



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS DA HUMANAS E LETRAS – CCHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Campus Universitário Ministro Petrônio Portela – Bairro Ininga
CEP 64.049-550 – Teresina, PI
Fone/Fax: (86) 3237 1134 – E-mail: ppgfil@ufpi.edu.br



**A ÍNTIMA RELAÇÃO ENTRE VIDA NUA E SOBERANIA EM GIORGIO
AGAMBEN**

Talita Marques de Matos Moraes

Orientador:
Prof. Dr. José Elielton de Sousa

UFPI
2022

TALITA MARQUES DE MATOS MORAIS

**A ÍNTIMA RELAÇÃO ENTRE VIDA NUA E SOBERANIA EM GIORGIO
AGAMBEN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Piauí como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. José Elielton de Sousa

TERESINA

2022

TALITA MARQUES DE MATOS MORAIS

**A ÍNTIMA RELAÇÃO ENTRE VIDA NUA E SOBERANIA EM GIORGIO
AGAMBEN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Piauí como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Política.
Orientador: Prof. Dr. José Elielton de Sousa

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Elielton de Sousa (Orientador)
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos (Examinador)
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Prof^a. Dr^a. Yara Adario Frateschi (Examinadora)
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

TERESINA
2022

AGRADECIMENTOS

A minha família por todo amor, incentivo e reconhecimento, em especial a minha amada avó Valmir Maria (*in memorian*) e ao meu filho Jordão que em breve nascerá, mas que em muito me traz novos bons significados de viver e ser uma pessoa melhor: “eu sou porque nós somos.”

Aos professores da graduação e pós-graduação que me foram fontes de admiração e verdadeiros incentivos ao longo da jornada acadêmica.

Às amizades edificantes, fontes de inspiração.

Às pessoas que tornaram este trabalho possível.

À CAPES pelo incentivo financeiro.

RESUMO

A dissertação tem como objeto de estudo a teoria política de Giorgio Agamben, objetivando analisar os desdobramentos da íntima relação entre vida nua e soberania e seus impactos sobre a estrutura política atual, para em seguida, investigar a possibilidade de existência do recurso *forma-de-vida* que torna potencialmente inoperoso o ciclo biopolítico. E diante do exposto, nosso projeto terá como obras principais os seguintes livros que compõe o projeto *homo sacer*: **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I (2014), **Estado de Exceção** (2004), **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo (2011), **Stasis**. La guerra civile come paradigma político. **Homo sacer II**, 2, (2015), **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha (2008), **Opus dei** (2013), **Altíssima Pobreza** (2014), **Uso dos Corpos** (2017), bem como os ensaios **Forma-de-vida** (2017) e **Nudez** (2015).

Palavras-chave: biopolítica; poder soberano; vida nua; forma-de-vida; inoperosidade.

ABSTRACT

The dissertation has as its object of study the political theory of Giorgio Agamben, aiming to analyze the unfolding of the intimate relationship between bare life and sovereignty and its impacts on the current political structure, to then investigate the possibility of existence of the form-of-form resource. life that makes the biopolitical cycle potentially inoperative. And in view of the above, our project will have as main works the following books that make up the homo sacer project: **Homo Sacer**: the sovereign power and bare life I (2014), **State of Exception** (2004), **The kingdom and glory**: a Theological genealogy of economics and government (2011), **Stasis**. La Guerra Civile as a Political Paradigm. Homo sacer II, 2, (2015), **Remnants of Auschwitz**: the witness and the archive (2008), **Opus dei**: an archaeology of duty (2013), **The Highest Poverty**: monastic rules and form-of-life (2014), **The Use of Bodies** (2017), as well as **Form-of-life** (2017) and **Nudity** (2015).

Keywords: biopolitics; sovereign power; bare life; form-of-life; inoperativity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	8
2 BIOPOLÍTICA E PODER SOBERANO.....	13
2.1 Fontes da Politização da Vida Nua.....	14
2.2 A Qualificação da vida e o <i>Homo sacer</i>	16
2.3 Poder Soberano e o Direito.....	23
2.4 Campo: o espaço moderno da exceção.....	30
3 ESTADO DE EXCEÇÃO: a inclusão exclusiva.....	40
3.1 O debate sobre a Teoria da Exceção.....	40
3.2 Sobre o dispositivo.....	55
3.3 Processo de manutenção e produção da nudez sob à Vida.....	60
4 REFLEXÕES SOBRE POSSIBILIDADE DE UMA TEORIA DO PODER DESTITUINTE.....	68
4.1 <i>Forma-de-vida</i> e inoperosidade.....	68
4.2 Análises sobre as lacunas do projeto <i>Homo Sacer</i>	81
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	85
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	89

1 INTRODUÇÃO

Giorgio Agamben é um filósofo italiano, nascido em 1942. Com formação acadêmica em Filosofia e Direito, é reconhecido como um dos principais filósofos contemporâneos por seus trabalhos sobre linguagem, estética e política, especialmente seus trabalhos ligados à análise do fenômeno da biopolítica nas sociedades contemporâneas.

O conjunto de suas investigações acerca desse fenômeno e suas implicações para as diversas esferas da vida humana estão contidos no chamado “Projeto *Homo Sacer*” – um conjunto de livros que, apesar de publicados em ordem diversa da qual foram escritos, seguem um rigoroso programa de pensamento – composto pelas obras: **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I** (2014), **Estado de Exceção** (2004), **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo** (2011), **Stasis. La guerra civile come paradigma político. Homo sacer II, 2**, (2015), **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha** (2008), **Opus dei** (2013), **Altíssima Pobreza** (2014), **Uso dos Corpos** (2017).

Assim, o filósofo elabora uma investigação filosófica que dialoga com a tradição política clássica, em busca de esclarecer o procedimento de qualificação e valoração das vidas que reverbera por toda a constituição das sociedades ocidentais. A transformação da Política em Biopolítica é processo fundamental para a investigação, pois, dentre outras questões, deflagra o processo de penetração do poder na formação dos sujeitos, cidadãos, contemplando a gestão de suas vidas, bem como, a construção de suas formas de vidas contemporâneas e as técnicas de biopoder que implicam a produção de um corpo biopolítico que implica dizer que “a biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana” (AGAMBEN, 2014, p. 14). Nessa acepção, portanto, “a política ocidental é, desde o início, uma biopolítica” (AGAMBEN, 2014, p. 176).

Na primeira obra, *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2014), Agamben apresenta os conceitos-chave que permitirão a análise de fenômeno de politização da vida, a saber, a diferenciação entre *bíos* e *zoé*. Em linhas gerais, *bíos* seria a vida politicamente qualificada, restrita aos cidadãos, apta a tratar das atividades políticas e jurídicas da *pólis*, sendo o modo de vida própria das pessoas aptos a exercer atividades filosóficas, éticas, políticas, artísticas e sociais, construindo uma forma de vida diferenciada da vida natural. Enquanto que *zoé* é a vida comum de todos os animais, adstrita as preocupações da existência.

No diagnóstico do autor sobre “o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constituiu o evento decisivo da modernidade, assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico” (AGAMBEN, 2014, p. 12). Por meio desta distinção e qualificação da vida, o filósofo averigua a relação entre vida, política e soberania, interroga os desdobramentos da política em biopolítica, no sentido que a política direciona sua gestão para a vida biológica de seus cidadãos, bem como suas formas de implementação com o poder soberano que orquestra a gestão, e sob quais processos e atributos se embasou, construiu e solidificou “a dupla categorial fundamental da política ocidental [...] vida nua-existência política, *zoé-bios*, exclusão-inclusão.” (AGAMBEN, 2014, p. 15).

Logo, a biopolítica deve ser tomada como horizonte para a análise e questionamento dos fenômenos que transformaram o estado de exceção em regra. Assim como propõe o filósofo, devemos interrogar a relação entre vida nua e política, ou seja, para compreender os desdobramentos do “ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder” (AGAMBEN, 2014, p.14).

Investigando sobre a relação entre vida e soberania, o filósofo italiano explora sobre o espaço político que comporta a soberania, defendendo a tese de que a esfera soberana está em uma zona de anomalia, distinta e concomitante ao ordenamento jurídico capaz de conviver e se entrelaçar ao sistema, bem como suspendê-lo a qualquer momento, possuindo vários dispositivos de controle que objetivam a administração das vidas, sob o constate parâmetro de sua valoração. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 85).

Para o autor a exceção tornou-se regra e paradigma de governo na modernidade, lecionando que “O Estado de exceção é o dispositivo que, em última análise, deve articular e manter unidos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. (AGAMBEN, 2017b, p. 296, grifos do autor). Traduzindo e acrescentando, que “o significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura original em que direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão.” (AGAMBEN, 2004, p. 14). Por isso, Agamben defende a tese de que é a manutenção do sistema biopolítico entre a política da exceção e exclusão da vida nua que fomentam a maquinaria biopolítica.

Assim, possuindo a vida como conceito e foco central, a política e o direito utilizaram-se de sua necessidade primeira de cuidado e proteção para fundar a soberania como legítima e imprescindível, por ter como função principal resguardá-la, seja no

estado de natureza ou na política. Porém, com a edificação e manutenção do Estado, o seu fundamento passa a ser a vida nua contemplada amplamente no ordenamento jurídico “que é conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei)” (AGAMBEN, 2017a, p. 14).

Nesse sentido, para o filósofo, o porquê da existência estatal e do Direito consequentemente se fundem em uma condição *sine qua non*: a vida. Orbitam em torno de sua proteção e ameaça, o que expõe as manobras do soberano, a quem cabe o poder de decidir sobre o estado de exceção. Realizando um paralelo entre a origem do estado de exceção e a contemporaneidade, Agamben constata que o poder político contemporâneo possui como fundamento a emergência, e esta, se tornou uma das técnicas estatais do biopoder, legitimadas no ordenamento jurídico, essenciais para a manutenção do Estado.

