maléficos” criados por *Yoasi*, irmão de *Omama* que ao perceber a estabilidade da nova floresta por ele criada, ressentiu-se e criou os “seres maléficos das doenças e também os da epidemia *xawara*, que [...] são comedores de carne humana”, com o propósito de disseminar o caos, a morte e, por fim, uma nova queda do céu. Por essa razão *Omama* tornou as “imagens ancestrais” em *xapiris*, ensinando ao seu filho – o primeiro xamã – o “saber-vivido” necessário para chamá-los.

“Com estes espíritos, você protegerá os humanos e seus filhos, por mais numerosos que sejam. Não deixe que os seres maléficos venham devorá-los. [...] Afaste deles as fumaças de epidemia *xawara*. Proteja também a floresta. Não deixe que se transforme em caos. Impeça as águas dos rios de afundá-la e a chuva de inundá-la sem trégua. [...] Segure o céu, para que não desabe...” Essas foram as palavras que Omama deu ao filho. Por isso, até hoje os xamãs continuam defendendo os seus e a floresta. Mas também protegem os brancos, apesar de serem outra gente, e todas as terras, até as mais imensas e distantes (Kopenawa, 2015, p. 85 e 86).

Aqui não nos aprofundaremos no universo de significados que envolvem a prática xamânica dos Yanonami e, como já dito, não nos deteremos nas possibilidades de se crer ou não nessa cosmovisão. Interessa-nos, na verdade, compreender como as “palavras de Omama e dos xapiri” acessadas pelo xamã e por ele compartilhadas aos demais se pautam em um paradigma anti-vida nua e, por extensão, anti-domínio; ou seja, não há nada na floresta passível de ser destituído de forma e submetido à lógica do domínio, pois tudo possui uma “imagem ancestral”: “Nossos verdadeiros bens são as coisas da floresta: suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores e frutos. Não são as mercadorias.” (Kopenawa, 2015, p. 410). As palavras de Omama são, portanto, palavras de defesa da floresta e seus habitantes, palavras que subvertem o dispositivo ontológico moderno na medida em que afirmam a humanização integral da floresta e, por extensão, que a desumanização desta é coextensiva à desumanização de todos os seres humanos.

Devido ao auto-isolamento dos Yanomamis, tardou até que o genocídio colonial-oikonômico – que se inicia em meados do século XVI contra diversas outros povos da floresta – chegasse até eles; foi a partir do início do século XX que os parentes de Kopenawa passaram a conhecer e confrontar diretamente a catástrofe da produção e extermínio da *vida nua*. Num primeiro momento através dos missionários evangélicos, cuja catequização buscou minar as bases da ontologia Yanomami para que parassem de enxergar a floresta como ancestralidade e passassem a concebê-la como vida selvagem inferior, ou nas palavras de uma oração pregada pelos missionários: “Quando ele descer do céu seguiremos seu caminho. Iremos viver com ele [...] onde não há feiticeiros inimigos, nem cobras, nem espinhos, nem formigas *kaxi*. Cá embaixo a floresta é hostil” (Kopenawa, 2015, p. 259). Contudo, não demorou até se darem conta de que a catequização consistia numa tentativa de *glorificar* a transformação da floresta em “terra nua”, mobilizando os próprios indígenas – reduzidos então à condição de força de trabalho escravo – para tal. Talvez o episódio da criação de pista de pouso para a FAB represente uma boa ilustração desse contexto:

Algum tempo depois de ter se instalado em Toototobi, a gente de Teosi pediu a todos os homens adultos para se reunirem. Então, declarou sem muita explicação: “É preciso que vocês abram uma longa clareira, que sera um caminho de avião. [...] Nossos pais trabalharam duro mesmo para abrir a pista! Por mais que fossem resistentes no trabalho, dava dó vê-los derrubando grandes árvores a machadadas, sob o sol escaldante, dias a fio. [...] Assim que um homem parava pra descansar um pouco, gritava, com raiva: “Volte ao trabalho! Não fique sem fazer nada! Se você não trabalhar, não vai receber nada!”. Era muito penoso. Havia muitas grandes árvores *komatima hi* no lugar que os brancos tinham escolhido para fazer seu avião, e o caminho que haviam traçado na floresta era deveras longo (Kopenawa, 2015, p. 260).

Além da escravização e destruição da floresta, os missionários abateram sobre os Yanomami o ser da epidemia *xawara* – representado sobretudo pelo sarampo –, responsável pela mortalidade de gerações inteiras de indígenas, inclusive de toda a primeira família de Kopenawa – “Depois de meu tio, foi minha mãe que a epidemia devorou. [...] Minha irmã mais velha e nossos demais parentes também estavam muito doentes. Meu padraço agonizava. Enterraram do mesmo modo muitos dos nossos” (Kopenawa, 2015, p. 267). Passado pouco tempo dessa primeira investida da oikonomia contra os Yanomamis, ela passou a contar não só com os missionários evangélicos, mas, sobretudo, com o “sistema de garimpo” e de latifúndio que, como veremos, operam numa lógica substancialmente semelhante ao sistema concentracionário nazista: a floresta é reduzida à condição de “terra nua e árida” por um estado de exceção tão permanente e diluído no território, que dispensa a necessidade de ser promulgado por uma legislação especial e se torna, ele mesmo, a norma.

