

V ENCONTRO VIRTUAL DO CONPEDI

**FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA
JURÍDICA E CÁTEDRA LUÍS ALBERTO WARAT**

RUBENS BEÇAK

SANDRA REGINA MARTINI

LEONEL SEVERO ROCHA

Todos os direitos reservados e protegidos. Nenhuma parte deste anal poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria - CONPEDI

Presidente - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC - Santa Catarina

Diretora Executiva - Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini - UNIVEM/FMU - São Paulo

Vice-presidente Norte - Prof. Dr. Jean Carlos Dias - Cesupa - Pará

Vice-presidente Centro-Oeste - Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG - Goiás

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Leonel Severo Rocha - Unisinos - Rio Grande do Sul

Vice-presidente Sudeste - Profa. Dra. Rosângela Lunardelli Cavallazzi - UFRJ/PUCRio - Rio de Janeiro

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcilio Pompeu - UNIFOR - Ceará

Representante Discente: Prof. Dra. Sinara Lacerda Andrade - UNIMAR/FEPODI - São Paulo

Conselho Fiscal:

Prof. Dr. Caio Augusto Souza Lara - ESDHC - Minas Gerais

Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM - Rio de Janeiro

Prof. Dr. José Filomeno de Moraes Filho - Ceará

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva - UFS - Sergipe

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo - UNIMAR - São Paulo

Secretarias

Relações Institucionais:

Prof. Dra. Daniela Marques De Moraes - UNB - Distrito Federal

Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues - UNIVEM - São Paulo

Prof. Dr. Yuri Nathan da Costa Lannes - Mackenzie - São Paulo

Comunicação:

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho - UPF/Univali - Rio Grande do Sul

Profa. Dra. Maria Creusa De Araújo Borges - UFPB - Paraíba

Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro - UNOESC - Santa Catarina

Relações Internacionais para o Continente Americano:

Prof. Dr. Heron José de Santana Gordilho - UFBA - Bahia

Prof. Dr. Jerônimo Siqueira Tybusch - UFSM - Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Paulo Roberto Barbosa Ramos - UFMA - Maranhão

Relações Internacionais para os demais Continentes:

Prof. Dr. José Barroso Filho - ENAJUM

Prof. Dr. Rubens Beçak - USP - São Paulo

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - Unicuritiba - Paraná

Eventos:

Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta - Fumec - Minas Gerais

Profa. Dra. Cinthia Obladen de Almendra Freitas - PUC - Paraná

Profa. Dra. Livia Gaigner Bosio Campello - UFMS - Mato Grosso do Sul

Membro Nato - Presidência anterior Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa - UMICAP - Pernambuco

D597

Filosofia do direito, Hermenêutica jurídica e Cátedra Luís Alberto Warat [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI

Coordenadores: Leonel Severo Rocha; Rubens Beçak; Sandra Regina Martini – Florianópolis: CONPEDI, 2022.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-5648-468-6

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: Inovação, Direito e Sustentabilidade

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Nacionais. 2. Filosofia do direito. 3. Hermenêutica jurídica. V Encontro Virtual do CONPEDI (1: 2022 : Florianópolis, Brasil).

CDU: 34



V ENCONTRO VIRTUAL DO CONPEDI

FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA E CÁTEDRA LUÍS ALBERTO WARAT

Apresentação

V ENCONTRO VIRTUAL “Inovação, Direito e Sustentabilidade”, do CONSELHO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – CONPEDI

FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA E CÁTEDRA LUÍS ALBERTO WARAT

TEXTO DE APRESENTAÇÃO - GT FILOSOFIA DO DIREITO, HERMENÊUTICA JURÍDICA E CÁTEDRA LUÍS ALBERTO WARAT

Apresentam-se os trabalhos exibidos, no dia 16 de junho de 2022, no Grupo de Trabalho (GT) de Filosofia do Direito, Hermenêutica Jurídica e Cátedra Luís Alberto Warat do V Encontro Virtual "Inovação, Direito e Sustentabilidade", do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito - CONPEDI.

O GT, de coordenação dos trabalhos dos Professores Doutores Leonel Severo Rocha, Rubens Beçak e Sandra Regina Martini, que envolveu quinze artigos que, entre perspectivas teóricas e práticas, nos impulsionam à imprescindibilidade da análise hermenêutica dos dilemas da atualidade. Os trabalhos apresentados abriram caminho para uma importante discussão, em que os operadores do Direito puderam interagir, levando-se em consideração o momento político, social e econômico vivido pela sociedade brasileira.

O primeiro trabalho é “NOTAS SOBRE SOBERANIA E SOBREVIVÊNCIA A PARTIR DE GIORGIO AGAMBEN” desenvolvido por Lucas Bertolucci Barbosa de Lima e Vinny Pellegrino Pedro. No referido estudo, os autores analisam a forma como Giorgio Agamben determina o que é próprio da política contemporânea. A pesquisa é dividida em três tópicos, sendo eles: a relação entre poder soberano e vida nua a partir de Giorgio Agamben e suas implicações para a filosofia política ocidental; a conceituação da noção de campo como paradigma revelador de uma mudança na metafísica jurídica contemporânea; e o modo como o racismo estatal e o humanitarismo funcionam como anversos que se sustentam no jogo da biopolítica contemporânea.

“HERMES SOBERANO: CONTRIBUIÇÕES DA OBRA HOMO SACER DE AGAMBEN AO ESTADO DE “NATUREZA HERMENÊUTICO BRASILEIRO”, apresentado por Fabricio Carlos Zanin trata da contribuição da obra “Homo sacer” à hermenêutica jurídica.

O tema “O ROBÔ-JULGADOR E A HERMENÊUTICA JURÍDICA” desenvolvido por Elisa Maffassioli Hartwig tem como objetivo responder a dois problemas de pesquisa: se a tomada de decisões judiciais pelo robô-juiz é possível e se é desejável.

O artigo de autoria de Francisco Fernando Brito de Moura, Gabriel Lucas Viegas e Leandro José de Souza Martins intitulado como “UM CASO POR VEZ: UMA LEITURA DO MINIMALISMO JUDICIAL DE CASS SUNSTEIN A PARTIR DA NOÇÃO ARISTOTÉLICA DE PRUDÊNCIA”, investiga a presença de traços da noção aristotélica de prudência no minimalismo judicial de Cass Sunstein, especialmente as características do juiz minimalista descrito pelo autor estadunidense.

De autoria de Aline Seabra Toschi, apresentado pela mesma, é “A DESLEGITIMAÇÃO DO PODER JUDICIÁRIO E O PARADOXO DE ALICE”, que tem como proposta a abordagem da deslegitimação do Poder Judiciário pela degeneração do Direito que, a partir da Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann, é considerada como perda da autonomia da Ciência Jurídica.

“UMA APRECIÇÃO DO DIREITO A PARTIR DE LUHMANN E HART”, apresentado por Débora Simões Pereira, cuja pesquisa discute a evolução do direito e a relação entre este e a moral a partir de um diálogo entre teóricos como Niklas Luhmann e Herbert Hart.