Flagrando um sistema refinado de manutenção da emergência, local onde a vida é cindida de sua forma e essencial por seu uso, consumo e produção, não por sua existência em si, encontramos o fio condutor que transforma a vida do ser vivente, o cidadão, em vida nua do sobrevivente, exposta a violência do Estado e do sistema econômico-jurídico. Deste modo, devemos entender o contexto biopolítico da exceção soberana tornada permanente na contemporaneidade, que é uma chave de leitura para a filosofia política do autor, pois “definir o sentido, o lugar e as formas de sua relação com o direito.” (AGAMBEN, 2004, p. 80), tornar-se fundamental para o entendimento da íntima relação entre a política e a vida.

Por meio do diagnóstico de produção constante de vida nua na política de exceção soberana permanente e generalizada, o filósofo constata que este sistema é possível mesmo nos regimes democráticos atuais, Agamben exemplifica o processo de construção, produção e cisão da vida em vida nua, por meio dos múltiplos modos de vida contemporâneos portadoras da nudez própria da exclusão da vida nua, demonstrando alguns dos alvos diretos dos dispositivos do biopoder como pessoas jurídico-sociais, elencando como tais : “[...] (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, o travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher), que repousam todas nela.” (AGAMBEN, 2017b, p. 16).

O pensador elabora a tese que “o rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*.” (AGAMBEN, 2014, p. 176). Logo, o poder soberano é responsável e mantenedor da maquinaria biopolítica que produz vidas

cindidas de sua forma no espaço biopolítico: o campo, possível devido à “radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo)” (AGAMBEM, 2014, p. 117).

Assim, o campo é o local de implementação dos processos biopolíticos permanentes no contexto do estado de exceção, possibilitando a captura de toda forma de vida desqualificada e de toda norma. Então, o campo, na análise agambeniana, ultrapassa a ideia e o espaço específico do campo de concentração, como estrutura única que comporta o domínio total, podendo se transmutar em qualquer lugar físico que comporte a exceção soberana. Então, como esta é permanente, o campo passa a se transmutar, podendo se configurar em qualquer lugar.

Portanto, a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e a consequente criação de um espaço em que a vida nua e norma entram em um limiar de indistinção, “devemos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura[...]” (AGAMBEN, 2014, p. 169). Nos fazendo concluir que onde há exceção soberana, há os dispositivos que a configuram, e mantem, como o campo e a sacralidade da vida.

Mediante este contexto de fabricação e gestão de vidas nuas pulverizada no sistemas políticos do ocidente, Agamben elabora o sintagma *forma-de-vida* como potência destituente do sistema biopolítico, sendo capaz de tornar inoperosa a separação entre *bíos* e *zoé*, revelando a possibilidade de junção de ambas em um dispositivo capaz de abandonar “a vida nua ao ‘homem’ e ao ‘cidadão’, que a vestem provisoriamente e a representam como seus ‘direitos’, deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem.” (AGAMBEN, 2017b, p. 239).

Assim, no sintagma repousa a possibilidade de um movimento destituente com potencial de tornar inoperosa a cisão entre *zoé*, *bíos* e qualificação sobre as formas de vida na maquinaria biopolítica, bem como a fabricação de vida nua, exceção soberana e campo que mantém a sua estrutura, abrindo horizontes de possibilidades para uma nova política emancipada, não operada pelo biopoder. Deste modo, o trabalho será norteado por uma série de perguntas-problemas propostas pelo autor: qual a íntima relação da vida nua com a soberania? Qual o impacto desta relação nas estratégias biopolíticas do poder soberano? Como a vida se insere nas técnicas de controle biopolítico, ou seja, quais os mecanismos de funcionamento do *campo*? Como os instrumentos de controle e disciplina das técnicas biopolíticas são utilizados nas populações em geral, especialmente para personalidades jurídico-sociais? O que é o sintagma *forma-de-vida*?

Qual o seu papel para a saída da conjuntura biopolítica? Este são os principais questionamentos que servirão de guia para a presente pesquisa.

Deste modo, no primeiro capítulo objetivamos o estudo sobre biopolítica e o poder soberano, através da interpretação de Agamben sobre a análise de Michael Foucault, para identificarmos o contexto contemporâneo da política de exceção total, com o campo que pode se constituir virtualmente em qualquer espaço na estrutura da exceção, ponto em que abordaremos a Filosofia Política de Hannah Arendt e suas análises sobre o campo de concentração. Em seguida, no segundo capítulo, abordaremos o trajeto da Teoria da Exceção, através do debate de Carl Schmitt e Walter Benjamin, analisaremos a relação do Estado de Exceção com as técnicas do biopoder, bem como, as formas de produção da sacralidade da vida nua do *homo sacer* elevados a última consequência, onde a exceção permite que a própria vida dos cidadãos se transforme em vida nua.

Para, a partir de então, entendermos e identificarmos as teses sobre a possibilidade de uma Teoria Destituente do Poder, por meio do sintagma forma-de-vida e do conceito de inoperosidade, refletindo sobre a possibilidade de emancipação da política do sistema biopolítico através do resgate de autonomia, abordando algumas críticas, limitações e hiatos práticos sobre os diagnósticos e propostas do filósofo italiano no terceiro capítulo.

2 BIOPOLÍTICA E PODER SOBERANO

Neste capítulo, objetivamos investigar a íntima relação entre vida nua e soberania na Filosofia Política de Giorgio Agamben e os impactos desta relação nas estratégias biopolíticas do poder soberano. Para tanto, vamos revisitar o percurso do autor para refletir sobre a constituição da política no passado, presente e as condições de possibilidade de alteração do que conhecemos por político no mundo contemporâneo no futuro. Vamos apresentar o diagnóstico agambeniano quanto à democracia clássica, a vida nua e o estado de exceção, analisando os conceitos apresentados como fios condutores para entendermos a estrutura, os limites e os problemas da política contemporânea, bem como a concepção e interpretação do autor sobre os desdobramentos da biopolítica atual, através do diálogo com autores como Michel Foucault, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Carl Schmitt, dentre outros. O percurso perpassará pelos conceitos de vida, *bíos*, *zoé*, *homo sacer*, poder soberano, *nómos*, corpo biopolítico, biopolítica, campo, bando e poder soberano. Não necessariamente nesta ordem.

Mediante o estudo destes conceitos, a investigação analisará sobre a existência da *zoé* na esfera da sociedade grega e o processo que inclui a vida natural como objeto da política, mesmo que uma relação paradoxal de exclusão-inclusa no contexto biopolítico e as consequências deste “[...] evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico.” (AGAMBEN, 2014, p. 12). O que nos leva a questionar sobre a essência da vida, que nos é apresentada como algo privativo, individual e único, mas que é orquestrada por uma série de poderes externos, como as instituições, por exemplo, em prol de uma existência coletiva administrável e dócil.

Para iniciar o nosso percurso, devemos entender que há diferenças entre biopolítica e biopoder, embora ambos sejam mecanismos de gestão e ordem social *a priori* com objetivos em comum, tais como a produção de sujeitos governáveis, dóceis e a manutenção da espécie humana, possuem tecnologias de aplicação distintas. Em linhas gerais, pois iremos aprofundar a análise ao longo desta dissertação, a biopolítica é um saber poder de governar, conforme Foucault, desenvolvida para a gestão da população, baseada no controle e na administração das vidas de uma forma a regular o coletivo. Enquanto o biopoder tem como foco o corpo, seu adestramento para o convívio social e a preservação da espécie, por isto Foucault relaciona o biopoder

diretamente com o desenvolvimento do capitalismo e seus benefícios para os mecanismos de produção do capital e seu expoente crescimento.

Como ocorreu este processo de administração da vida? A gestão sobre a vida é algo apenas contemporâneo ou se inicia desde o processo de qualificação das vidas na antiguidade? Quais mecanismos tornam possível esta gestão e qualificação sobre as vidas? Como o poder soberano contribuiu com o biopoder? Qual é o papel da exceção para a formação do corpo biopolítico? Como a vida dos cidadãos foi transformada de uma vida qualificada para uma sobrevida? Qual a relação entre a nudez e a política dos estados de exceção e na democracia capitalista? Qual é o papel do direito na estrutura biopoder? Estas são as principais perguntas que regem este primeiro capítulo.

2.1 Fontes da Politização da Vida Nua

Segundo Agamben, na antiguidade, os gregos utilizavam de dois étimos distintos na forma e no sentido para exprimir sobre a vida: *bíos* e *zoé*. *Bíos* designava uma forma de viver qualificada, típica de um grupo, como os cidadãos gregos, por exemplo. E *zoé*, “[...] exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) [...]” (AGAMBEN, 2014, p. 9). Havendo uma distinção no uso de cada termo, por justamente qualificar a vida. Assim, a vida natural, *zoé*, não era contemplada como um modo específico de viver a vida.

Nesta perspectiva, podemos identificar já na antiguidade o poder da vida e sobre o signo, sua representação, em um contexto social, jurídico e filosófico, pois devidos os discursos sobre a vida são desenvolvidos poderes positivos e negativos sobre a mesma que representam relações de poder intrínsecos e extrínsecos nas formas de vida. Deste modo, Agamben identifica que a tradição clássica excluía do *logos* próprio da *pólis*, do espaço público, a *zoé* e suas questões quanto à sobrevivência, a reprodução, por exemplo. Daniel Arruda do Nascimento (2010) destaca que Agamben retoma o conceito de vida para Aristóteles e a qualificação para “[...] perceber o caráter bifronte do conceito aristotélico de vida, perceber como mera vida e vida política não se eliminam e fazem as suas exigências.” (NASCIMENTO, 2010, p.89) Pois, como em relação de simbiose necessitam mutuamente da coexistência da vida natural e da vida qualificada, principalmente a vida qualificada em relação a natural, pois aquela, mesmo que de forma oculta se fundamenta na vida natural.