O sistema do garimpo é semelhante ao do narcotráfico, e, em última análise, à tática geopolítica do colonialismo em geral: o serviço sujo é feito por homens miseráveis, violentos e desesperados, mas quem financia e controla o dispositivo, ficando naturalmente com o lucro, está a salvo e confortável bem longe do front, protegido por imunidades as mais diversas (Castro, 2015, p. 23).

Assim, todo o expediente infernal imposto aos habitantes da floresta pelo garimpo contou com a atuação do mercado internacional – “A invasão em massa de garimpeiros no território yanomami (e na Amazônia de modo geral) foi provocada por uma brusca alta da cotação do ouro no mercado internacional a partir de 1979” (Albert, 2015, p. 660) – e com o beneplácito das instituições do Estado<sup>161</sup>, que mobilizavam trabalhadores pobres – geralmente nordestinos que

<sup>161</sup>“No início da década de 1970, o território dos índios Waimiri-Atroari, que resistiam ao contato, foi invadida por uma frente de atração da Funai apoiada pelo Exército para permitir a passagem da estrada Manaus-Boa Vista. Menções a operações de intimidação realizadas pelo Exército podem ser encontradas no livro de um antigo delegado da Funai de Manaus, que cita, entre outras, estas afirmações inquietantes do general Gentil Nogueira Paes: ‘A estrada tem de ser terminada, mesmo que para isso seja preciso abrir fogo sobre esses índios assassinos. Já nos desafiaram o bastante e estão atrapalhando as obras’” (Albert, 2015, p. 655).

migravam para o Norte em busca de sobrevivência – para realizarem o assassinato da floresta e de seus habitantes; aqui, a lógica do extermínio se assemelha àquela que alimentava o fenômeno dos Sonderkommando: iludidos pelas promessas de privilégios, os trabalhadores nordestinos foram usados como pontas de lança na desumanização da floresta, mas acabaram, cedo ou tarde, capturados pela mesma lógica do abandono materializada pela doença-epidemia (*xawara*), pela fome (*Ohinari*) e – como veremos a partir de Chico Mendes – pela escravidão.

Mas não somos só nós que sofremos dessa doença do minério. Os brancos também são contaminados e no fim ela os come tanto quanto a nós, pois a epidemia *xawara*, em sua hostilidade, não tem nenhuma preferência. Embora pensem morrer de uma doença comum, não é o caso. São atingidos, como nós, pela fumaça dos minérios e do petróleo. [...] Tememos que a floresta acabe revertendo ao caos e aniquilando os humanos, como ocorreu no primeiro tempo (Kopenawa, 2015, p. 328 e 365).

Segundo Kopenawa, portanto, a catástrofe que se inicia entre os “habitantes da floresta” constitui a antesala da catástrofe de toda a humanidade, de modo que se os “garimpeiros sujarem as nascentes dos rios”, não serão apenas os “espíritos das arrais, dos poraquês, das sucuris e dos botos” que desapareçam juntamente com os animais que os representam, mas o próprio “valor de fertilidade” da floresta – “Aí, como poderemos matar nossa sede? Morreremos todos com os lábios ressecados. [...] acabarão também por nos deixar esfomeados” (Kopenawa, 2015, p. 336).

O “valor de fertilidade” que Kopenawa afirma existir na floresta foi criado por Omama para dar existência a tudo aquilo que alimenta os seres vivos: “é ele que faz acontecer a riqueza da floresta” desde “a nossa terra” até “chegar à terra dos brancos”; mas “seu verdadeiro centro se encontra onde moramos, onde Omama veio a ser. Na floresta”. Contudo, o sistema de garimpo e a lógica oikonômica que lhe funda ignoram a “forma-de-vida” da floresta, submetendo-a ao jugo de “Ohinari”, o ser da fome que, aliado ao ser epidemia *xawara*, – que, como já dito, é representado pelo conjunto de doenças transmitidas pelos brancos aos indígenas, bem como pelo adoecimento causado aos animais pela extração de minérios<sup>162</sup> – reduzem os Yanomamis a um patamar de sub-humanidade semelhante aquele alcançado pelo *muçulmano*, em Auschwitz: “Seus membros não têm mais energia e sentem fortes tonturas. Seus ouvidos entopem, sua voz seca e seus olhos vazios causam dó. Definham aos poucos, e acabam desmaiando. Depois morrem só pele e osso” (Kopenawa, 2015, p. 210).

<sup>162</sup>“Todas essas coisas sujas e perigosas fazem as águas ficarem doentes e tornam a carne dos peixes mole e podre. Quem os come corre o risco de comer de disenteria, descarnado, com violentas dores de barriga e tonturas” (Kopenawa, 2015, p. 336).

O ser da fome e o ser da epidemia constituem, desse modo, os dispositivos de “desnudamento” e escravização da floresta e de seus habitantes, assim como foram os componentes dominantes no cotidiano infernal de Auschwitz. E se diante essa estrutura oikônômica os Yanomamis nunca deixaram de ser representados como objetos de uma permanente matabilidade, isso se deve ao mesmo motivo que poderá interromper a catástrofe governamental que se arrisca sobre a humanidade, pois da mesma maneira que as consequências da devastação dos “habitantes da floresta” se estende para além deles – como bem atestam os estudos sobre a crise climática contemporânea –, os efeitos de assimilar-mos a ontologia-política de “Omama e dos xapiri” também serão sentidos pela totalidade de seres viventes, humanos e animais:

Os brancos talvez pensem que paráramos de defender nossa floresta caso nos dessem montanhas de suas mercadorias. Estão enganados. Desejar suas coisas tanto quanto eles só serviria para emaranhar nosso pensamento. Períamos nossas próprias palavras e isso nos levaria à morte. [...] Recusamo-nos a deixar que destruam nossa floresta porque foi Omama que nos fez vir à existência. [...] Por isso digo que o valor de nossa floresta é muito alto e muito pesado. Todas as mercadorias dos brancos jamais serão suficientes em troca de todas as suas árvores, frutos, animais e peixes. [...] Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os xapiri e os humanos têm um valor importante demais. [...] É por isso que devemos nos recusar a entregar nossa floresta (Kopenawa, 2015, p. 354 - 355).