“A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA SOB A PERSPECTIVA DO DIREITO NATURAL DE TOMÁS DE AQUINO”, é o trabalho de Amin Abil Russ Neto e Clayton Reis. Os autores analisam a dignidade da pessoa humana sob a perspectiva de Tomás de Aquino, utilizando-se de levantamento bibliográfico, buscam responder qual é a definição de dignidade da pessoa humana segundo o direito natural tomista.

O artigo “FILOSOFIA DO DIREITO: UMA ARGUMENTAÇÃO SOBRE O JUSNATURALISMO, JUSPOSITIVISMO E PÓS-POSITIVISTAS”, desenvolvido por Severino Alexandre Biasoli, cujo estudo contextualiza uma possível ligação entre a lei e a moral pelos vieses das correntes jusnaturalistas, juspositivistas e neoconstitucionalistas.

Francisco Saldanha Lauenstein é autor do artigo “A FILOSOFIA DO DIREITO EM CIRCUNLÓQUIO”, sendo apresentado pelo mesmo, oriundo de pesquisa em filosofia do direito, dispõe que a gnosiologia mantém métodos cientificistas, que tentam emular métodos

das ciências naturais do séc. XIX, não permitindo que a hermenêutica – Heidegger e Gadamer – seja adotada e desenvolvida como método próprio e adequado, ignorando as consequências da “virada linguística”.

“A RECEPÇÃO DA CONCEPÇÃO DE ÉTICA DE NIETZSCHE POR ZYGMUNT BAUMAN” é o trabalho de Cildo Giolo Junior, Lislene Ledier Aylon e Manoel Ilson Cordeiro Rocha, em que se busca identificar a recepção do egoísmo ético nietzschiano na pós-modernidade a partir da obra de Zygmunt Bauman.

Lislene Ledier Aylon apresentou o trabalho “A RESPONSABILIDADE CIVIL DO INSIDER TRADING”, elaborado juntamente com Cláudia Gil Mendonça e Manoel Ilson Cordeiro Rocha, em que o referido estudo trata do insider trading - prática repelida no mundo todo e, no Brasil, punida pelas legislações administrativa, penal e cível. Utilizando-se desta última como objeto da pesquisa, os autores descrevem os aspectos gerais do insider trading no Brasil, elencando a responsabilidade civil como combate desta prática.

Ana Débora Rocha Sales explanou em seu artigo “AS METODOLOGIAS ATIVAS NO ENSINO JURÍDICO: APLICABILIDADE NA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL”, acerca da necessidade de implementação de novas técnicas de ensino que elejam o aluno como agente ativo, objetivando a implementação de metodologias ativas voltadas para a prática pedagógica trazendo a concepção sobre inteligência artificial, seu uso no direito e sua permanência na contemporaneidade.

“AXEL HONNETH E A TEORIA DO RECONHECIMENTO NO ÂMBITO JURÍDICO” é o trabalho de Daniel Stefani Ribas, oriundo de pesquisa em que o autor, utilizando-se do método de pesquisa hipotético-dedutivo, com base na legislação brasileira e na doutrina, aponta que a Constituição deve ser observada sob a ótica de Axel Honneth, tendo este como marco social para o Positivismo.

Fabrcício Germano Alves e Vitor Cunha Lopes Cardoso são autores do artigo “CRITÉRIOS HERMENÊUTICOS DE DECISÃO: OS JUROS CAPITALIZADOS NAS RELAÇÕES COM O CONSUMIDOR”, em que se busca analisar a possibilidade de capitalização de juros pelas instituições financeiras, garantida pela jurisprudência e regulamentos do Conselho Monetário Nacional, face à aplicação do Código de Defesa do Consumidor nos negócios com os entes financeiros.

Agradecemos a todos os pesquisadores da presente obra pela sua inestimável colaboração. Desejamos uma ótima e proveitosa leitura!

Coordenadores:

Prof. Dr. Leonel Severo Rocha – UNISINOS

Prof. Dr. Rubens Beçak – USP

Prof. Dra. Sandra Regina Martini – UNIRITTER/UFRGS

NOTAS SOBRE SOBERANIA E SOBREVIVÊNCIA A PARTIR DE GIORGIO AGAMBEN

ON GIORGIO AGAMBEN'S NOTES ABOUT SOVEREIGNTY AND SURVIVAL

Lucas Bertolucci Barbosa de Lima ¹
Vinny Pellegrino Pedro ²

Resumo

O problema deste trabalho consiste na forma como Agamben determina o que é próprio da política contemporânea. No presente trabalho, passaremos por três tópicos: a relação entre poder soberano e vida nua a partir de Giorgio Agamben e suas implicações para a filosofia política ocidental; a conceituação da noção de campo como paradigma revelador de uma mudança na metafísica jurídica contemporânea; e o modo como o racismo estatal e o humanitarismo funcionam como anversos que se sustentam no jogo da biopolítica contemporânea. Utilizamos o método dedutivo, seguindo a metodologia de leitura bibliográfica.

Palavras-chave: Biopolítica, Vida nua, Estado de exceção, Campo, Sobrevivência

Abstract/Resumen/Résumé

The problem of this research consists of arguing how Agamben determines what distinguishes contemporary politics of any other politics. This paper is composed of three topics: the relation between sovereign power and bear life from Giorgio Agamben's writings and its implications in western political philosophy; the conceptualization of the notion of camp as a revealing paradigm of a contemporary juridical metaphysical change; and the way State's racism and humanitarianism work as obverses that sustain each other in the contemporary biopolitical game. We used deductive method and bibliographical reading methodology.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Biopolitics, Bear life, State of exception, Camp, Survival

¹ Doutorando e mestre em Ciência Jurídica pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná (PPGCJ-UENP). Bacharel em Direito pela mesma instituição. E-mail: lucas.bertolucci@gmail.com.

² Doutorando e mestre em Ciência Jurídica pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná (PPGCJ-UENP). Bacharel em Direito pela mesma instituição. E-mail: vinny@pellegrinoadvogados.com.br.

INTRODUÇÃO

O conceito de *vida nua*, utilizado por Walter Benjamin ainda em 1921, em seu famoso texto *Crítica da violência* (BENJAMIN, 2013), reflete uma das perspectivas teóricas sobre a passagem da biopolítica do século XIX para o século XX. Uma das principais questões do referido texto poderia ser resumida já nas divergências em torno da tradução de seu título em razão de a palavra *Gewalt*, nele presente, poder ser traduzida tanto como “poder” quanto como “violência” – como indica João Barrento, tradutor do texto pela Editora Autêntica (*Sobre a crítica do poder como violência*); além disso, a palavra *Gewalt* deriva do verbo arcaico *waltsen*, que significa “reinar” ou “ter poder sobre”, de modo que *Gewalt*, num primeiro momento, significava o poder político de dominação e ganhou, com o decorrer do tempo, o sentido de “excesso de força” ou “violência”.