Por meio deste contexto teórico, Agamben dialoga com Michel Foucault investigando sobre a constituição dos sujeitos, apresentando-nos o diagnóstico foucaultiano que expõe o processo “[...] nos limiares da Idade Moderna, vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em *biopolítica* [...]” (AGAMBEN, 2014, p. 10-11).

Com a influência de Foucault, através da hipótese presente no último capítulo do livro **História da sexualidade I: a vontade de saber** (2014), com o título “direito de morte e poder sobre a vida”, Agamben percorre o trajeto argumentativo foucaultiano quanto à relação entre o poder soberano e a decisão sobre a vida e a morte, a transformação do poder de controle entre o confisco presente nos feudos, ao cume das técnicas de gerenciamento da vida presentes na política moderna e contemporânea, baseadas no controle e disciplina, contidos em uma sociedade normalizadora e cheias de dispositivos de gerenciamento e administração de vidas.

Mediante o diagnóstico foucaultiano, Agamben labora com o conceito de biopolítica e seus desdobramentos declarando que Foucault “[...] resume o processo através do qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em *biopolítica*.” (AGAMBEN, 2014, p. 10-11, grifos do autor). Agamben declara a direção de sua investigação em confluência com a Filosofia de Foucault onde objetiva investigar “sem preconceito dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida.” (AGAMBEN, 2014, p.12).

Conforme Daniel Nascimento (2010),

[...]interessa ao filósofo italiano tanto o conceito de biopolítica quanto o seu desdobramento ao longo do texto do filósofo francês: a vida natural incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal – a crescente centralização da vida biológica e da saúde da nação nas intervenções do poder soberano – a contundente passagem do Estado fundado sobre o poderio territorial para o Estado fundado sobre unidade populacional – a animalização do homem – a criação de corpos dóceis pela ação contínua do poder disciplinar. O próprio Agamben, ao longo da introdução de *Homo sacer*, deixa claro a sua intenção de continuar por uma diretriz de investigação interrompida pela morte de Foucault. (NASCIMENTO, 2010, p.89).

Todavia, Agamben cria suas próprias hipóteses filosóficas a partir deste estudo apresentado por Foucault, entendendo que a biopolítica é a condição ontológica ocidental e diagnosticando que “a biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana.” (AGAMBEN, 2010, p. 14). Segundo Peter Pelbart (2014),

“O biopoder contemporâneo, segundo Agamben - e nisso ele parece seguir, mas também “atualizar” Foucault - já não se incumbe de fazer viver, nem de fazer morrer, mas de fazer sobreviver. Ele cria sobreviventes. E produz a sobrevida.” (PELBART, 2014, s/p.)

Com isso, Agamben aplica o conceito para antes mesmo da modernidade, fundamentando que a política interferia e gerenciava modos de vidas mesmo na antiguidade através do poder soberano, a começar pela classificação dos tipos de vida, fomentando a exclusão e produção da vida nua desde a antiguidade. Isso demonstra uma aplicação diferente do conceito de biopolítica que nos permite apreender o fenômeno desde a antiguidade, o que reforça a diferença conceitual entre os diagnósticos de Foucault e Agamben, além de podermos perceber diferenças e uma progressão do processo do biopoder que atingiu sua saturação flagrante na contemporaneidade.

Este é o ponto que requer atenção, pois é a partir do processo hermenêutico da teoria do sujeito em Foucault, bem como dos desdobramentos sobre a política, que Agamben elabora sua investigação sobre o lugar e a forma como se deu a origem da estrutura política do ocidente, ou em suas próprias palavras: “a arqueologia da política que estava em questão no projeto *Homo Sacer* [...]” (AGAMBEN, 2017b, p. 295). Agamben analisa a política desde sua origem grega, por meio do conceito de vida desvelando a relação íntima entre ambas e demonstrando a plausibilidade de seu diagnóstico por meio da qualificação de vida utilizada na Grécia e a existência da vida nua excluída e presente no ordenamento jurídico greco-romano.

Assim, com o diagnóstico que a política passa a levar em conta o fator biológico como fundamento para o gerenciamento da vida humana e manutenção da soberania do Estado desde a antiguidade, Agamben reflete sobre a performance do biopoder ao longo da história do ocidente, destacando os mecanismos de controle e disciplina externos sobre os tipos de vida e os corpos, criados, edificados e mantidos pelo biopoder, alertando que ele não opera apenas em um polo negativo das relações humanas, mas constrói e produz realidades de toda uma sociedade em quaisquer tipos de relações humanas, por meio da lógica da exceção soberana.

2.2 A Qualificação da Vida e *Homo Sacer*

No livro *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2014), a vida natural (*zoé*) fora excluída do mundo clássico, porém esta exclusão e a consequente inclusão na esfera pública da *pólis* “a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico.” (AGAMBEN, 2014, p.12). O ponto gira em torno do conceito de vida nua, onde o próprio autor destaca seu protagonismo no primeiro livro da série.

Por meio deste diagnóstico Agamben se propõe a revisitar a definição aristotélica sobre a *pólis* “como oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*). A oposição é, de fato, na mesma medida, uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada.” (AGAMBEN, 2014, p. 14). Alertando que com o desvelamento da vida nua como um ponto oculto presente na sociedade grega, é preciso interrogar

[...] não somente, como se fez até agora, o sentindo os modos e as possíveis articulações do “viver bem” como *télos* do político; é necessário, antes de mais, perguntar-se por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua. Qual é a relação entre a política e vida, se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão? (AGAMBEN, 2014, p.14).

Agamben em diálogo com Aristóteles (385 a.C. – 322 a.C.), filósofo grego que refletiu sobre a essência e função da política como possibilidade prática das virtudes, dentre outros temas, no período clássico na Grécia antiga, no livro *A Política* (2011) há considerações sobre o homem, como ‘animal cívico’, sua relação com a sociedade e a política como meio de exercício das virtudes, bem como sobre a distinção entre os cidadãos, os animais e os escravos, porém exclui a vida natural, o que reflete a exclusão do *zoé* do período clássico, considerada importante apenas no âmbito da vida reprodutiva e manutenção da economia da sociedade. Concomitante introduz o conceito de *bíos theoretikos* como finalidade a ser conquistada através da vida qualificada da razão, pois a cidade deve ser uma forma de viver em comum superior, revestida de autossuficiência através da administração da política. (ARISTÓTELES, 2011, p.49-70).

É através deste questionamento que Agamben irá introduzir o sistema e estrutura da exceção, ao mesmo tempo em que articula o diagnóstico biopolítico de Foucault, demonstrando e aplicando o seu próprio diagnóstico quanto ao conceito de biopolítica ser tão antigo e articulado com o poder soberano. Embora, Foucault (2014) descreva a

genealogia da biopolítica atrelada ao dispositivo da sexualidade, ao capitalismo e ao liberalismo moderno que objetiva a normatização e governo das populações atrelados a um sistema economia sobre as vidas.

Emergindo deste problema, Agamben traz à luz a vida nua, como conceito articulador, onde “[...] na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens.” (AGAMBEN, 2014, p.15). Ao tempo em que o autor objetiva desenvolver e analisar “[...] o relacionamento que estreita vida nua e poder soberano.” (AGAMBEN, 2014, p. 70).

Então, o que é a vida nua? Presente no direito romano arcaico, é um termo que designa uma vida exposta, sem proteção e está presente no ordenamento devido à sua matabilidade absoluta e própria do *homo sacer*, onde sua exclusão gera uma categorização sobre as vidas dentro do ordenamento jurídico e na sociedade, reforçando a qualificação entre tipos de vida baseada na sua maior exposição a violência e reiterando as técnicas e estratégias do biopoder a depender da forma de vida a que se refere.

Como originariamente vida nua pertence a figura do *homo sacer*, Agamben revisita a República Romana, principalmente seu ordenamento jurídico analisando a relação entre a figura excluída do ordenamento, mas concomitantemente presente no *nómos* justamente por sua exclusão. Assim, “a vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra.” (AGAMBEN, 2014, p.84.). Há uma ambivalência destacada por Agamben que reside no fato de o *homo sacer* ser insacrificável, pois está fora dos ritos da comunidade, ao mesmo tempo que é incluído por sua exclusão e matabilidade gerada por sua exposição a violência, pois qualquer ato de violência cometido contra ele não poderá ser considerado como sacrifício ou homicídio.

Agamben propõe “[...] a *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano.” (AGAMBEN, 2014, p.84.). Daniel Nascimento observa que “o *homo sacer* era um estigmatizado errante para fora do direito. Nem o direito penal insidia mais sobre ele, nem o direito religioso o concebia como objeto digno de sacrifício.” (NASCIMENTO, 2010, p.130). Logo, não se encontra sanções no direito divino, tampouco nos direitos dos homens, gerando “uma esfera-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção. Esta é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua.” (AGAMBEN, 2014, p.84.)

Revelando a hipótese agambeniana sobre íntima relação entre o espaço político

da soberania e a dupla exceção do *nómos* divino e humano que configura uma zona de indiferença entre ambos, a “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera.” (AGAMBEN, 2014, p.85.) Este conceito de soberania expõe a zona de indistinção e exposição da nudez que se transformou a atual política de exceção, onde há um antagonismo essencial com prática política do mundo clássico, em que a política era considerada uma possibilidade de ação das virtudes humanas, em prol de um bem comum, para hoje, ser uma política potencialmente de morte e qualificação de vidas.