Por essa razão Kopenawa decidiu “falar aos brancos”; não para pregar uma espécie de modelo de vida Yanomami a ser copiado enquanto panacéia universal, mas para disseminar as “palavras de Omama e dos xapiri” que, como vimos, constituem uma ontologização radical da vida. Assim, é a “lei de Omama” apresentada por Kopenawa que gostaríamos aqui de contrapor, paradigmaticamente, aos dispositivos ontológicos e políticos da oikonomia. Que ela seja possível enquanto um paradigma generalizado, e não apenas um ethos indígena, provou Chico Mendes, o seringueiro e sindicalista cuja obra não passara despercebida nem por Kopenawa, nem pelos representantes da oikonomia: “Naquela época, os brancos tinham acabado de matar Chico Mendes, que também defendia a floresta contra os fazendeiros. Então, fiquei precavido.” (Kopenawa, 2015, p. 351). Analisemos, à guisa de conclusão deste trabalho, os paradigmas pensados e vividos por Chico Mendes, um político dos “povos da floresta” (Mendes, 2006 p. 88).

#### ***4.2.2 As reservas extrativistas e os empates da catástrofe – ou da “aliança dos povos da floresta” contra a oikonomia.***

De acordo com Chico Mendes, sua vida na floresta amazônica se inicia “igual a de todos os outros seringueiros: escravo submetido às ordens do patrão”. Isso porque a imposição do sistema de exploração da borracha à floresta e seus habitantes, durante o final do século XIX e começo do XX, mobilizou a migração de nordestinos que, constrangidos pela sobrevivência e pelas promessas de enriquecimento, foram integralmente instrumentalizados. Primeiramente no contexto de extermínio das populações indígenas e abertura das zonas de exploração, em que “foram preparados para lutar contra os índios, formando um exército de brancos preparados pelos seringalistas, pelas empresas [...] Nessa época, mais de 60 grupos tribais na Amazônia foram massacrados...”; e, em um segundo momento, no contexto de trabalho que oscilava entre a escravidão e a semi-escravidão. Aqui, a bipolaridade da oikonomia era representada, por um lado, pelo “seringalista” – proprietário da terra e das ferramentas utilizadas pelo seringueiro – e os interesses do poder soberano por ele representado, e, por outro, pela legião política e juridicamente amorfa de trabalhadores da floresta.

O seringalista que sabia que existia uma determinada região habitada por índios preparava os seringueiros e atacava a região, destruíam as malocas e implantavam a sede do barracão. [...] Começa então o tráfico de nordestinos para a Amazônia. Eram trazidos de navio até o porto de Belém, sendo a praça de Belém a sede principal dos seringalistas. Quando o navio chegava, os patrões levavam um número de pessoas para a selva. Existia uma propaganda no Nordeste de que a borracha era uma mina, quando a realidade era totalmente outra. Quando o nordestino chegava à Amazônia não tinha mais como voltar. Estava preso pelo rio, caminhava horas nas matas, tudo isso além da malária e outras doenças. [...] Como eram vários grupos de seringalistas, financiados por entidades internacionais, cada um detinha o domínio sobre uma determinada área. E um não podia entrar na área do outro. Se acontecesse de um seringueiro ir ao barracão de um seringalista diferente daquele ao qual ele pertencia, e esse seringalista descobrisse, mandava a polícia ao barracão, tomava a borracha do seringueiro e ateava fogo nele. Muita gente morreu assim (Mendes, 2006, p. 94, 100 e 101).

Essa relação escravista imposta pelo seringalista aos seringueiros a partir do “barracão” – uma espécie de “casa grande dos seringais” – era chamada de “sistema de aviamento”: para explorar as seringueiras, o trabalhador era obrigado a comprar, no crédito, as ferramentas necessárias no próprio armazém do patrão – “estratégicamente colocado ao lado do barracão” –, de modo que “ele começava a trabalhar com, pelo menos, um ano de débito” (Nakashima, 2006, p.



30). Contudo, o analfabetismo crônico imposto aos seringueiros – “Os filhos dos seringueiros não tinham o direito de ir à escola, pois aprenderiam a fazer contas e descobririam que estavam sendo roubados” –, somado ao poder de morte do seringalista, tornava a dívida permanente, ou nas palavras de Chico (2006, p. 77 e 95), “o seringueiro trabalhava o ano todo achando que no final do ano lucraria alguma coisa, mas sempre estava devendo”.