Em vista disso, a concepção da soberania de Giorgio Agamben consistiria em uma dialética de conceitos de Walter Benjamin e Carl Schmitt. Ao mesmo tempo em que o soberano se expressa por meio da violência (*Gewalt*) mitificada como direito, ele também decide no estado de exceção (*Ausnahmenzustand*). Violência antijurídica e a permanente decisão sobre o que é violência e o que é direito colocam o Estado nessa posição de indistinto frente às vidas que controla, ordena e protege. Como consequência, estar dentro e fora da lei é se relacionar diretamente com a pura vida orgânica, o simples viver biológico.

Foi isso que percebeu Agamben, mobilizando tais autores, e encontrando um possível interlocutor em Michel Foucault. O filósofo francês estabelece, de forma pouco categórica, o que entende como “biopolítica”: uma política em que o Estado dá predileção à vida como unidade de organização. Apesar das especificidades técnicas dessa conceituação, Agamben busca, em *Homo sacer*, delinear o que há de banal para a filosofia política dentro dessa ideia de biopolítica e o que há de elemento discriminante, ou diferenciador, que a torna uma forma política diferente do que se viu até então. Para melhor organizar a temática, faz-se necessária uma breve apresentação deste pensador.

O filósofo italiano Giorgio Agamben, nascido em Roma, em 1942, popularizou-se com o lançamento de *Homo sacer, I*, em 1995, livro em que discorre, entre outras coisas, acerca do conceito de “exceção” em Carl Schmitt, do *homo sacer*, e faz uma análise histórica sobre a biopolítica dos campos de concentração. Contudo, sua filosofia não se reduz a isso. Seus primeiros escritos, da década de 1970, possuem como objeto a estética e, principalmente, a linguagem. Neles, percebe-se uma forte influência da filosofia heideggeriana e da filologia de Saussure e de Benveniste. Do início da década de 1980 ao início da década de 1990, Agamben

traduziu a obra completa de Walter Benjamin para o italiano, o que torna o pensador alemão uma das mais fortes influências de toda a obra agambeniana. Do início da década de 1990 ao início dos anos 2000, sua filosofia é marcada, por um lado, por um pequeno escrito ontológico de grande profundidade (*A comunidade que vem*), e, por outro lado, por uma arqueologia teológica, linguística e filosófica do apóstolo Paulo de Tarso (*O tempo que resta*). Nessa mesma época, contudo, dá início, influenciado pelo pensamento de Walter Benjamin e de Carl Schmitt, à sua tetralogia intitulada *Homo Sacer*, com o primeiro livro: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, de 1995.

Os livros da tetralogia *Homo sacer* foram publicados todos fora da ordem posteriormente determinada por Agamben, que é a seguinte: *Homo sacer I: O poder soberano e a vida nua* (1995), *Homo sacer II, 1: Estado de exceção* (2002), *Homo sacer II, 2: Stasis* (2015), *Homo sacer II, 3: O sacramento da linguagem* (2008), *Homo sacer II, 4: O reino e a glória* (2007), *Homo sacer II, 5: Opus Dei* (2012), *Homo sacer III: O que resta de Auschwitz* (1998), *Homo sacer IV, 1: Altíssima pobreza* (2011) e *Homo sacer IV, 2: O uso dos corpos* (2014). Os estudos da saga *Homo sacer* tem como objetivo a investigação do direito na modernidade, e de como a vida se relaciona com o direito. Seu último volume (*O uso dos corpos*) foi publicado em italiano em 2014 e traduzido para o português em 2017, tendo sido publicado pela editora Boitempo.

Sem recorrer com profundidade a escritos de outros autores, o presente estudo busca responder a seguinte questão: em que medida Agamben discrimina o que é habitual na forma de política contemporânea e o que faz dela uma forma de política completamente diversa da política ocidental? Para responder a esta pergunta, utilizaremos o método de dedução a partir da bibliografia deste pensador e de outras bibliografias auxiliares. A dedução buscará seguir a seguinte linha: num primeiro momento, serão abordados os conceitos de vida nua e de poder soberano para se demonstrar o alcance filosófico-político da relação entre ambos; a seguir, será abordada a noção de campo, com o escopo de introduzir a emergência de uma mudança na metafísica jurídica entre os séculos XIX e XX; por fim, a relação vida-soberania e a metafísica engendrada pelo campo serão conjecturadas, de modo a explicar como ideia tão díspares como racismo de Estado e direitos humanos sustentam uma relação nas democracias globais.

Ressalte-se que este trabalho não tem finalidade exaustiva sobre quaisquer destes temas. Tanto a leitura que aqui fizemos sobre Agamben, quanto a das bibliografias secundárias, indicam apenas nossa posição interpretativa. A única pretensão defendida pelos autores desta pesquisa é a do fomento do debate e a produção de novas discussões.

1 A RELAÇÃO BANAL ENTRE VIDA NUA E PODER SOBERANO

Em seu seminário de 1976, Michel Foucault funda seu conceito de biopolítica a partir de sua percepção de uma mudança nos modos de exercício do poder na passagem do século XVIII ao XIX. As instituições disciplinares da sociedade burguesa passam a ser, cada vez mais, organizadas em termos de populações no interior dos Estados, isto é, de quantidade de vidas estatisticamente controladas. O Estado-nação liberal deixa de exercer o poder como forma de simples violência e proteção, mas como incentivo de manutenção da vida e uma considerável indiferença em relação às cisões internas. Se, antes, a política era regida pelo lema do “fazer morrer e deixar viver”, no século XIX ela passara a se guiar pelo lema do “fazer viver e deixar morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 207).

A declaração francesa de 1789 é o marco da passagem da soberania do Antigo Regime para o novo republicanismo. Seu advento marca um ponto de transição muito importante, no que diz respeito ao paradigma da soberania. A partir dela, o fundamento da soberania deixa de ser a linhagem sanguínea e passa a ser o simples nascimento: a mera vida do ser humano passou a fundamentar a soberania dos Estados. Não se trata mais de um rei acima da lei que exerce uma espécie de direito natural/transcendente: nesse momento da evolução da humanidade, todos, de acordo com a declaração, nascem imediatamente soberanos, ou seja, têm na própria vida o fundamento da soberania.

No entanto, essa declaração, como quaisquer outras declarações universais, não possuía a efetividade que seu texto pretendia ter. E Agamben, seguindo esse fio investigativo, observa que, ao passo que o *Homem*, em sentido universal (compreendendo homens e mulheres), é o novo portador da soberania, a própria declaração já traz, em seu título (*Declaração universal dos direitos do Homem e do Cidadão*) e em seu texto o conceito de *Cidadão* (*Citoyen*), responsável pelo exercício da soberania, por meio da associação política. Ou seja, já existe uma cisão constitutiva da própria declaração: para que o homem universal seja o portador da soberania, ele não poderá exercê-la. O único que pode exercê-la é um homem particular chamado *cidadão*. Esta é a condição das novas repúblicas modernas.