O *homo sacer* contém, assim, a vida nua. Uma vida que não se enquadra na distinção entre vida bíos ou zoé. Está vinculada a uma nudez, no sentido de que é totalmente despida de proteção ou tutela do direito. Contida em uma zona de anomia, onde não há regras ou há uma suspensão do ordenamento jurídico. No entanto, segundo Agamben por sua exceção ocupa um lugar de privilégio fundamentado neste constante movimento de captura e exclusão. Então, devemos nos questionar, consoante ao que leciona o autor, sobre o que produz e mantém a existência do *homo sacer* e de sua vida nua: o poder soberano, conceito que devemos retomaremos mais adiante.

Com o entendimento da figura do *homo sacer* e do conceito de vida nua, nos tornamos aptos a compreender um dos pontos do processo em que se liga poder soberano e vida nua, pois, “se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, [...] Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no *bando soberano*, a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania.” (AGAMBEN, 2014, p.85.). Logo, o poder soberano gera a vida nua, pois impõe a vida uma sujeição ao poder de morte, sem quaisquer proteções, o que gera também uma relação de abandono. Neste sentido, “*Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou vida sacra) é o elemento político originário.*” (AGAMBEN, 2014, p. 89, grifos do autor).

Alertamos que a vida nua é diferente da vida natural, zoé. É fundamental não confundi-las, pois, as estratégias do poder soberano são diferentes a depender da qualificação da vida.

Por meio de sua divisão e sua captura no dispositivo da exceção, a vida assume a forma da vida nua, ou seja, de uma vida que foi cindida e separada de sua forma. Nesse sentido, deve entender-se, no final de *Homo Sacer I*, a tese segundo a qual “a prestação fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político originário”. E é essa vida nua

(ou vida 'sagrada', se *sacer* designa acima de tudo uma vida que se pode matar sem cometer homicídio), que, na máquina jurídico-política do Ocidente, funciona como limiar da articulação entre *zoé* e *bios*, vida natural e vida politicamente qualificada. E não será possível pensar outra dimensão a vida política e da vida se antes não formos capazes de desativar o dispositivo da exceção da vida nua. (AGAMBEN, 2017, p. 295, grifos do autor).

A principal distinção entre a vida nua e a vida natural é que esta não tem sua forma alterada ou modificada, enquanto que a vida nua encontra-se exposta à violência, despida de proteção, portadora de uma nudez que a exclui do ordenamento, mas que fomenta a máquina biopolítica, pois como elemento político originário é produzida pelo próprio sistema de exceção soberano. Nesse sentido, a vida nua é o primeiro referente que identifica o processo biopolítico agambeniano, como o lugar do impolítico, da exclusão inclusiva, que reside o espaço da política, não sendo, assim, uma vida biológica ou natural, mas uma vida despolitizada e referente de exclusão dentro da *pólis*:

[...] é decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. (AGAMBEN, 2014, p. 16).

O local onde a vida nua habita é de destaque dentro da teoria, pois, no direito arcaico encontrava-se a margem, excluída, e por meio de sua exclusão encontra-se contida no ordenamento jurídico e sob a esfera soberana do poder político. Porém, com o processo do estado de exceção pulverizado, tornado regra, diagnóstico que iremos tratar com mais detalhe no próximo capítulo, a vida nua também vai se deslocando, momento que “[...] a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente sujeito e o objeto do ordenamento político e de sus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele.” (AGAMBEN, 2014, p.16)

Fenômeno que gera consequências na democracia clássica e moderna, pois, na perspectiva da clássica para Agamben, a vida nua encontrava-se oculta e marginalizada, enquanto para a moderna ela se tornou comum aos cidadãos estando inclusive coexistente a sua vida, constituindo um novo corpo social fruto da gestão biopolítica. Agamben destaca que

[...] no corpo do *homo sacer*, o mundo antigo se encontra pela primeira vez diante de uma vida que, excepcionando se em uma dupla exclusão do contexto real das formas de vida, sejam profanas ou religiosas, é definido apenas pelo seu ser em íntima simbiose com a morte, sem porém pertencer ainda ao mundo dos defuntos. (AGAMBEN, 2014, p.100)

Esse ponto que a existência do poder soberano é autoexistente implica a fabricação de vida nua, sendo uma forma de definir “a vida do *homo sacer*, ou seja, a sua insacriticabilidade nas formas previstas pelo rito ou pela lei, reencontra-se minuciosamente relacionado com a pessoa do soberano.” (AGAMBEN, 2014, p. 102). Sendo descrito, assim, a potência de construção que o poder soberano tem sobre si e desenvolvimento da vida nua do *homo sacer*, na forma de ser matável, porém não sacrificável.

Buscando a origem do termo sacro, o filósofo italiano relata que em seu processo de pesquisa identifica nos escritos de diversas etnias indo-europeias e até mesmo em um período da vida pré-social que já era existente “o caráter do *sacer*”. (AGAMBEN, 2014, p. 105). Possível antes mesmo da existência de um ordenamento jurídico, onde a figura do *bando* apresenta um nexos original entre o poder soberano, a vida nua e o estado de exceção. Desse modo, “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.” (AGAMBEN, 2014, p. 35)

Tecendo uma crítica a teoria do estado de natureza, Agamben argumenta que

o estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (que é, ao mesmo tempo, intervalo cronológico e átimo intemporal) *tanquam dissoluta*. A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas *in illo tempore*, mas é continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana. [...] é, sobretudo, a vida nua do *homo sacer* e do *wargus*, zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura. (AGAMBEN, 2014, p. 108).

André Duarte explica sobre a relação do estado de natureza e o estado de exceção na Filosofia Política de Agamben:

Em outras palavras, o estado de natureza é o estado de exceção sobre o qual decide o soberano, situação que está sempre incluída no núcleo oculto da cidade soberanamente constituída. Assim, a fundação do Estado não põe um fim absoluto ao estado de natureza, na medida em que o poder soberano é justamente aquele que preserva o direito de agir soberanamente e impor a

morte aos cidadãos a cada momento, definindo-os como vida nua. O estado de exceção é o instante em que a bios, a vida qualificada, se converte ou se torna indiscernível em relação à *zoé*[...] (DUARTE, 2008, p.12)

O *bando* para o filósofo está presente nos espaços públicos e nas relações políticas, justamente por unir vida nua e o poder soberano. Acontece por meio do fenômeno da ambiguidade de sentidos que o termo comporta em italiano e até mesmo no português, podendo designar tanto o fato de estar contido no bando, como grupo, ou abandonado com relação ao grupo, mas o que denota o fato comum de estar em relação. Então, está sempre em interação com *nómos* soberano, estando na estrutura da exceção. O que expõe a função ontológica do *bando*, como: “O *bando* é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois polos da exceção soberano: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Somente por isso pode significar tanto a insígnia da soberania. (AGAMBEN, 2014, p. 110).

Deste modo, uma das teses preliminares da pesquisa do filósofo destaca que “a relação originária é o *bando* (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão).” (AGAMBEN, 2014, p.176) Estabelecendo um diálogo com a teoria contratual do poder estatal questionando suas origens, Agamben apresenta uma nova possibilidade de entendimento da política ocidental, buscando inserir no alicerce das “[.] comunidades políticas algo como um ‘pertencimento’ (seja ele fundamentado em uma identidade popular, nacional, religiosa ou de qualquer outro tipo.)” (AGAMBEN, 2014, p.176).

Esclarecendo estes conceitos que articulam e estruturam a teoria, Agamben destaca a existência do *homo sacer* e de sua sacralidade presente na política desde a antiguidade até a contemporaneidade, alertando para um movimento de sua existência diferenciado na atualidade, pois “desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *hominis sacri*.” (AGAMBEN, 2014, p. 113).

Hipótese esta trabalhada ao longo do projeto do filósofo e é o caminho que revela a relação de ameaça entre a cidadania e a exceção soberana, ponto que é inicialmente contraditório dentro da teoria política de Agamben, pois o fato de ser um cidadão pressupõe uma estrutura de Estado democrático que institui direitos e deveres dentro do ordenamento todavia alerta o autor que estando contidos na zona de indistinção entre exceção e democracia que podem suspender a qualquer momento

garantias e direitos das pessoas, demonstram que há uma nudez oculta que pode ser exposta a qualquer momento, a depender da política de exceção e suspensão dos direitos.

Ponto que encontra coerência com momentos históricos, como políticas de higienização social, as guerras, onde cidadãos de um Estado encontram-se expostos a ataques violentos de invasores, perdendo em segundos a estrutura material e imaterial que compõe a dignidade humana ou também, no cotidiano da vida civil em países com grande desigualdade social, como o Brasil, em que há um grande índice de violência nas ruas, desemprego, fome, por exemplo. Estas situações embasam a possibilidade da figura do *homo sacer* estar presente nas sociedades democráticas, mesmo que virtualmente, possível devido a possibilidade do campo também se concretizar, como em uma operação policial que mata cidadãos que moram em regiões de favela, em nome do Estado. Premissas das quais buscarem desenvolver no decorrer do texto.

2.3 Poder Soberano e o Direito

Através do mapeamento da vida nua e seu lugar originário na política ocidental, expomos que o poder soberano produz a vida nua, estando presente entre a *bíos* e a *zoé*, a cultura e a natureza, respectivamente. Assim, a presença da vida nua “[...] exprime a nossa sujeição ao poder político, assim como, inversamente, somente se tivermos compreendido as implicações teóricas da vida nua poderemos solucionar o enigma da ontologia.” (AGAMBEN, 2014, p. 177).