Assim, o sistema da seringa se somou ao sistema do garimpo – e do latifúndio em geral – em uma estrutura oikônômica que arrastou os trabalhadores nordestinos para a mesma zona de sub-humanidade em que já se encontravam a floresta e seus habitantes originários; reduzidos, então, à condição de cativos de uma mesma “terra nua e árida” (Kopenawa, 2015, p. 354). O acerto da tese agambeniana de que é a partir “destas ásperas zonas de indiferença que deverão ser pensadas as vias e modos de uma nova política”, se verifica pontualmente nos paradigmas pensados e vividos por Chico Mendes, a começar pela estratégica “aliança entre os povos da floresta”: à semelhança do *pária consciente* assinalado por Arendt<sup>163</sup>, Mendes se recusou a negar sua identidade de povo oprimido da floresta, direcionando-a, em verdade, no sentido de uma reconciliação inédita entre indígenas e não-indígenas contra os interesses da oikonomia, sobretudo aqueles que imperavam a partir das divisões e agressões que atravessavam as relações entre esses dois seguimentos da floresta:

Uma outra produção nossa era tentar uma aproximação com as lideranças indígenas, pra se unificar esse movimento, já que durante séculos os seringueiros e os índios viveram num confronto permanente. Juntos, chegamos à conclusão, que nenhum de nós foi culpado por esses confrontos. Culpados foram exatamente os grandes seringalistas, os banqueiros, enfim, os grandes interessados em nos explorar. [...] Hoje, a proposta é uma proposta conjunta de índios e seringueiros. É a luta, o movimento dos povos da floresta. Quando o Ministro da Agricultura viu chegar um grupo de índios e seringueiros no seu gabinete, ficou espantado: “Como pode acontecer? Os índios e os seringueiros brigam, brigam desde o século passado. Como é que chegam agora juntos?” Nós colocamos pra ele que hoje estamos entrando numa nova realidade e isso significa o fortalecimento da luta em defesa da Amazônia (Mendes, 2006, p. 88).

Essa aliança em torno da forma-de-vida “povos da floresta” foi a mola propulsora de uma série de outros paradigmas anti-vida nua e anti-domínio que aqui gostaríamos de pôr em evidência, quais sejam, o *empate* – também chamado de *trincheira* – e a *reserva extrativista*. Assim

---

<sup>163</sup>Condição apresentada por Arendt na obra “Nós, os refugiados”, onde o “pária consciente” é descrito, grosso modo, como a antítese do “judeu assimilado”, isto é, o indivíduo que, pulando entre as identidades nacionais, acreditava ser possível superar sua condição de judeu pela cidadania da identidade nacional. O pária, por sua vez, recusaria tal movimento.

como Kopenawa, Chico Mendes vivenciou um contexto de extrema violência exercida contra a floresta e seus habitantes pelas mãos do sistema de latifúndio, que, como vimos, atua pela lógica da oikonomia, isto é, mediante um estado de exceção permanente cria as *vidas nuas* de que necessita para estabelecer seus domínios: “Nós invocamos o decreto, a Lei 7.511, que proíbe seriamente o desmatamento. Mesmo assim, a legislação foi totalmente desrespeitada. [...] vieram abaixo 180 mil seringueiras e 80 mil castanheiras, num total de 1,5 milhão de árvores só em Xapuri”. E na medida em que, como vimos, a desumanização da floresta é coextensiva à desumanização dos seres humanos, não tardou até que os seringueiros e as cidades também sofressem múltiplos processos de desnudamento político e jurídico:

Na década de 70, quando as queimadas foram muito fortes, contribuíram muito para o desemprego e a miséria. Esse seringueiros expulsos entre 1970 e 1975 (calcula-se cerca de 10 mil famílias) foram para a cidade formar o cinturão de miséria naqueles bairros. Hoje, na capital do Acre, se você visita um bairro desses, só vê miséria, prostituição, tráfico de drogas, porque o pessoal foi levado ao desespero. Por que hoje, nas cidades, há tantos grupos marginais? Essas pessoas foram levadas a isso não por convicção, mas pelas circunstâncias (Mendes, 2006, p. 110).

Foi diante esse cenário de *exceção* permanente que Chico e outros companheiros mobilizaram a criação de uma forma de se *empatar* verdadeiramente os desmatamentos. Para tanto, decidiram apostar em primeiro plano não mais nas instituições do Estado – “No início, não soubemos agir. Começavam os desmatamentos e nós, ingenuamente, íamos à Justiça, ao Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal denunciar. Não adiantava nada.” –, mas na totalidade de corpos desnudados pela oikonomia que, conjugados em um cordão de isolamento das áreas ameaçadas pelo latifúndio, deixavam de ser meras vidas nuas passíveis de estratificação e auto-agressões, para assumirem a forma-de-vida “povos da floresta”:

No empate, a comunidade se organiza, sob a liderança do sindicato, e, em mutirão, se dirige à área que sera desmatada pelos pecuristas. A gente se coloca diante dos peões e jagunços, com nossas famílias, mulheres, crianças e velhos, e pedimos para eles não desmatarem e se retirarem do local. Eles, como trabalhadores, a gente explica, estão também com o futuro ameaçado. E esse discurso, emocionado, sempre gera resultados. Até porque quem desmata é o peão simples, indefeso e inconsciente (Mendes, 2006, p. 119).