Então, o que se tem aqui é um duplo movimento: num primeiro momento (1), a generalização da soberania no simples *nascimento* torna todos os homens imediatamente *nação*, criando um sem-número de nacionais (ou de soberanos); ao passo que (2) o conceito de *cidadão*, responsável pelo exercício da soberania, passa a ser o dispositivo controlador dos recém-criados Estados-nação. O cidadão funciona como um dispositivo regulador para esta abertura democrática que, apesar de radical, já apresenta em sua fundação as diretrizes de conservação

d poder. E essa separação entre cidadão e homem se mostra em textos de moderados pós revolucionários, como o Conde de Lanjuinais, que diz que “as crianças, os incapazes, as minorias, as mulheres, os condenados [por sentença] à pena afluiva ou infamante [...] não seriam cidadãos” (LANJUINAIS apud AGAMBEN, 2010a, p. 127). A exclusão aqui é evidente, e pode ser facilmente transposta para os dias de hoje: todos são soberanos, a vontade de todos importa; no entanto – por motivos *organizacionais* – apenas uma pequena minoria ira exercer todo o poder em nome dos demais.

Portanto, o que nós temos com o fim do Antigo Regime é uma imediata ficção inerente ao conceito de *nação*: entre *nação* e *nascimento* existe uma lacuna, um intervalo, um falseamento, que revela que apenas uma parcela de cidadãos decide, verdadeiramente, os rumos do Estado-nação. Apesar de todo *nascimento* ser imediatamente *nação*, a nação nada decide.

Com o fim da Primeira Guerra e o aumento dos fluxos migratórios dentro da Europa e para fora dela, aparece uma figura que – segundo Hannah Arendt – põe em xeque a concepção universal de direitos do homem: o refugiado (LAFER, 1988). Muitos imigrantes se tornaram *apátridas*, não possuidores de nenhuma nacionalidade, porque, não obtendo nova nacionalidade, ou se recusavam a voltar à pátria originária (pois sabiam que seriam presos ou mortos), ou perdiam a nacionalidade da pátria de origem no momento em que emigravam. E é importante notar que, já na Primeira Guerra, muitos Estados criaram leis que permitiam a desnacionalização e a desnaturalização de migrantes considerados “inimigos”, o que tornou a migração particularmente dificultosa. É frente a figura do apátrida que a ideia de um Homem Universal portador de Direitos Universais é arruinada. Nas palavras de Agamben.

Se o refugiado representa, no ordenamento do Estado-nação, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, põe em crise a ficção originária da soberania. Exceções particulares a esse princípio, naturalmente, sempre existiram: a novidade do nosso tempo, que ameaça o Estado-nação nos seus próprios fundamentos, é que partes crescentes da humanidade não são mais representáveis no seu interior. Por isso, na medida em que se rompe a velha trindade Estado-nação-território, o refugiado, essa figura aparentemente marginal, merece ser, pelo contrário, considerado como a figura central da nossa história política. (AGAMBEN, 2015, p. 29)

O refugiado é, portanto, um exemplo de que Agamben se utiliza para ilustrar o que ele chama de *vida nua*. Um outro exemplo, talvez o principal paradigma para Agamben, é o chamado *homo sacer*. A palavra *sacer* apresentou grande dificuldade de tradução a partir de o fim do século XIX, com o nascimento da sociologia e da antropologia. Tanto no texto de Freud (2012) quanto no de Durkheim (1996, p. 425-455) sobre as particularidades sacras do

totemismo, percebe-se que há uma ambivalência no que concerne ao sagrado, posto que esta palavra pode significar tanto “sagrado” quanto “maldito”, isto é, tanto o princípio de agregação de uma formação social, quanto as suas proibições fundamentais.

Homo Sacer é uma figura que Agamben encontra em seus estudos dos textos romanos antigos. Por volta do século II, um gramático romano chamado Sexto Pompeu Festo escreveu uma grande obra, um Vocabulário, e um dos vocábulos que chamou a atenção de Agamben foi o vocábulo “*sacer mons*”: “aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio [...] Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro” (FESTO apud AGAMBEN, 2010a, p. 186). Condenado por algum delito grave, o homem romano poderia vir a adquirir o título de *sacer*: tornava-se impuro – portanto não passível de sacrifício às divindades – mas ao mesmo tempo era matável por qualquer um – seu assassinato não configurava homicídio.

O *Homo sacer*, portanto, era excluído do *jus divinum* e do *jus humanum*. Em última instância, isso quer dizer que sua morte não seria jamais significada nem como um sacrifício – uma morte pública exercida pelo soberano, análoga à pena de morte – nem como um homicídio – uma morte qualquer que o colocaria como vítima de um crime. Sua pena é justamente essa: que o fim de sua existência tenha significado na linguagem, que consiga morrer para o significante. Este é o fundamento daquilo que Walter Benjamin denomina, em sua *Crítica da violência*, como vida nua (*bloßes Leben*).

Por mais sagrada que seja a pessoa humana (ou também aquela vida que nela existe de maneira idêntica na vida terrena, na morte e na vida após a morte), não são sagrados seus estados-de-vida nem sua vida corpórea, vulnerável à ação dos outros.. [...] Por fim, dá que pensar o fato de aquilo que aí se proclama como sagrado ser, de acordo com o antigo pensamento mítico, o suporte estigmatizado da culpa: a vida nua. (BENJAMIN, 2013, p. 81)

A vida nua possui a mesma ambiguidade do *sacer*, sendo, para Benjamin, o modo como a vida se relaciona com o Direito: ao mesmo tempo que sacralizada pelos direitos humanos à dignidade, é, também, o suporte da *Schuld*, da culpa ou débito originário para com o Poder, manifestando uma dívida infinita e insondável em relação ao Soberano. A *vida nua* se inscreve no Direito a partir de sua própria exclusão, podendo seu fundamento histórico-filosófico ser remontado até os escritos políticos de Aristóteles (1998, p. 206-209). Existem duas palavras em grego para “vida”. A primeira é *zoé*, que significa a vida em seu “puro viver”, enquanto vida simplesmente nutritiva: é a vida que o homem tem em comum com as plantas e os demais animais. A segunda é *bíos*, que significa uma maneira de viver própria de um

indivíduo ou de um grupo de indivíduos. A meta da comunidade, isto é, o fundamento último da união dos indivíduos em um *bíos*, é o “viver bem” (*tò eû zên*):

Este (o viver segundo o bem) é o fim supremo seja em comum para todos os homens, seja para cada um separadamente. Estes, porém, unem-se e mantêm a comunidade política até mesmo tendo em vista o simples viver, porque existe provavelmente uma certa porção de bem até mesmo no mero fato de viver (*katá to zên autò mónon*); se não há um excesso de dificuldades quanto ao modo de viver (*katá ton bión*), é evidente que a maior parte dos homens suporta muitos sofrimentos e se apega à vida (*zoé*), como se nessa houvesse uma espécie de serenidade (*eumería*, belo dia) e uma doçura natural. (ARISTÓTELES apud AGAMBEN, 2010a, p. 9-10)

Constatando isso, Agamben deduz que, desde o início do pensamento político ocidental há uma predileção pelo simples viver. A manutenção da vida nua é o denominador comum das sociedades ocidentais, que tendem a abandonar as diferentes éticas comunitárias e prol da proteção contra a violência dos demais. Nessa redução do *bíos* à *zoé*, Agamben encontra em Aristóteles um possível antecedente político de Thomas Hobbes (2019, p. 109-113, 147), que reduz a agregação política ao simples abandono político das diferentes morais sociais, que devem se submeter ao soberano comum de modo a evitar uma guerra entre todos. Em outras palavras, a proposta de Agamben é a de estabelecer que há um vínculo originário e necessário entre a exclusão do puro viver do todo social e sua reinclusão como vida nua, isto é, como fundamento justificador da proteção soberana dos indivíduos.