A exposição da relação do *homo sacer* e poder soberano, presente nas sociedades arcaicas ocidentais e na contemporaneidade exposta pelo autor são para evidenciar a existência e expansão do conceito de vida nua. A hipótese de Agamben, conforme Daniel Arruda do Nascimento, é que o “que resta da relação soberana, a vida nua, se alastra por todo o universo político.” (NASCIMENTO, 2010, p.138). É que este desvelamento da vida nua expõe a exceção:

[...] em uma exclusão inclusiva da vida humana na forma da vida nua. Reflita-se sobre a especificidade dessa operação: a vida não é política em si mesma – por isso, ela deve ser excluída da cidade; contudo, é justamente a *exceptio*, a exclusão-inclusão desse Impolítico que fundamenta o espaço da política. (AGAMBEN, 2017b, p. 295)

Então, além de produzir e manter essa existência excluída do *homo sacer*, soberana seria a instância que decide sobre a valoração da vida, conforme diálogo de Agamben com Carl Schmitt, ao longo do segundo livro do projeto **Estado de Exceção** (2004)¹. E tal decisão é formalmente legítima devido ao uso do direito e seu desenvolvimento com relação à vida, desdobramentos estes que são possíveis apenas no interior do estado de exceção tornado regra na contemporaneidade.

O estado de exceção é o dispositivo que, em última análise, deve articular e manter unidos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. Enquanto os dois elementos permanecem correlatos, mas conceitual, temporal e pessoalmente distintos – como ocorria na Roma republicana com a contraposição entre senado e povo ou, na Europa medieval, entre poder espiritual e poder temporal –, sua dialética pode de algum modo funcionar. (AGAMBEN, 2017b, p. 296-297)

Conforme a argumentação, o estado de exceção demonstra como as técnicas políticas manobram e administram as leis e operam à gestão das vidas. Quanto às leis, no estado de exceção que se deflagra como zona de indeterminação entre o absolutismo e democracia, embora haja previsão legal na constituição democrática, “é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma forma de lei sem lei.” (AGAMBEN, 2004, p. 61). Comportando, assim, dentro do espaço de anomia, de não determinação das possíveis técnicas de governos a serem utilizadas, “[...] onde potência e ato estão separados de modo radical” (AGAMBEN, 2004, p. 61), estrutura-se um espaço de vazio, onde o direito não possui parâmetros e tem potência de gerar novos mecanismos de atos e condutas de natureza imprevisíveis ao instituto jurídico.

Analisando as consequências da atuação Estados Unidos da América após o ataque de 11 de setembro de 2001, Agamben constata a prática do paradigma de exceção como técnica de governo, pois em prol da segurança nacional, foram ano após ano sendo praticadas e tornando-se permanentes. Caracterizando “o significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura original em que direito em si o vivente por meio de sua própria suspensão[...].” (AGAMBEN, 2004, p.14).

Evandro Pontel (2014) investiga a relação da exceção em Agamben como dispositivo que se utilizando do direito exerce a biopolítica que traga a vida do cidadão,

¹ Sobre a relação ver: SOUZA, Danigui Renigui Martins de. Estado de exceção: Giorgio Agamben entre Walter Benjamin e Carl Schmitt. *Princípios: revista de filosofia*. Natal, v.25, n.47, maio-ago., 2018. P. 35-58. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/12733>. Acesso em: 05 de ago. 2021.

Daí que se evidencia o deslocamento que se dá na perspectiva que medidas provisórias e excepcionais passam, por assim dizer, a se configurar como técnicas de governo – o que acaba por transformar de modo explícito a estrutura e o próprio sentido tradicional entre as mais variadas formas de constituição. Frente a isso, o desafio central que emerge indica nada menos nada mais que compreendermos o estado de exceção enquanto paradigma de governabilidade, a forma legal daquilo que não pode ter forma legal. (PONTEL, 2014, p. 79).

Conjuntura e contexto que legitimam as técnicas do biopoder, delegando ao poder soberano atributos para a manutenção de manipulação de vidas, ao mesmo tempo em que, determina os principais sujeitos, instituições, temas e variados âmbitos de sujeição, legitimidade e edificação da biopolítica. Na interpretação de Agamben “Schmitt vê no estado de exceção precisamente o momento em que Estado e direito mostram sua irreduzível diferença.” (AGAMBEN, 2004, p. 47-48).

Para Schmitt, “o Estado continua a existir, enquanto o direito desaparece.” (SCHMITT, 1996, p.39). Porém a partir das possibilidades das lacunas da lei e da possibilidade jurídico do estado de necessidade e estado de sítio, conforme Agamben as lacunas possibilitam juridicamente o estado de exceção, pois

Longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal. A lacuna não é interna à lei mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor. (AGAMBEN, 2004, p. 48-49).

Com tal perspectiva, além de pulverizar o conceito de estado de exceção como regra Agamben, também ressignifica o conceito de corpo biopolítico para a filosofia política contemporânea, pois detecta a relação de simbiose entre sua formação e a manutenção do *status quo* do poder soberano, inscrito neste estado de exceção necessário e urgente sobre as vidas em geral, inclusive dos cidadãos, gerando uma vida nua inclusive para estes que estão contidos no ordenamento jurídico. Como exemplo, Agamben registra que o direito à *habeas corpus* datado primeiramente em 1679, nada mais é do que “o primeiro registro da vida nua como sujeito político, já está implícito no documento que é unicamente colocado à base da democracia moderna[...].” (AGAMBEN, 2014, p. 120). O autor ressalta ainda que o direito à liberdade que o documento resguarda implica na diferença entre liberdade para os antigos e os medievais, sendo assim, um alicerce da democracia moderna.

Conforme esta linha de argumentação, Agamben destaca que o “*corpus* é o novo sujeito da política” (AGAMBEN, 2004, p. 120). O que nos leva ao questionamento de quais implicações esta observação gera para a teoria? O entendimento de que como alicerces das instituições jurídicas e democráticas, bem como da transformação e manutenção da política em biopolítica, é necessário a constituição e legitimidade de um corpo organizado, disciplinado e manipulável, onde será direcionada as técnicas de biopoder, contidas nos âmbitos políticos e jurídicos, conceituando assim que:

Corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais. [...]. Esta nova centralidade do “corpo” no âmbito da terminologia político-jurídica viria assim a coincidir com o processo mais geral que confere a *corpus* uma posição tão privilegiada na filosofia e na ciência da idade barroca, de Descartes a Newton, de Leibniz a Spinoza; na reflexão política, todavia, *corpus*, mesmo quando se torna, no *Leviatã* ou no *Contrato Social*, a metáfora central da comunidade política, mantém sempre um estreito liame com a vida nua. (AGAMBEN, 2004, p. 121).

Neste sentido, para Agamben o corpo do *homo sacer* é uma expressão da vida nua, assim como sua comprovação de existência. Os corpos expostos à violência, matáveis e desprotegidos dos cidadãos formam o que é chamado na teoria agambeniana, de novo corpo político do Ocidente, reflexo da politização da vida nua, da eficácia das técnicas de subjetivação onde há uma mudança de flagrante de objetivos. Logo, ao invés da preocupação ser para uma formação ético-política dos sujeitos, capaz de proporcionar a autonomia, há o deslocamento para a manutenção da produção da sacralidade da vida nua, onde as técnicas da biopolítica e o poder disciplinar reproduzem corpos dóceis, manipuláveis e consumistas, preocupados apenas com a sobrevivência e o consumo. O que ratifica e fomenta a legitimação do domínio total sobre os sujeitos, reproduzindo, assim, a biopolítica como vivenciamos atualmente.

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. (AGAMBEN, 2004, p. 17).

O que ratifica a tese que o corpo biológico e o corpo político formam uma unidade, devido a esse entrelaçamento que geram questões e demandas em comum. Ao tempo em que “o *bíos* jaz hoje na *zoé* [...]” (AGAMBEN, 2004, p. 182), no sentido de que a vida politicamente qualificada perdeu sua essência e atualmente preocupa-se

apenas com a existência, logo a cisão permanece e potencializa o esvaziamento do processo de emancipação dos sujeitos, reiterando a afirmação de que o biopoder produz sobreviventes. Onde “nem *bíos* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se e um ao outro, estes se constituem mutuamente.” (AGAMBEN, 2014, p.91).

Agamben apresenta o conceito de “sobreviver” no livro **O que resta de Auschwitz** (2008) destacando uma ambiguidade que o termo possui, podendo modificar os seus desígnios conforme a referência, pois “Isso implica que, no homem, a vida traz consigo uma cisão, que pode fazer de todo viver um sobreviver, e de todo sobreviver um viver.” (AGAMBEN, 2008, p. 135). Entendimento que ressalta a lição de Auschwitz, segundo o autor: “*o homem é aquele que pode sobreviver ao homem.*” (AGAMBEN, 2008, p. 135, grifos do autor). Reiterando a tese, Peter Pál Pelbart (2020) observa que a sobrevida distancia os homens da sua própria humanidade, processo que a reforça a cisão entre a vida e sua forma.

Logo, a nudez da vida nua contemporânea não possui limite e circunscrição, estando presente no campo que, conforme o autor, “o campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do Ocidente.” (AGAMBEN, 2014, p. 176). Ponto que revela a pulverização do campo, como espaço biopolítico por excelência, sendo sua formação um dos escopos do poder soberano, pois no campo, seu espaço primogênito de dominação total, o processo de criação e manutenção de vidas nuas torna-se mais flagrante e potencializado, processo este que iremos retomar mais adiante.

O processo de politização da vida é um reflexo da qualificação de vidas e categorias entre humanos e não humanos, como detalhamos anteriormente. E a ausência de limites da estrutura soberana é consequência da “[...] radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total.” (AGAMBEN, 2014, p. 117).

Na terceira parte do livro **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I** (2014), Agamben retoma o diálogo iniciado na introdução com Michel Foucault e Hannah Arendt para aprofundar a análise da politização da vida e o campo de concentração. Em diálogo com a pesquisa sobre os campos de concentração de Hannah Arendt, Agamben recorre aos conceitos de totalitarismo, *animal laborans* e o campo de concentração elaborados pela filósofa nos livros **As Origens do Totalitarismo** (1989) e **A Condição Humana** (2015), ambos motores na filosofia do pensador italiano para o entendimento

das consequências da gestão do terror sobre as vidas e para situar ápice de seu lugar de implementação: o campo de concentração.