Engana-se quem deduz, a partir das palavras de Chico, que o *empate* consistia numa simples estratégia discursiva que, ingenuamente, apelava para o senso ético dos agressores da floresta. Tratou-se, na verdade, de um exercício de poder *destituínte* próprio da forma-de-vida “povos da floresta”, que, mesmo em desvantagens dos mais diversos tipos, demonstraram a força

da vida comum em *empatar* a catástrofe. Os enfrentamentos e vitórias contra dois gigantes da oikonomia constituem paradigmas valiosos para o argumento que aqui desenvolvemos:

Em maio de 1985, Geraldo Bordon, dono da maior empacotadora de carne do Brasil e proprietário do seringal Nazaré, recebeu permissão do escritório florestal para derrubar 17.30 acres da floresta amazônica. [...] A permissão da Bordon era uma violação direta ao Código Florestal, que proibia o desmatamento ao longo dos bancos de rios e córregos. Mesmo assim, Bordon recrutou a ajuda da Polícia Militar, que enviou oito policiais à área para dar cobertura ostensiva à derrubada. Imediatamente, diversos empates foram organizados no seringal. Frente à firme e incansável oposição liderada por Chico Mendes, Bordon finalmente desistiu e vendeu suas terras no Acre. Outro poderoso paulista também foi expulso através dos empates. Rubens de Andrade, o “rei do gado”, havia comprado o seringal Filipinas para transformá-lo em pasto. Chico e seus companheiros tanto dificultaram a devastação da área que o chamado “rei” foi forçado a desistir de seus negócios naquele Estado (Nakashima, 2006, p. 43 e 44).

Para Chico Mendes e seus aliados, o movimento lógico e consequente à realização dos *empates* deveria ser a criação de um modelo de relação com a floresta que superasse a estrutura oikonômica do *domínio* e da sub-humanização dos seus habitantes. No entanto, até o ano de 1984 os seringueiros não possuíam uma continuidade concreta às interrupções dos desmatamentos, pois, nas palavras de Chico (2006, p. 120), “sabíamos que o desmatamento era o nosso fim e de todos os seres vivos existentes na selva. Mas a coisa terminava aí”. A resolução desse empasse se deu, mais uma vez, mediante a forma-de-vida “povos da floresta”: buscaram nesses povos – “seringueiros, índios, ribeirinhos” – formas tradicionais de extrair os bens da floresta sem violentá-la. A firmeza analítica de que esses povos ocupam a floresta há séculos sem impor as violências dos “projetos agropecuários, grandes madeireiros e hidrelétricas com suas inundações criminosas”, mas se relacionando com ela “de forma racional, sem destruí-la”, permitiu a criação do projeto das “Reservas extrativistas”, a realização prática e popular de um paradigma relacional baseado estritamente no uso, nunca no domínio:

Nas reservas extrativistas, nós vamos comercializar e industrializar os produtos que a floresta generosamente nos concede. [...] A universidade precisa vir acompanhar a reserva extrativista. Estamos abertos a ela. A reserva extrativista é a única saída para a Amazônia não desaparecer. E mais: essa reserva não terá proprietários. Ela vai ser um bem comum da comunidade. Teremos o usufruto, não a propriedade (Mendes, 2006, p. 120 e 121).

Testemunha do acerto estratégico do paradigma das “Reservas Extrativistas” foi a criação, em 1990, da “Reserva Extrativista Chico Mendes”, que, “com quase um milhão de hectares [...], mantém mais de 90% de sua cobertura florestal e corrobora a tese de que as áreas protegidas funcionam como barreiras ao avanço do desmatamento” (Maciel; Mangabeira; Kassai, 2021).

Assim, mesmo que tenha sucumbido diante às investidas de morte da oikonomia, o legado de Chico Mendes permaneceu vivo e pôde nos provar, na conclusão dessa tentativa de *abandonar* Homo Sacer, que paradigmas de uma “forma-de-vida” capaz de interromper a catástrofe oikonomica não só são possíveis, como já foram vividos no Sul global. Para compreendê-los, basta que realizemos uma orientação agambeniana que nos guiou até aqui: escutar o *não dito*; escutar os “habitantes da floresta”.

## 5 CONCLUSÃO

Ao longo desta tese buscamos reivindicar o projeto filosófico Homo Sacer em alguns dos seus traços fundamentais, e que aqui talvez possamos compendiar em dois movimentos realizados por Giorgio Agamben que são, em um só tempo, antitéticos e complementares: a caracterização do Ocidente político enquanto um dispositivo oikonomico catastrófico, e a busca de paradigmas que possam interrompê-lo mediante outras modalidades de relação entre política e vida livres da oikonomia. Nesse sentido, pode-se ler na obra inaugural do projeto tanto sobre a “urgência da catástrofe” em face da qual ele “foi concebido inicialmente”, como a respeito da necessidade em se pensar uma “política integralmente nova – ou seja, não mais fundada sobre a *exception* da vida nua”; do contrário, a vida “só obterá cidadania política através do sangue e da morte...” (Agamben, 2010, p. 18 e 19). Tais movimentos chegam incólumes na obra de *abandono* do projeto, que afirma de modo categórico a premência de se identificar a “falência da política moderna” e de contorná-la: “É necessário mudar a vida, trazer a política ao cotidiano – caso contrário, no cotidiano, o político só poderá naufragar” (Agamben, 2017, p. 17).

Assim, orientamos a pesquisa a partir de uma ordem de exposição sobre Homo Sacer que se inicia com as teses acerca da origem teológico-econômica do poder Ocidental, se estende sobre à compreensão agambeniana de seus dispositivos nucleares e suas atuações paradigmáticas ao longo da modernidade e contemporaneidade, e se encerra com a elaboração dos paradigmas anticatástrofe acenados por Agamben, mais precisamente as noções de “messianismo”, “forma-de-vida” e “uso”. Talvez chame a atenção o fato de termos iniciado a exposição a partir de “O reino e a glória” e o conceito de oikonomia, e não pelo caminho usual que parte de “O poder soberano I” e das categorias de “soberania” e “vida nua”. Aqui defendemos essa possibilidade de inversão de caminhos, digamos, por entendermos que os estudos de Agamben sobre a oikonomia e sua gênese teológica-governamental projetam esclarecimentos essenciais sobre a noção de “poder soberano”, dentre os quais gostaríamos de destacar – a nível de hipótese, certamente – o entendimento de que as críticas agambenianas não se voltam contra qualquer concepção de soberania, mas à soberania oikonômica, isto é, ao paradigma que se estruturou a partir das *exceptio* que configurava a relação senhor – escravo/vida política – vida nua no interior da oikia.