Com sua demonstração, Agamben reescreve a lógica da biopolítica foucaultiana. Ao passo que Michel Foucault diferencia as lógicas da soberania do antigo regime, enquanto aquela do “fazer morrer e deixar viver”, e da soberania moderna, enquanto aquela do “fazer viver e deixar morrer” (FOUCAULT, 2010, p. 207), Agamben reduz ambas a uma única fórmula: fazer sobreviver. Se a vida nua é o fundamento do político em grande parte da história da civilização ocidental, todas as diferentes formas de exercício do poder dependem de sua manutenção, seja ela mais ou menos violenta ou temerária. Em outras palavras, a vida nua exerce um papel central na lógica da soberania, funcionando não apenas como o suposto “sujeito soberano” do Estado moderno – já que o simples nascimento em um determinado território faz de qualquer indivíduo um soberano, segundo os *philosophes* do século XVIII –, mas também, como mostram Aristóteles e Hobbes, o objeto de cálculos estatais que fundamenta a necessidade da proteção soberana.

2 PODER SOBERANO, ESTADO DE EXCEÇÃO E CAMPO

Essa nova lógica do “fazer sobreviver” coaduna com a estrutura do Direito no nosso século. Quando Hitler tomou o poder na Alemanha em 1933, seu fundamento jurídico para tal golpe foi um decreto. Este decreto, que suspendia alguns direitos, no entanto, não fazia nenhuma referência a um “estado de exceção”. Segundo Agamben, trata-se de um estado de exceção não declarado, que nada tem de jurídico, que é pura exceção. Tomando o direito nazista como o grande paradigma do direito a partir do século XX, Agamben propõe a existência de uma metafísica jurídica fundada no conceito de “campo”: um espaço topológico em que o estado de exceção se mantém como regra.

Tomando o campo de concentração do século XX como paradigma da modernidade política do pós-Segunda Guerra, Agamben relaciona, em *Homo Sacer I*, o conceito de *exceção* com sua categoria filosófica chamada *campo* (AGAMBEN, 2010a). A exceção é um estado em que o indivíduo, ao mesmo tempo em que se inclui no Estado, exclui sua própria decidibilidade, sendo abandonado à decisão soberana.

O estado de exceção (AGAMBEN, 2011a) é o estado topológico de um espaço jurídico em que o que existe é a anomia, ou seja, é a transposição para o direito do conceito universal abstrato de *exceção*. O campo é um não lugar jurídico de pura indistinção – já que invisível por parte dos indivíduos – em que o soberano, incluído e excluído do direito, decide sobre a vida. Trata-se, pois, de uma zona anômica, sub-repticiamente apropriada pelo direito através da elaboração de sempre novos *mitologemas científicos* – categorias ou conceitos intermediários que aproximam o estado de exceção ao mundo jurídico (NASCIMENTO, 2012, p. 140), tais quais os princípios do Estado democrático e os direitos humanos (AGAMBEN, 2011a, p. 80).

Segundo constata Daniel Arruda Nascimento ao discorrer sobre as experiências recentes do estado de exceção (NASCIMENTO, 2012, p. 143-145), o objetivo empreendido por Agamben em seu estudo sobre o estado de exceção é “demonstrar como o estado de exceção se tornou o paradigma do governo moderno” (NASCIMENTO, 2012, p. 140). Conforme Agamben, o estado de exceção é essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento em razão de uma situação fática de perigo, e “o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra” (AGAMBEN, 2010a, p. 164).

Eduardo Teixeira aponta duas peculiaridades fundamentais no conceito agambeniano de *campo*. Primeiramente, o campo não surge do direito ordinário, mas é apartado das formas jurídicas, sendo engendrado tão somente pelo estado de exceção. Em segundo lugar, o campo não se reduz àqueles envolvidos em uma guerra, mas se estende a toda a sociedade civil, englobando todo e qualquer indivíduo que, preenchendo determinadas condições, pode ser

capturado como *vida nua*. Trata-se de “[...] um espaço, no interior do próprio Estado, em que está suspensa a ordem jurídica, um espaço fora do direito, em que a exceção é praticada de forma estável e permanente” (TEIXEIRA, 2015, p. 172). Ou seja, o campo é uma matriz escondida por trás da política moderna; nesta, os indivíduos têm sua vida nua separada e colocada ao lado de seu *bíos*, podendo aquela ser isolada dentro do *campo*, tornada *pura vida nua*, a partir de qualquer decisão soberana.

Se os dispositivos democráticos e humanitários funcionam como uma máquina antropológica, isto é, um sistema de produção incessante do humano – de disposições sobre o que é e o que não é humano – a exceção jurídica aparece nos curtos momentos em que a vida nua se encontra fora do conceito de humanidade. A partir do momento que a vida nua passa a se confundir com a soberania na modernidade, governo e soberano, ou organização jurídica e poder, também se confundem. No discurso iluminista da soberania da nação, a *zoé* deixa de ser entendida como fundamento para a constituição de um *bíos*, tal como ocorria em Hobbes e Burke, e passa a ser ficticiamente o próprio *bíos*. Isolada pelo soberano, a vida nua é, ao mesmo tempo, seu fundamento lógico (seu objeto) e sua justificativa ideológica (o sujeito soberano).

Como a exceção prova a regra, a condição de campo em que vivem certas formações sociais indica a falsidade de se atribuir soberania à vida nua, já que é justamente sua submissão que condiciona a existência do poder soberano.

Para melhor elucidar o funcionamento do campo, Eduardo Teixeira utiliza como paradigma aquilo que considera a primeira experiência biopolítica criada pelo Estado moderno: a *senzala*. A senzala é um espaço de exceção no interior do direito. A vida do escravo, no interior da senzala, é excluída do direito, e incluída na forma de objeto. A única proteção jurídica que o escravo encontra é enquanto coisa, enquanto patrimônio do senhor, posto que dentro e fora da senzala não deixa de ser uma vida matável. Dentro da senzala protege-se o escravo apenas enquanto coisa, porquanto “não se cometem delitos, uma vez que se trata de um espaço fora do direito” (TEIXEIRA, 2015, p. 177). Se ele foge, “estará cometendo crime; atentará contra o patrimônio de seu senhor” (TEIXEIRA, 2015, p. 177).