Agamben aborda a análise de Arendt quanto “o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno.” (AGAMBEN, 2014, p. 11) Tese, esta, que corrobora com a investigação do autor sobre a politização da vida nua e as consequências do domínio total sobre as vidas, mesmo que “a autora curiosamente não estabeleça nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica).” (AGAMBEN, 2014, p. 11-12)

Destacando a obra de Hannah Arendt, Agamben enaltece o trabalho filosófico-político da filósofa, no entanto, percebe um hiato e restrição quanto à categoria do biopoder, devido ao fato de a autora não trabalhar na perspectiva de suas relações na “vida despolitizada” dos indivíduos. Para Agamben, o processo identificado por Arendt ocorre de forma inversa na prática, onde a

[...] radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total. Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária. (AGAMBEN, 2014, p. 117).

Neste trecho Agamben reflete sobre a relação do domínio total e a biopolítica. Destacamos ainda que a crítica de Agamben a Arendt sobre a ausência da biopolítica e seus desdobramentos na prática política é contestada por alguns especialistas em sua filosofia, sendo uma questão controversa, pois o contra-argumento destaca que embora Arendt não trabalhasse com o conceito explícito de biopolítica, suas análises e diagnósticos contemplavam a categoria da biopolítica, em sua época não conceituada como tal, mas com a argumentação coerente ao conceito conhecido na filosofia de Foucault vinte anos depois.²

Segundo análise de Adriano Correia sobre a exegese de Agamben à Filosofia de Arendt,

“[...] em Arendt, na descrição fornecida por ela em A condição humana da

² Para acesso a problemática Ver: AGUIAR, Odílio Alves. **A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt**. Conjectura, Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p. 139-158, jan. /abr. 2012; PASSOS, Fábio Abreu. **Vida (Zoé), mundo, e política: uma reflexão sobre os aspectos biopolíticos no pensamento de Hannah Arendt**. Philósophos, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 265-295, Jan/Jun. 2018.

vitória do tipo ou mentalidade que nomeia animal laborans, ele [Agamben] pôde identificar a associação entre primado da vida natural e decadência do espaço público na era moderna. Ainda em Arendt, ele [Agamben] encontra a inédita posição dos campos de concentração como instituição central da dominação totalitária. (CORREIA, 2014, p. 107)

Quantos aos campos de concentração, Agamben ressalta a análise arendtiana sobre “o nexa entre o domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo” (AGAMBEN, 2014, p. 117). Agamben coloca em interação a análise dos campos de concentração e a biopolítica, lecionando que “a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total” (AGAMBEN, 2014, p. 117).

Assim, o biopoder em simbiose com o estado de exceção concretiza o espaço do campo que para Agamben não se configura somente nos campos de concentração totalitários do regime nazista, sendo “o campo [...] a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*.” (AGAMBEN, 2014, p. 166, grifos do autor).

Então a experiência real dos campos de concentração em que tipos de vidas eram selecionadas para morte, onde os regimes totalitários do século XX, em destaque o nazismo, construíram uma forma de total domínio sobre a vida, criando uma política de morte e extermínio dos judeus, ciganos, deficientes e não arianos, motivam o pensar do filósofo italiano e revelam perturbadoramente um exemplo prático da consequência da politização da vida.

Nesta perspectiva, o campo, como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico e (enquanto tal fundado unicamente sobre o estado de exceção), surgirá como o paradigma oculto do espaço político da modernidade, do qual deveremos aprender a reconhecer as metamorfoses e os travestimentos. (AGAMBEN, 2014, p. 119).

Para Daniel Arruda do Nascimento (2010) “Toda a reflexão de Agamben parece perturbada por uma questão não resolvida e tem como elemento de ignição um caso concreto e ainda bem próximo a nós: o espanto provocado pela absurda imagem do campo de fabricação de cadáveres.” (NASCIMENTO, 2010, p. 90). O desdobramento máximo da produção do corpo biopolítico no campo de concentração físico, inaugura a possibilidade de constituição concreta entre a indistinção entre direito e fato, baseada em uma decisão soberana diametralmente oposta a dignidade humana e com fundamentada na estrutura da exceção.

Não se compreende a especificidade do conceito nacional-socialista de raça – e, justamente, a peculiar imprecisão e inconsistência que o caracteriza – se esquece-se que o *corpo biopolítico*, que constitui o novo sujeito político fundamental, não é uma *quaestio facti* (como, por exemplo, a identificação de um certo corpo biológico) nem uma *quaestio iuris* (a identificação de uma certa norma a ser aplicada), mas a aposta de uma decisão política soberana, que opera na absoluta indiferenciação de fato e direito. (AGAMBEN, 2014, p. 167).

Averiguando as reflexões arendtianas e a transformação da política na vida e nos corpos da população, conforme filosofia foucaultiana, Agamben indaga as conexões estabelecidas por Arendt sobre o domínio totalitário e o campo, adicionando a tese sobre o biopoder de Foucault, demonstrando como o campo metaforizado legitimou e tornou possível a implementação das técnicas do domínio total. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 117). O filósofo quer compreender uma questão de fundo mais fundamental, ou seja,

[...] talvez, somente se soubermos decifrar o significado político do ser puro poderemos conceber a vida nua que exprime a nossa sujeição ao poder político, assim como, inversamente somente se tivermos compreendido as implicações teóricas da vida nua poderemos solucionar o enigma da ontologia. (AGAMBEN, 2014, p. 177)

É que na leitura agambeniana, “*o totalitarismo do nosso século [século XX] tem o seu fundamento nesta identidade dinâmica de vida e política e, sem esta, permanece incompreensível.*” (AGAMBEN, 2014, p. 144). O filósofo alerta para a dificuldade de análise do processo de simbiose entre política e a vida, bem como a consequência desta incompreensão que continua na contemporaneidade: “quando vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tendem a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção.” (AGAMBEN, 2014, p. 144,). Este é o ponto que joga luz ao questionamento de como foram possíveis os campos de concentração do século XX.

2.4. Campo: espaço moderno da exceção

O campo é o local de implementação dos processos biopolíticos permanentes no contexto do estado de exceção, possibilitando a captura de toda forma de vida e de toda norma. “O campo [...] é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que

devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d'attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades.” (AGAMBEN, 2014, p. 76, grifos do autor).

Sobre a noção agambeniana de campo, André Duarte ressalta que “[...]o campo também se tornou uma realidade excepcional contínua, uma regra. A situação de exceção cria o campo como *locus* indeterminado, no qual a exceção é a regra e ninguém tem direito algum” (DUARTE, 2008, p. 20). Então, o campo na análise agambeniana é distinta a ideia de campo de concentração, embora oriunda destes, pois, na sociedade contemporânea ele pode ser reproduzido mesmo que virtualmente através de uma ação do biopoder, possuindo uma estrutura única que comporta o domínio total, podendo se transmutar em qualquer lugar físico que comporte a exceção soberana, podendo estar presente em qualquer lugar que há presença da vida nua, sendo o *nómos* da biopolítica.³ Assim, “o campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se *indiscerníveis*.” (AGAMBEN, 2014, p. 166, grifos do autor).

Achille Mbembe aponta que “Na estrutura político-jurídica do campo, acrescenta, o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito. [...] ele adquire um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei”. (MBEMBE, 2018, p.8). E como citamos acima, se a exceção fora tornada regra, logo, o campo, seu lugar de implementação, também ratifica a tese de Agamben que “O campo, que agora se estabeleceu firmemente em seu interior é o novo *nómos* biopolítico do planeta.” (AGAMBEN, 2014, p. 172).

Portanto, a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e a conseqüente criação de um espaço em que vida nua e norma entram em um limiar de indistinção, o que implica dizer que “devemos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura[...]” (AGAMBEN, 2014, p. 169). A estrutura refere-se à organização e aparelhamento do estado de exceção, pois sua presença oculta na política arcaica e desvelada na contemporaneidade implica a existência do poder soberano, da vida nua, do campo e sobretudo do biopoder. “Na medida em que os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico[...]” (AGAMBEN, 2014, p. 166-167).

³ DA LUZ, Lara Emanuele; MORELLO, Eduardo. O campo como *nómos* biopolítico da modernidade e a figura do muçulmano. **Griot** : Revista de Filosofia, [S. l.], v. 20, n. 1, p. 144–153, 2020. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1317>. Acesso em: 5 ago. 2022.

Castor Ruiz (2020) destaca ainda a lógica do poder soberano para sua existência e manutenção, pois em sua origem a relevância de sua existência era fundamentada através do conceito abstrato de bem comum, para mascarar o que realmente acontecia na prática: o poder soberano governar e articula o poder para si. O ponto é entendermos o processo que o soberano passa da relação entre monarca e seus súditos ao processo de existência mesmo nas democracias contemporâneas não estando restrito a figura de um monarca ou presidente. Pois bem, o filósofo italiano através do paradoxo da soberania, apresenta características centrais que o proporcionaram as ligações necessárias para o desenvolvimento do estudo sobre a relação entre vida e política. E do que se trata esse paradoxo?

Para responder esta pergunta vamos elaborar algumas relações com o já exposto até aqui. Iniciando com a tese de que “a ‘politização’ na vida nua é a tarefa metafísica por excelência[...]” (AGAMBEN, 2014, p. 15), pois embora oculta, a vida nua sempre foi um alvo direito das técnicas de governo. Agamben declara, contudo, que

A vida nua em que eles foram transformados não é, porém, um fato extrapolítico natural, que o direito deve limitar-se a constatar ou reconhecer ela é antes, no sentido que se viu, um limiar em que o direito transmuta-se a todo momento em fato e o fato em direito, e no qual os dois planos tendem a tornar-se indiscerníveis. (AGAMBEN, 2014, p.167).