Por essa razão de natureza hipotética, dedicamos o primeiro capítulo deste escrito a um exame minucioso dos intrincados argumentos onto-teológicos presentes em “O reino e a glória”.

Como já destacado na introdução da tese, a escolha dessa obra como fio condutor do capítulo inicial não configurou um caminho monotemático, mas uma complexa rede dialógica com autores e temáticas diversas, assim como com outros escritos de Agamben que nos auxiliaram a compreender como um paradigma doméstico-gerencial – a *oikonomia* – se converteu em um paradigma político-governamental. Tratou-se, como vimos, de uma longa formulação por parte da teologia cristã antiga e medieval, que assimilou o dispositivo oikonômico grego para caracterizar a trindade nos termos de uma pragmática de governo do mundo. Contudo, as aporias de uma governamentalidade oikonômica não marcaram somente os tratados teológicos sobre a providência, como também a estrutura que, mediante os processos de *secularização*, herdaram as justaposições entre *oikonomia* e política possibilitadas pela teologia cristã.

Dessas aporias destacamos a natureza anárquica de um governo oikonômico, presente tanto em sua versão divina, como em sua versão secularizada: na primeira enquanto assimetria constitutiva entre transcendência e imanência, reino e governo, e, na segunda, expressa na *vida nua* que a modernidade estabelece como elemento basilar da sua prática política; em ambas a dimensão da *oikonomia* o desfecho é o mesmo – uma escatologia sem possibilidade de salvação, mas apenas danação eterna em uma espécie de *inferno penitenciário*. Essa afirmação é continuada no segundo capítulo da tese, onde nos debruçamos sobre as implicações da oikonomização da política moderna, como o *biopoder*, o *estado de exceção* e a produção de *vidas nuas* mediante os dispositivos de sacralização da mera vida. Tais elementos constituíram, ao longo da modernidade investigada em *Homo Sacer*, os signos de uma estrutura que, ao ser levada ao paroxismo, se converteu em *Auschwitz*, o “mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação” (Agamben, 2010, p. 167).

Na medida em que se compreendeu, na presente tese, que a catástrofe desencadeada pelo Reich nazista não consistiu em uma deformação de época, mas o emergir de um inferno concentracionário que permanecerá desgraçadamente atual se a *oikonomia* e os seus dispositivos bipolares não forem *destituídos*, sentimos a estrita necessidade de assinalar os aspectos fundamentais dos paradigmas que, segundo Agamben, seriam capazes de interromper a governabilidade oikonômica dominante no Ocidente. Isso porque se baseiam em uma modalidade de relação entre vida e política que não permite a produção de algo como uma *vida nua*, que, por

sua vez, é criada no regime oikonômico para garantir o *domínio* do poder soberano; ou em outras palavras, o não-humano é criado enquanto instrumento a serviço dos que podem ser humanos.

Assim, pudemos concluir o segundo capítulo destacando o papel anticatástrofe, por assim dizer, de paradigmas como o “messianismo paulino”, o “monasticismo franciscano” e as ontologias da “forma-de-vida” de autores como Plotino. O ponto de toque entre essas estratégias reivindicadas por Agamben consiste em delinear as possibilidades de uma vida impassível de ser fraturada e articulada no sistema bipolar – vida humana/vida vegetativa – da oikonomia, pois é definida nos termos de uma “forma de vida”; de uma vida que não pode ser separada de uma forma para constituir objeto de domínio – aqui, toda vida possuía uma forma e se pauta numa modalidade de relação que só conhece o *uso*. A essa altura da redação da tese, chamou nossa atenção o recorrente pessimismo que marca a arqueologia “das formas de vida e da inoperosidade” realizada em obras como “Altíssima pobreza” e “O uso dos corpos”. Tal pessimismo nos remete à constatação, por parte de Agamben, de que algo como uma “forma-de-vida” não existe nos termos de um verdadeiro *ethos* humanos, mas somente em experimentos que, no melhor dos casos, possibilitaram uma vida monástica.

No entanto, essa constatação pessimista passou a constratar frontalmente com uma série de *testemunhos* políticos que chegaram até esta tese tanto por razões biográficas, como pelas orientações filosóficas depreendidas do próprio projeto *Homo Sacer* – falamos de pensar o “mundo visto em situação extrema que se tornou regra”, assim como do gesto de Primo Levi acolhido por Agamben e que determina “que o sub-homem deve interessar-nos bem mais do que o super-homem” (Agamben, p. 31 e 58). Pois se é a exceção convertida em regra que deve interessar à pesquisa filosófica sobre a oikonomia moderna, bem como a *vida nua* que se dá a partir dessa estrutura, como não ter atenção dirigida para o contexto mesmo em que se dá a produção dessa tese, isto é, a periferia da oikonomia situada no Sul global e os paradigmas catastróficos e anticatastróficos daí resultantes?