O puro *nascimento* do escravo durante o colonialismo em nada conferiu-lhe a soberania que virtualmente fundamentava. À diferença das democracias modernas, a situação dos escravos negros se encaixava mais naquilo que Agamben chama de tanatopolítica (contrapondo-se ao termo *biopolítica*), que é a política da morte, ou que Achille Mbembe chama de necropolítica. O conceito de Mbembe (2018) parece querer suprir os déficits da abordagem que Agamben dá ao problema da exceção: apesar de relacionar corretamente a metafísica jurídica dos campos de concentração e do direito contemporâneo, o filósofo italiano se silencia

acerca da raiz colonial de sua topologia do campo – erro que nem mesmo Carl Schmitt cometeu (MBEMBE, 2018b, p. 38-49; SCHMITT, 2014, p. 137-139, 151, 158-159).

A pura vida *nascida* dos escravos negros não era considerada fundamento da política (*nação*), pois seu nascimento não ocorria dentro do território da metrópole e ele nem era descendente de europeu. Por essa razão, tal qual o imigrante refugiado nos dias atuais, o escravo comercializado não tinha sua vida nua posta ao lado e protegida, mas desgastada e massacrada. Essa pura vida nua, que não tem a possibilidade de se esconder atrás de qualquer *bíos*, é que torna as senzalas o paradigma do *campo*, antes mesmo dos próprios campos de concentração.

O campo é um resíduo que se produz no ponto em que o sistema político dos Estados modernos, mediado por regras automáticas de inscrição da vida no Estado, entra em crise. No momento em que o nascimento passa a se configurar como *nação*, ao mesmo tempo ambos começam a se separar e o campo passa a se tornar o *nómos* do moderno. O nascimento só se torna *nação* enquanto se mantiver como conceito abstrato universal, isto é, enquanto poder ser abandonado ao verdadeiro poder soberano e, ao mesmo tempo, recodificado como identidade nacional (AGAMBEN, 2010a, p. 129).

Francis Galton, o criador da classificação das impressões digitais ao final do século XIX, defendia que “o levantamento das impressões digitais era particularmente adequado aos *nativos* das colônias, cujos traços físicos tendem a confundir-se e a parecer iguais para um *olho europeu*” (AGAMBEN, 2014, p. 81, grifos nossos). A separação entre *natividade* e *nacionalidade*, portanto, está na origem da biometria: a *natividade* daquele cuja vida se submete sem ressalvas ao poder soberano se contrapõe à identidade nacional soberanamente protegida. Entre *nativo* e *nacional* prevalece a *cisão colonial* constitutiva, que indica que apenas aqueles capazes de constituir uma verdadeira identificação nacional – europeus e norte-americanos – podem exercer o verdadeiro poder soberano. Reduzindo essa topologia global a termos grosseiros, formações sociais “*miscigenadas*”, como a brasileira, representariam o inimigo contra o que as nações buscariam se defender (ASSMANN; BAZZANELA, 2013, p. 186). Mas a verdade é que desde o século XIX, essa *cisão* não é mais facilmente visível, preponderando uma *indistinção* perene, dentro de cada formação social nacional, entre exceção e direito.

3 O RACISMO DE ESTADO COMO INDICATIVO DA ÉTICA DA SOBREVIVÊNCIA DO HUMANITARISMO MODERNO

Apesar de a lógica da soberania se manter na transição do antigo regime para o Estado-nação, há a emergência, na organização estatal global, de uma importante forma de controle governamental: a sexualidade. Nos séculos XVII e XVIII, estabelece-se uma simbiose entre o controle doméstico exercido pela família sobre a sexualidade e o saber médico, que aumentava conforme as famílias recorriam às internações médicas de seus membros como forma de disciplinarização. Na transição do século XVIII ao XIX, a sexualidade se torna o principal móbil da governamentalidade moderna, organizando-se principalmente a partir de quatro eixos: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso (FOUCAULT, 2014, p. 112-116). Em outros termos, esses quatro eixos podem ser traduzidos em: divisão sexual do trabalho, disciplina da criança, estabelecimento da família burguesa e racismo de Estado.

Aos diferentes espaços físicos em que agem os dispositivos de disciplina e de segregação, Foucault dá o nome de heterotopias. Se, por um lado, a sexualidade coordena as dinâmicas de poder nas heterotopias modernas, por outro, essas heterotopias acompanham suas próprias utopias, isto é, suas próprias ficções do social. Em um curso ministrado em Vincennes, em 1969, Foucault define dois tipos de utopias da sexualidade: as utopias de integração e as utopias de transgressão (FOUCAULT, 2021, p. 236-249). Enquanto as utopias de integração buscam criar uma imagem do social que naturaliza as assimetrias de poder, esboçando as relações entre indivíduos a partir de um universal de horizontalidade – como o positivismo de Auguste Comte –, as utopias de transgressão buscam criar uma imagem do social que reforça a potencial dissolução do social – como a filosofia de Friedrich Nietzsche. Ambos estes tipos, porém, se entrelaçam na imaginação social dos teóricos europeus do século XIX, caminhando a noção de sociedade entre a pura consistência e a pura dissipação.

Desde o início do século XIX, uma certa noção de “normalidade” passa a ser cada vez mais incrustada no imaginário social, sendo mediada pelo conceito de humano. A Revolução Francesa e a consolidação do Homem universal como signo da nação e do progresso promoveram uma espécie de metafísica do homem normal, de acordo com a qual aqueles considerados socialmente anormais, por escaparem às convenções sociais a respeito da normalidade, passam a ser demarcados como inumanos. Apesar de o Homem universal emergir no século XIX, trabalhando em benefício das utopias de integração social, as teorizações mais afastadas do pensamento iluminista tendem a ressaltar os aspectos transgressores da malha social.

É verdade que o controle rígido, permeado de proibicionismos, em torno da sexualidade, flexibiliza-se conforme a sociedade naturaliza certos comportamentos até então

avessos à moral padrão. A psicanálise freudiana, com sua crítica à histeria psiquiátrica e seus estudos sobre a sexualidade infantil funcionaram como catalisadores desse decréscimo de rigidez em torno da sexualidade. No entanto, a manutenção dessa aparente consistência social em torno da livre sexualidade traz como consequência a emergência de utopias transgressivas em diferentes escalas. No nível intraestatal, ocorre o processo de racialização – não apenas a separação étnica ou religiosa de raças, mas um procedimento de racialização propriamente capitalista: a divisão de classes. No nível interestatal, ocorre o processo de nacionalização – não se trata da simples separação estatal que prevaleceu durante a Paz de Westfália e durante boa parte da *Pax Britânica*, mas da emergência de uma hostilidade bélica perene entre Estados, cujo ápice foi o início da Primeira Guerra Mundial. E apesar de o conceito universal de homem decair durante as guerras mundiais – momento em que prevaleceu o universal do nacionalismo –, a ideia de um Humano universal ressurgiu na prática discursiva do segundo pós-guerra, como um conceito-tampão que busca forçar a integração social perdida.