A indiferença entre direito e fato, deflagra a essência das categorias fundamentais da biopolítica. Em nome da segurança nacional, dos bons costumes, da ordem pública e do bem comum, considerados princípios fundantes da estrutura jurídico estatal, todavia não uma norma, mas se aplicam como cláusulas gerais, que extrapolam o limite jurídico, mas que paradoxalmente o norteiam, transformando se em conceitos jurídicos abstratos e indeterminados que comportam as lacunas manobráveis que a exceção precisa para operar. Carl Schmitt foi o filósofo que explicou com mais clareza “[...] esta particular natureza das novas categorias biopolíticas fundamentais, (...)” (AGAMBEN, 2014, p.167)

Ao longo do desenvolvimento do debate descrito por Agamben, conforme observa Daniel Arruda do Nascimento que a relação dos autores é mediada pelo

O confronto entre as duas teorias permite a Agamben, assumindo uma posição visivelmente mais próxima da crítica benjaminiana, se opor às doutrinas que articulam estado de exceção e direito, seja qual for o argumento em cujas bases se esteiam tanto às que adotam a necessidade como fonte originária do direito, quanto às que enxergam um direito subjetivo do Estado

à própria defesa ou às que tentam inscrever indiretamente o estado de exceção num contexto jurídico, como o fazem as teorias de inspiração schmittiana. (NASCIMENTO, 2010, p. 114-115)

O estudo schmittiana compara e destaca o conceito de raça como fundamento intelectual, jurídico que edificou a existência do nazismo.

Conceitos como “bom costume” – observa Schmitt -, “iniciativa imperiosa” “motivo importante”, “segurança e ordem pública”, “estado de perigo”, “caso de necessidade”, que não remetem a uma norma, mas a uma situação, penetrando invasivamente na norma, já tonaram obsoleta a ilusão de uma lei que possa regularizar a priori todos os casos e todas as situações, e que o juiz deveria simplesmente limitar-se a aplicar. Sob a ação destas cláusulas, que deslocam certeza e calculabilidade para fora da norma, todos os conceitos jurídicos se indeterminam. (AGAMBEN, 2014, p.167 - 168).

Então nesta perspectiva de urgência, emergência em prol de conceitos indeterminados, abstratos, é possível entender o processo que tornou possível a dominação total no nazismo, por exemplo, onde baseados no conceito de raça, em prol de uma higienização social que atingiu inclusive alemães que possuíam necessidades especiais.

Como vimos, André Duarte reflete sobre a relação entre o poder soberano e o corpo político destacando que:

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

Ponto que reitera a análise de Agamben em pensar a biopolítica, antes mesmo da modernidade, estando presente na política, inclusive do mundo clássico, pois a qualificação de vidas, como *zoé* e *bíos* definia os sujeitos aptos a ação político e os excluídos, na exclusão pertenciam ao corpo biopolítico alvo das técnicas de governo, pois, “[...] a tradição do pensamento político do ocidente, argumentando que a instituição do poder soberano é correlata à definição do corpo político em termos biopolíticos.” (DUARTE, 2008, p. 11).

No Brasil, por exemplo, o Relatório da Universidade Regional do Carire (Urca), publicado em 2017, aponta que entre 1915 e 1932 houve o aprisionamento de mais de setenta e três mil retirantes da seca no Ceará, em locais oito locais distintos, considerados rotas de migração para os retirantes, memoriais tombados em 2019,

considerados como campos de concentração pela população, porém sem a característica essencial de ser um local de extermínio propriamente dito, embora não proporcionasse dignidade as pessoas, com condições sanitárias insalubres que permitia uma proliferação de doenças. O objetivo principal da técnica de governo era a contenção de pessoas pobres, necessitadas, que saíram de suas cidades de origem fugindo da seca e em busca de auxílio e melhores condições de vida, para que não chegassem as cidades centros do estado, como a capital Fortaleza.⁴ Fato histórico invisibilizado até a publicação do relatório, mas que demonstra como a vida dos sobreviventes da seca se tornou excluída e esquecida até mesmo pela história do país, pois estas vidas expostas ainda eram manobradas dentro do próprio campo, pois famílias eram separadas, homens para um lado, mulheres e crianças para outro, como forma de contenção e aprisionamento dos flagelados.

Então, uma política de higienização social que qualifica vidas entre dignas e indignas, por exemplo, “[...] funciona como uma cláusula geral (análoga a “estado de perigo” ou a “bom costume”) que não remete, porém, a uma situação de fato externa, mas realiza uma imediata coincidência de fato e direito.” (AGAMBEN, 2014, p.168). Deste modo,

[...] o corpo biopolítico (em seu dúplice aspecto de corpo hebreu e corpo alemão, de vida indigna de ser vivida e de vida plena) não é um inerte pressuposto biológico ao qual a norma remete, mas é ao mesmo tempo norma e critério da sua aplicação, *norma que decide o fato que decide da sua aplicação*. (AGAMBEN, 2014, p.168, grifos do autor).

Assim, a manipulação das normas com a sua adequação ao fato que podem gerar a suspensão, execução ou até mesmo a criação, deflagram o processo que não há mais distinção entre tais estágios da “[...] normatização e execução, produção do direito e sua aplicação não são mais de modo algum, momentos distinguíveis.” (AGAMBEN, 2014, p.169). Por isto, o julgamento sobre a figura do burocrata como o Eichmann torna-se tão peculiar e inóspito, devido a sua postura de aplicar as normas cogentes a sua função, em prol de conceitos indeterminados e distorcidos, mas de criação do poder soberano nazista, logo, conceitualmente não houve um hiato entre suas ações e o ordenamento jurídico balizador nazista vigente a época do fato.

Desse modo, o significado deste processo é que “A política é agora literalmente

⁴ Disponível em: <https://g1.globo.com/ce/ceara/noticia/2019/07/20/campo-de-concentracao-onde-flagelados-da-seca-eram-aprisionados-e-tombado-no-ceara.ghtml>

a decisão do impolítico (isto é, da vida nua).” (AGAMBEN, 2014, p.169). Para Agamben, o campo é espaço que proporciona esta zona de indistinção entre fato e direito, regra e exceção, decisão e aplicação, mas que constantemente opera e decide sobre estas categorias, sendo processo do impolítico por atuar sobre a máxima indeterminação entre vida e direito.

Neste entendimento, para o filósofo italiano, “O nascimento do campo em nosso tempo surge então, nesta perspectiva, como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade.” (AGAMBEN, 2014, p.170). Então o campo, mesmo sendo um espaço virtual, se faz presente e pulverizado nas sociedades contemporâneas, reiterando a dinâmica de liquefazer a distinção direito e fato, assim, o sistema jurídico se transforma em espaço de regulamentação da vida biológica, interferindo diretamente na vida das pessoas, esta acepção corrobora com tese do autor que a biopolítica é anterior a modernidade, estando ocultas, mas continuamente presente no politicamente decisivo.

Ele se produz 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. (AGAMBEN, 2014, p.170).

Neste entendimento, a biopolítica é anterior. Agamben revela uma ruptura do *nómos* tradicional baseado na tríade território, ordenamento e nascimento, destacando a relevância deste último, o nascimento como “[...] ponto que marca a inscrição da vida nua (o *nascimento* que, assim, torna-se *nação*) em seu interior” (AGAMBEN, 2014, p.170). A inscrição do nascimento revela mais regulador da vida no sistema jurídico, ao passo que antagonicamente surjam com leis sobre cidadania e desnacionalização dos cidadãos. Então, o nascimento é elencado como o marco de inscrição da vida nua na maquinaria biopolítica. A reflexão sobre o nascimento reitera o argumento sobre a tese da biopolítica ser anterior a modernidade.

Outro marco analisado por Agamben refere-se a Declaração dos direitos do homem e do cidadão (1789), oriundos da Revolução Francesa (1789 – 1799), que para o autor insere a vida biológica na esfera pública, em razão do nascimento como ser humano, o inscreve necessariamente como detentor de direitos e deveres da espécie humana, devido ao fato e requisito único de ser vivo, fenômeno que delega e ratifica o

domínio do poder soberano sobre a vida natural, onde o Estado-nação é legalmente responsável por estas vidas que na prática estão em processo contínuo de qualificação e “[...] o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora. [...] estes limiares irão deslocar, como veremos, além das sombrias fronteiras que separam a vida da morte, para aí identificarem um novo morto vivente, um novo homem sacro.” (AGAMBEN, 2014, p.127-128).

O termo “povo” é interpretado pelo autor através das línguas europeias modernas, inicialmente, “ele sempre indica também os pobres, os deserdados, os excluídos. Um mesmo termo denomina, assim, tanto o sujeito político constitutivo quanto a classe que, de fato, se não de direito é excluída da política” (AGAMBEN, 2014, p.172), logo, os não nobres. Mapeando as palavras que designam o povo, Agamben conclui que o termo comporta esta ambiguidade semântica entre polos opostos. É nesse sentido que:

[...] “povo é um conceito polar que indica um duplo movimento e uma complexa relação entre os dois extremos. Mas significa, também, que a constituição da espécie humana em um corpo político passa por uma cisão fundamental, e que, no conceito “povo”, podemos reconhecer sem dificuldades os pares categorias que vimos definir a estrutura política original: vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, *zoé* e *bíos*. O “povo” carrega, assim, desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído. (AGAMBEN, 2014, p.173).