Assim, na medida em que a pesquisa passou a escutar os *sobreviventes* da oikonomia no Sul global, nos deparamos com duas hipóteses interpretativas que faltam em absoluto na reflexão política agambeniana, e que decidimos elaborar no capítulo de encerramento da tese, a saber: I) os territórios e populações das periferias do sistema oikonômico constituem o verdadeiro “ponto de insurgência” da catástrofe governamental do Ocidente; e II) que é a partir dessas

populações que uma “forma-de-vida” não só foi pensada, como foi verdadeiramente traduzida em um ethos. Vale lembrar que o argumento que utilizamos para confrontar Homo Sacer com essas duas hipóteses buscou demonstrar que a falta delas na reflexão de Agamben não significa uma simples ausência, mas um *não dito* que silenciosamente obstrui o terreno do dito – afinal, como podemos desvelar a natureza da oikonomia e sua lógica excepcional de produção da vida nua, se ignorarmos o expediente colonial que confinou os povos do Sul global em uma catástrofe da exceção e da sub-humanização permanentes que se inicia ainda no século XVI e se estende, sem solução de continuidade, até à experiência contemporânea?

Defendemos na tese que um dos fatores que fazem da questão colonial moderna um *não dito* em Homo Sacer é a atuação do eurocentrismo, um dispositivo de glorificação que ofusca a constatação de que o nascimento da biopolítica – entendida como expressão governamental e moderna da oikonomia – não se dá mediante uma fratura genérica entre poder soberano e vida nua, mas através de uma cisão biopolítica planetária que estabelece a Europa – e mais tarde o eixo atlântico-norte como um todo – na posição de *senhor* da oikonomia, e submete o *Tricontinente* colonizado à condição de *vida nua*. Assim, a partir de uma tentativa de se *abandonar* as limitações eurocêntricas de Homo Sacer, buscamos orientá-lo a partir dos não ditos colonias da oikonomia.

Para tanto, mobilizamos pensadores do Sul global que, como Agamben, se lançaram na tentativa de denunciar toda a carga de violência e desumanização que fundamenta a modernidade oikonômica, bem como no esforço em apontar caminhos que possam interrompê-la. No entanto, embora os interesses sejam semelhantes, o olhar desses pensadores pôde compreender o que a filosofia eurocentrada de Homo Sacer não pôde – que o mundo colonial representa o epicentro da catástrofe oikônômica; que as populações tradicionais dos territórios colonizados são alvos de um extermínio continuado porque são portadores de “saberes vividos” intimamente anti-oikonomia. Assim, conduzimos as leituras acerca de Homo Sacer desenvolvidas ao longo da tese para um arremate protagonizado sobremaneira por Davi Kopenawa Yanomami e Chico Mendes, dois “habitantes da floresta” que aqui se destacaram não só pela condição de sobreviventes da catástrofe oikonômica-colonial, mas, sobretudo, porque são testemunhas da possibilidade de um ethos da *forma-de-vida*.

Como bem argumenta Agamben a respeito da impossibilidade de concluir uma obra de pensamento, o arremate desta tese mediante a questão colonial não buscou encerrar as



problemáticas de *Homo Sacer*, muito menos as tensões analíticas do confronto entre a filosofia agambeniana e o universo colonial-oikonômico. Tratou-se, em verdade, da tentativa de reivindicar a urgência do problema da colonização no âmbito das discussões sobre filosofia política realizadas pela acadêmica, e que tal reivindicação dialogue frontalmente com as tradições colonizadas, em toda sua riqueza e diversidade filosófica; ou em outras palavras, que os nossos Kopenawas e Chicos Mendes sejam cada vez mais vistos como os filósofos sobreviventes que são: com modos de produção intelectual completamente *outros* em relação às produções de filosofia do Norte global, mas absolutamente capazes de dialogar com as teses e dissertações sobre Agamben, Benjamin, Marx etc. Que essa tese seja, portanto, “abandonada e [...] continuada por outros” (Agamben, 2017, p. 9).

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima Pobreza**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio. **Ideia da Prosa**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Autêntica Editora, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. **O Aberto: O homem e o animal**. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. **O poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. **Opus dei: arqueologia do ofício**. Tradução de Daniel Arruda do Nascimento. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos**. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte, MG: Autêntica editora, 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. **O amigo & O que é um dispositivo?** Tradução de Susana Scramin e Vinícius Nicastro Honesco. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. **Pilatos e Jesus**. Tradução de Silvana de Gaspari e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo Editorial; Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum: sobre o método**. Tradução de Andrea Santurbano e Patrícia Perle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- AGAMBEN, Giorgio. **Stasis: civil war as a political paradigm**. Tradução de Nicholas Heron. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. **Sul diritto di resistenza**. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-diritto-di-resistenza>. Acesso em 07 de mai. 2023.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2010.

AMIN, Samin. **Eurocentrismo: crítica de uma ideologia**. Tradução de Ana Barradas e Gabriel Landi. São Paulo: Lavra palavra, 2021.

ARISTÓTELES. **De anima**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Editora Edipro, 2011.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Editora Edipro, 2012.

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Editora Edipro, 2009.

ARAÚJO, Cláudio. **Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau**. In *Trans/Form/Ação*: Marília, 2010. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1030>. Acesso em 12 de abr. de 2019.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. **Nós, os Refugiados**. Tradução de Ricardo Santos. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2013.

AUGUSTO, Gerson. **O encanto das águas: a relação dos Tremembé com a Natureza**. Fortaleza, CE: Museu do Ceará, 2006.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2011.