Ao mesmo tempo que estabelece uma ampla indiferenciação entre os indivíduos, o conceito universal de Humano habilita infinitas cisões internas, permitindo a distinção, pelos governos, daqueles que são mais ou menos humanos. A hipostasiação dos direitos humanos e do discurso humanitário, com a instituição da ONU e da Carta das Nações, bem como da gramática de reconstrução comunitária das nações, foram sintomas ocasionados pelo choque social decorrente das atrocidades cometidas – nos campos de batalha e de concentração – durante a Segunda Guerra. Após a violência bélica, cujo apogeu foram as bombas nucleares, e as experiências fascistas do século XX, passou-se a valorizar cada vez mais a forma democrática de governo e as declarações de direitos humanos universais. Isso, contudo, não quer dizer muita coisa em termos de pacificação e ajuda mútua, pois os governos democráticos adquiriram cedo a prática de mobilizar espaços de exceção sem a necessidade de intervenções ditatoriais.

As democracias, portanto, necessitam do *humanitarismo* como uma espécie de conceito-tampão dissimulador, que possibilita a manutenção das desigualdades e do sistema de poder. Os direitos humanos – enquanto invólucro de um humanitarismo hipostático e de uma aceitação desse invólucro como algo realmente universal – secularizam a noção cristã de vida eterna, que se concretiza na forma das populações dos atuais Estados democráticos: a *sacralização* da vida nua (*zoé*) como vida humana (*bíos*). “Esta é a força e, ao mesmo tempo, a contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político” (AGAMBEN, 2010a, p. 121). A responsabilidade pela proteção das vidas nuas, fundamento da

soberania, é cada vez mais deslocada das mãos do Estado para a de seus detentores: se, por um lado, os direitos humanos garantem formalmente o bem-estar comum, por outro, cada população passa a ser cada vez mais responsável pelo próprio cuidado, isto é, pela própria sobrevivência. A essa reconfiguração da lógica da soberania, Foucault denomina como biopolítica (política da vida), enquanto Agamben dá o nome de tanatopolítica (política da morte).

Por um lado, o ser vivo agora está, cada vez mais reduzido a uma realidade puramente biológica e à vida nua, e, por outro, o ser que fala, separado artificialmente dele, por uma multiplicidade de dispositivos técnico-midiáticos, [está] em uma experiência da palavra cada vez mais vã, pela qual é impossível responder e na qual algo parecido com uma experiência política se torna cada vez mais precário. (AGAMBEN, 2011b, p. 81).

Reinhart Koselleck expõe esse paradoxo a partir da história dos conceitos: com a emergência no conceito abstrato e universal de Humano, todas as antíteses políticas que mobilizavam as relações entre indivíduos (bárbaro-civilizado, pagão-cristão etc.) tendem a se anular (KOSELLECK, 2006, p. 191-231). O Humano absorve-as, criando suas próprias antíteses – porém, não mais externamente, já que é um conceito universal. De um lado, mantém-se a humanidade sagrada de todos os povos, de outro, essa humanidade é biologicamente cindida em corpos frágeis, vidas nuas. A forma de vida do simples viver (vida biológica), tendo alcançando o patamar sacro, quer somente sobreviver. A retórica das declarações de direitos humanos cumpre com o objetivo principal da biopolítica contemporânea, que é a produção da *vida nua* como elemento político (AGAMBEN, 2013a, p. 79; 2010a, p. 135).

E as ameaças terroristas não conseguem revelar essa ambivalência do *sacer*? O Ocidente, cada vez mais amedrontado com a possibilidade de um ataque surpresa externo, investe em segurança de ponta, com um aumento bélico e um fechamento de muros que afastam continuamente imigrantes. Do outro lado, uma radical parcela não ocidentalizada, que vive para sobreviver. Se no centro ocidental os ataques terroristas constituem a exceção à segurança estatal, a forte represália na periferia-terror indica que, naquele espaço, a exceção se tornou a regra.

E no meio do conflito estão os imigrantes, que se dividem entre os refugiados da guerra e os que apenas buscam melhores condições de vida. Estes reproduzem a mesma lógica ocidental, posto que buscam adquirir um *bíos* com o qual possam manter a própria vida, ao passo que aqueles são forçados a aceitar a mera sobrevivência como *bíos*. Ambos, quer constituam o corpo dos imigrantes ilegais (apátridas de direito) quer constituam o corpo dos

imigrantes refugiados (apátridas de fato), sofrem as mazelas do racismo de Estado. Racializados como potenciais terroristas perversos, os imigrantes, apesar de se estabelecerem juridicamente, continuam abandonados aos campos de seus próprios corpos: toda perversão deve ser permanentemente dominada e vigiada.

É assim que tanto Foucault como Mbembe abordam o conceito de *raça*: uma invenção estatal com o escopo de separar juridicamente e socialmente os componentes das formações sociais (FOUCAULT, 2010, p. 214-221; MBEMBE, 2018a, p. 27-77). Em sua *arqueologia do ofício* (AGAMBEN, 2013b), Agamben analisa como a ontologia clássica, se transformou, a partir de Kant, em ontologia do dever-ser. De acordo com o filósofo italiano, Kant demonstra de que modo a *práxis* moderna confunde dever (*sollen*) com poder (*können*), dissimulando uma falsa potência como hábito de tomadas de decisão individuais. Combinando ontologia do dever-ser com biopolítica, o homem moderno habitua-se à disciplina estatal. Assim, o ser deixa de ser, para as modernas ontologia e biopolítica, aquilo que *é* e passa a ser aquilo que *age* ou *faz*, isto é, que opera para sobreviver.

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

É “com essa inversão do sentimento moderno” que “permanecer vivo em quaisquer circunstâncias se torna um dever” (NASCIMENTO, 2014, p. 88). Mesmo mantendo-se vivo apenas na forma de um *animal laborans*, o homem moderno vive sob o imperativo de manter uma *práxis* virtuosa – um *bíos* específico. E seu *bíos* sustenta e protege sua *zoé* para que ele possa *ser*. Em outras palavras, a existência dos indivíduos nas formações sociais modernas encontra seu lastro na ocupação do tempo com um trabalho. Não há capitalismo sem uma ontologia do dever-ser-trabalhador. A modernidade burguesa das infinitas possibilidades de futuro esconde por trás de si a separação do homem de sua potência de não fazer. A democracia liberal moderna, na concepção de Agamben, separa os homens do que *podem não* fazer. O homem do moderno Estado democrático de direito pensa poder fazer tudo, sem “dar-se conta de ser entregue em medida inaudita a forças e processos sobre os quais perdeu todo controle” (AGAMBEN, 2014, p. 72).

Da captura de sua vida biológica, objeto último da política estatal, resulta as lutas interindividuais pela manutenção de formas de vida suficientemente estáveis. Se, por um lado, a lógica da soberania acarreta a permanente implicação das vidas biológicas na constituição do todo social consistente, por outro, a governamentalidade atribuí, cada vez mais, o ônus da manutenção dessas vidas aos seus próprios detentores. A fórmula hobbesiana do abandono das soberanias individuais em benefício do soberano estatal é apenas parcialmente verdadeira: ela ocorre sem qualquer responsabilização do Estado soberano pelo cuidado social. O poder ilimitado do soberano moderno se distancia cada vez mais de Hobbes, aproximando-se da fórmula de Carl Schmitt, segundo o qual o abandono ao soberano não gera qualquer obrigação por parte do Estado, que decide como se não houvesse qualquer norma (SCHMITT, 2009; DYZENHAUS, 1997).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Revisitando temas banais na filosofia política, como a soberania em Thomas Hobbes e constituição da pólis em Aristóteles, Agamben pôde dar uma contribuição original a um problema nos estudos de Foucault durante a década de 1970, qual seja, o tema da relação entre um Estado e sua população. Segundo Foucault, o século XIX inauguraria uma forma de exercício do poder diferentemente daquela que preponderou durante a época dos Estados absolutos, pois o novo exercício do poder estaria ligado ao governo e às próprias vidas dos súditos de um Estado. A biopolítica seria justamente esse modo de organização das vidas sujeitadas como populações.

Sem diminuir o mérito das demonstrações históricas, sociais e filosóficas de Foucault a respeito do poder, Agamben desenvolve seu argumento a partir de uma delimitação dos significados possíveis para a palavra “vida”. Por meio dessa delimitação, ele percebe que toda aquela busca por proteção a partir de uma constituição social, presente nas diversas filosofias políticas, tem como fundamento o medo da violência alheia e, em última instância, o medo da morte. Vida e soberania andam lado-a-lado por toda história das formações políticas ocidentais, convalidando a ideia agambeniana de que, em razão do seu nome, “biopolítica” poderia significar não apenas a organização das vidas em populações, mas qualquer forma de sujeição externa.

Tomando a relação entre soberania e vida nesse sentido mais amplo, Agamben se desloca da perspectiva da soberania para aquela da vida que vê o soberano. Se, por um lado, o

soberano consegue ver de forma mais ou menos consistente as vidas que é capaz de mobilizar, a recíproca não é verdadeira no que tange aos indivíduos. Eles nada sabem acerca da forma como o soberano irá decidir sobre tal ou tal questão, devendo tão somente se guiar pela habitualidade. Frente ao poder soberano, todas as vidas que este se responsabiliza por proteger são, potencialmente, vidas nuas. Não há qualquer garantia de consistência normativa.

Se, por um lado, a filosofia política, de Aristóteles a Platão, é o discriminante para o estabelecimento de que existe uma relação necessária e constitutiva entre direito e vida, por outro lado, a incerteza concernente às decisões jurídicas só pode ser demonstrada a partir das exceções do direito, já que elas explicam quais são os limites da regra abstrata. E o exemplo elencado por Agamben como paradigma da exceção são os campos de concentração nazistas da Segunda Guerra. Os campos revelam a metafísica jurídica da indistinção: aqueles que estão sujeitos ao direito nada sabem acerca da continuidade das normas, e os habitantes dos campos são o exemplo-limite dessa incerteza. Portanto, as formas de organização política do século XIX até o fim da Segunda Guerra constituiriam um conjunto revelador das práticas jurídicas, formando aquilo que Foucault denominou como “racismo de Estado”, prática que culminaria no estabelecimento de campos de segregação física e geográfica.

Essas práticas de segregação, porém, ganham uma nova roupagem no segundo pós-guerra do século XX. Um certo humanitarismo internacional passa a permear os discursos jurídico-políticos, renovando as expectativas de uma cosmopolítica. No entanto, todo esse universalismo humanitarista dissimula um fator importante da biopolítica moderna: a autoria das segregações é, cada vez mais, deslocada do âmbito público e estatal para o âmbito privado. O espírito capitalista do trabalho pela sobrevivência atinge seu grau mais elevado na segunda metade do século XX, quando o Estado se desincumbe de suas obrigações para com a manutenção da renda geral de sua população. A racionalidade neoliberal atribui inteiramente a responsabilidade pela sobrevivência ao indivíduo, que inscreve a biopolítica em sua própria ontologia: não mais ser social, mas ser dissociado; um sobrevivente em luta contra os demais.

A pergunta sobre a possível revisão que Agamben faria da biopolítica foucaultiana foi, portanto, desenvolvida. O filósofo italiano separa, dentro do conceito foucaultiano de biopolítica, um elemento banal para toda a filosofia política ocidental (a vida funcionando como fundamento para a conservação social) e um elemento discriminante dessa mesma filosofia (o racismo estatal como possível causa desintegradora da conservação soberana do social). Haveria, pois, a partir das formulações de Agamben acerca da tanatopolítica contemporânea, o risco de uma desintegração social não imaginada pela filosofia política, o que, em outros termos, significa que existiria, no século XX, a emergência de uma política incapaz de ser pensada em

termos clássicos. A tanatopolítica seria nada mais que um nome provisório para um novo *nómos* da Terra, ainda indiscernível.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed.. Belo Horizonte: UFMG, 2010a.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: O Arquivo e a testemunha*. Tradução de Selvino José Assmann. 1. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010b.
- AGAMBEN, Giorgio. *O Sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento (Homo sacer II, 3)*. Tradução de Selvino José Assmann. 1. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2011b.
- AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: Arqueologia do ofício*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013b.
- ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos Gomes. 1. ed. Lisboa: Veja, 1998.
- ASSMANN, Selvino José; BAZZANELA, Sandro Luiz. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. 1. ed. São Paulo: LiberArs, 2013.
- BENJAMIN, Walter. Sobre a crítica do poder como violência. In: _____. *O anjo da história*. Traduzido por João Barrento. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 57-82.
- DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. 1. ed. São Paulos: Martins Fontes, 1996.
- DYZENHAUS, David. Friend and Enemy: Schmitt and the Politics of Law. In: DYZENHAUS, David. *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*. 1. ed. Nova York: Oxford University Press, 1997. p. 38-101.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Glavão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção obras de Michel Foucault).
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 1. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

- FOUCAULT, Michel. *Sobre a sexualidade: cursos e trabalhos de Michel Foucault antes do Collège de France*. Tradução de Vera Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- FREUD, Sigmund. Totem e tabu. In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas, volume 11: Totem e Tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 13-155.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Organizado por Richard Tuck. Edição brasileira supervisionada por Eunice Ostrensky. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. 1. ed. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1988.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. 1. ed. São Paulo: N-1 edições, 2018a.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. Tradução de Renata Santini. 1. ed. São Paulo: N-1 edições, 2018b.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. 1. ed. São Paulo: LiberArs, 2012.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?*. 1. ed. São Paulo: LiberArs, 2014.
- SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europæum*. 1. ed. Tradução de Alexandre Franco de Sá, Bernardo Ferreira, José Maria Arruda e Pedro Hermílio Villas Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2014.
- SCHMITT, Carl. *Teología política*. 1. ed. Tradução de Francisco Javier Conde Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. *O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben*. 1. ed. São Paulo: LiberArs, 2015.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do Real! : cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. 1. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2003.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução de Miguel Serras Pereira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.