BARBOSA, Jonnefer. **Giorgio Agamben e a filosofia da comunidade negativa**. In **Princípios revista de filosofia**. Rio Grande do Norte: Periódicos UFRN, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7571>. Acesso em 15 de jun de 2019.

BERCOVICI, Gilberto. **A expansão do Estado de exceção: da garantia da constituição à garantia do capitalismo**. In **Boletim de Ciências Econômicas**. Lisboa: Univ. Lisboa, 2014. E-book Kindle.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **O recado da mata**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos**. In **Cadernos de Campo**. São Paulo: USP, 2006. Disponível em:

<https://www.sumarios.org/artigo/floresta-de-cristal-notas-sobre-ontologia-dos-esp%C3%ADritos-amaz%C3%B4nicos>. Acesso em: 19 de ago de 2022.

CATROGA, Fernando. **Entre Deuses e Césares – secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica**. Coimbra: Almedina, 2010.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Cláudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

DE BONI, Luiz Alberto. **A entrada de Aristóteles no Ocidente medieval**. Porto Alegre: EST Edições; Editora Ulysses, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território e População**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HONESKO, Nicastro. **As assinaturas de uma política que vem**. In **Sopro – panfleto político cultural**. Disponível em: <https://culturaebarbarie.org/sopro/n16.pdf>. Acesso em 20 de set de 2018.

HONESKO, Nicastro. **Sobre a impossibilidade de julgar**. Editora UFSC; Boitempo Editorial, 2014.

HOBBS, Thomas. **Leviatã – ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do homem**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

KAFKA, Franz. **O Processo**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LOSURDO, Domenico. **O marxismo ocidental**. Tradução de Ana Maria Chiarini e Diego Silveira Coelho Ferreira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

MACIEL, Raimundo; MANGABEIRA, Alfredo; KASSAI, José. **Reserva extrativista “Chico Mendes”: a socioeconomia 25 anos depois**. Triunfo-PE: Omnis Scientia, 2021.

MARRAMAO, Giacomo. **Poder e secularização: as categorias do tempo**. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

MENDES, Chico. **Chico Mendes: a defesa da vida**. São Paulo: CUT; Martin Claret, 2006.

MORAES, Francisco. **Sob a lei do cão: o trabalho escravo nos principais ciclos econômicos da Amazônia**. In **MARGENS – Versão interdisciplinar**. Pará: 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/revistamargens/article/view/9337>. Acesso em: 10 de jun de 2023.

NAKASHIMA, Mary. **A poronga entre os verdes**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

NOBRE, Renarde. **Racionalidade e tragédia cultural no pensamento de Max Weber**. In **Tempo Social**. São Paulo: 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/MY5pmLXzqGBzhBFL7PBgW7z/?format=pdf&lang=pt#:~:text=W eber%20n%C3%A3o%20considera%20que%20a,com%20a%20qual%20os%20homens>. Acesso em 10 de jun, 2019.

NKRUMAH, Kwame. **O socialismo africano revisitado**. In **Revolução Africana: uma antologia do pensamento marxista**. Tradução de Gabriel Landi Fazzio. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

PIERUCCI, Flávio. **Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido**. In **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: 1998.

PLOTINO. **Enéadas I, II e III**. Tradução e notas de Bacarat Junior (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Campinas, 2006. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/85876/plotino-eneadas-i-ii-e-iii-porfirio-vida-de-plotino-int>. Acesso em: 20 de ago, 2022.

PRASHAD, Vijay. **Estrela vermelha sobre o Terceiro Mundo**. Tradução de Dafne Melo. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2018.

RÚBIO, Lucas. **Os esquecidos carinhos entre a família real britânica e os nazistas**. In **Traduagindo**. 2022. Disponível em: <https://traduagindo.com/2022/09/08/os-esquecidos-carinhos-entre-a-familia-real-britanica-e-os-nazistas/>. Acesso em: 21 de jan de 2023.

RUIZ, Castor. **A condição de Homo Sacer. O direito e a arqueologia do sagrado, um diálogo com Giorgio Agamben**. In **Revista Portuguesa de Filosofia**. 2013. Disponível em: <https://www.anpof.org.br/periodicos/revista-portuguesa-de-filosofia/leitura/740/25876>. Acesso em: 15 de set de 2021.

RUIZ, Castor. **Giorgio Agamben, Liturgia (e) Política: por que o poder necessita da Glória?** In **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte: 2014.

RUIZ, Castor. **A filosofia como forma de vida V – O Officium: o dever que separa a vida da sua forma.** In **Revista do Instituto Unisinos**. 2015. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6087-artigo-castor-bartolome-ruiz-3>. Acesso em: 10 de jul de 2021.

RUIZ, Castor. **O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno.** In **Cadernos IHU ideias**. Instituto Humanitas de Ensino: 2016. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/241cadernosihuideias.pdf>. Acesso em: 12 de ago de 2022.

SCHMITT, Carl. **O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2014.

SCHMITT, Carl. **Teoria da la constitución.** Madri: Alianza, 1992.

SCHMITT, Carl. **Teologia política.** Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações.** Tradução de Luiz João Baraúna. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1988.

SMITH, Adam. **Teoria dos sentimentos morais.** Tradução de Lya Luft. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

TOMÁS. **Suma Teológica Vol 1.** Tradução de Alexandre Correia. Campinas, Sp: Livros Católicos, 2018. E-book Kindle.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles.** Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.