Daí o ponto oculto que pertence a estrutura da biopolítica moderna, o próprio termo povo presente nas constituições modernas ocidentais e basilar na estrutura dos Estados Modernos do Ocidente, comporta em si um sentido necessário para a manutenção do *status quo*, ao mesmo tempo em que no seu cerne comporta “[...]uma multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos” (AGAMBEN, 2014, p.173). Logo, o termo não é unitário e agregador, mas em um sentido diametralmente oposto descreve o princípio que rege a biopolítica moderna: “onde existe vida nua, um Povo deverá existir”; sob condição, porém inversa, que reza ‘onde existe um Povo, lá existirá vida nua.’” (AGAMBEN, 2014, p.175). Assim, o povo constitui a origem do Estado, a potência da soberania, onde se edifica a constituição de identidade política e jurídica estatal.

Para Schmitt a decisão é um marco fundamental do Estado, pois o poder gira em torno de uma decisão que emana da prerrogativa do poder soberano atrelada ao plano da

facticidade em prol de manutenção da ordem. Quem está fora do direito é o soberano, não a violência. O político é reconhecido pelo autor, como o “total”, pois representa uma decisão independentemente do conteúdo e da justificativa que indistintamente reverbera na vida das pessoas. “Dessa maneira, as três esferas e elementos da unidade política “Estado-movimento-povo”, podem ser classificados tanto em suas formas salutares quanto nas descaracterizadas, nos três tipos de pensamento jurídico.” (SCHIMMT, 1996, p.84)

A problema da soberania é exposto em forma de paradoxo pelo filósofo italiano, enunciando que: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico.” (AGAMBEN, 2014, p.22) Carl Schmitt, no livro **A crise da democracia parlamentar** (1996), escrito em 1923, inicia o capítulo da **Teologia Política** com a seguinte frase: “O Soberano é aquele que decide sobre o Estado de Exceção” (SCHMITT, 1996, p. 87). Conceito que sob a análise do filósofo italiano descreve:

A especificação “ao mesmo tempo” não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: “a lei está fora dela mesma”, ou então: “eu, o soberano que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei.” (AGAMBEN, 2014, p.22)

Importante lembrarmos que o Soberano não se encontra de forma personificada em um presidente, imperador ou ditador unicamente, mas sim no poder que tem como centro de suas deliberações a vida dos cidadãos, capaz de orquestrar vidas em todos os níveis e formas de existência, independentemente se está contido ou não no ordenamento jurídico, o que reverbera drasticamente nos modos de vida dos súditos e cidadãos. Isto porque “o soberano, através do estado de exceção, ‘cria e garante a situação’, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência.” (AGAMBEN, 2014, p. 24). André Duarte observa que,

Ao centrar sua reflexão na figura ambígua do soberano, que está simultaneamente dentro e fora do ordenamento legal, visto possuir o poder de declarar o estado de exceção, no qual a lei suprime a lei e se instaura a indiferenciação entre fato e direito, Agamben chega à caracterização da figura simetricamente inversa à do soberano, a figura do *homo sacer*, o protótipo da vida nua, supérflua, desprotegida e exposta à morte violenta. (DUARTE, 2008, p.11)

Interessante perceber na leitura de André Duarte a relação entre o poder soberano e a figura do *homo sacer* da argumentação de Agamben. As características do

poder soberano são diametralmente opostas a figura excluída e proprietária da vida nua, porém entre si preservam uma simetria. O filósofo italiano destaca que a relação de exceção é fundamental na estrutura da soberania, pois a estrutura que as compõe preservam uma simetria correlata, “[...] no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos. (AGAMBEN, 2014, p.86).

Esta simetria correlata entre a soberania e o *homo sacer* expõe “a proximidade entre a esfera da soberania e a do sagrado” (AGAMBEN, 2014, p. 86) Segundo a hipótese do autor, “[...] a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana. Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana [...]” (AGAMBEN, 2014, p.86). Logo, é implícita na tese do autor italiano a correlação entre a figura do *homo sacer* e do poder soberano que tem a decisão sobre seu abandono, matabilidade e exposição de sua nudez.

Retomando a ideia da fratura que comporta o termo povo, aliados aos conceitos de poder soberano e *homo sacer* trabalhados até aqui, podemos entender que conforme Agamben, o objetivo da biopolítica aliada com o capitalismo, desenvolvimento e industrialização junto “a obsessão do desenvolvimento é tão eficaz, em nosso tempo, porque coincide com o projeto biopolítico de produzir um povo se fratura.” (AGAMBEN, 2014, p.174). Nas palavras do autor, isso converge para

[...] o projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres, hoje em dia, 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, 2014, p.175)

Identificando esta simbiose potente entre o projeto democrático-capitalista e a biopolítica, podemos entender a estrutura de exceção soberana que articula e governa a política contemporânea, ao mesmo tempo que revela a saturação do processo do biopoder que destaca a necessidade de uma nova política que não opera com dicotomias e exclusões, mas que “[...] saberá fazer as contas com a cisão biopolítica fundamental do Ocidente poderá refrear esta oscilação e pôr fim à guerra civil que divide os povos e as cidades da terra.” (AGAMBEN, 2014, p.175). Ponto que iremos transcórre no terceiro capítulo desta dissertação.

Após a apresentação dos diagnóstico de Agamben, a explicação sobre o processo de politização da vida nua, a figura do *homo sacer*, a correlação entre a e estrutura do poder soberano e como o autor entende o espaço do campo em seus inscritos, vamos iniciar no próximo capítulo o estudo sobre o estado de exceção, aprofundando o diálogo com Carl Schmitt e Walter Benjamin, expoentes da teoria da exceção. Para em seguida, refletiremos sobre o processo de manutenção e produção da nudez sob a vida dos seres viventes mesmo na contemporaneidade e em Estados democráticos de direito.

3 ESTADO DE EXCEÇÃO: a inclusão exclusiva.

O objetivo central do presente capítulo será analisar do dispositivo estado de exceção através do diagnóstico de Agamben sobre sua relação como tendência de paradigma de governo, movimento onde o Direito Público e Fato Político se entrelaçam e geram um Estado de Exceção tornando regra mesmo em regimes democráticos, sendo este um dos diagnósticos centrais da Filosofia Política de Agamben, imprescindível para o contexto argumentativo da presente dissertação.

Para isto, continuaremos com o objetivo de aprofundar o debate sobre a lacuna na lei que comporta a exceção, por meio do diálogo que Agamben revisita entre Carl Schmitt e Walter Benjamin, para em seguida, analisarmos o processo de manutenção e produção da nudez sob a vida dos cidadãos, mesmo na contemporaneidade democrática do ocidente, e qual é o papel da exceção na perpetuação desses processos.

O debate sobre a exceção surge mais fortemente no século XX, período que emergiu o Estado Democrático de Direito, onde o paradoxo da soberania eclode o problema sobre decisão soberana, nas configurações do Estado de Exceção, diálogo fonte sobre o qual Agamben elabora o livro **Estado de Exceção** (2004) e compreende este instituo jurídico como paradigma de governo mesmo em Estados com um ordenamento jurídico solido, com uma Constituição vigente e garantidora de direitos fundamentais.

3.1 O Debate sobre o Exceção

O desenvolvimento do estudo dos fenômenos das duas grandes guerras mundiais, do Estado Nazista, dos movimentos de colisão e conflitos econômicos e políticos mundiais, a rivalidade entre o capitalismo e a ameaça comunista, desenvolveram um contexto político econômico da guerra fria, da proliferação dos regimes ditatoriais, principalmente na América Latina, movimentos de anomalia, violência e incerteza que revelaram uma linha muito tênue entre os regimes democráticos, totalitários e autoritários. Desta zona de indeterminação, surge o novo paradigma de governo identificado por Giorgio Agamben: o estado de exceção.

Em 2011, na Conferência ministrada pelo filosofo italiano, no Centro de Cultura Contemporânea de Barcelona, o autor explica que ao concluir o livro **Estado de Exceção** (2004):

Desde que o terminei, me dei conta de que a teoria do estado de exceção não pode ser um fim ou um objetivo em si mesmo, senão que tem que estar inscrita em um conjunto mais amplo, no contexto das tecnologias de governo. Uma das teses do meu livro, talvez a mais óbvia, era que o estado de exceção, concebido no passado como uma medida essencialmente temporal, converteu-se hoje em uma técnica normal de governo. (AGAMBEN, 2014, p.25)

Conforme aponta Agamben, ao longo do desenvolvimento da política de Estado e soberania, houve um deslocamento contínuo da função da Exceção e suas medidas excepcionais. Então, uma tecnologia de governo antes temporária, passa ser paradigma de governo contemporâneo vigente e comum. Segundo o filósofo, “Isto quer dizer que a compreensão do sentido do estado de exceção é inseparável de uma investigação sobre a natureza e a estrutura do governo.” (AGAMBEN, 2014, p.25)

Para iniciar sua investigação arqueológica sobre o governo, Agamben questiona sobre a inscrição do estado de exceção como uma forma de governo “[...] ou melhor, qual é a ontologia dos atos de governo que corresponde ao estado de exceção?” (AGAMBEN, 2014, p.26). Buscando responder esta pergunta o autor inicia o diálogo com Carl Schmitt, na obra **Estado de Exceção** (2004), destaca a proximidade presente na relação de soberania e o estado de exceção e o quanto esta contiguidade é um problema concomitantemente político e jurídico, pois o estado de necessidade que fundamenta a exceção tem forma jurídica, e que neste ponto “[...] a própria definição do termo tornou-se difícil por situar-se no limite entre a política e o direito.” (AGAMBEN, 2004, p. 11).

A questão da exceção possui um caráter original, conforme o filósofo italiano, “[...] pois se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga, e ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito.” (AGAMBEN, 2004, p. 12). E este espaço indeterminado de intersecção entre direito público e fato político gira em torno da vida dos cidadãos, ponto em que a pesquisa do autor explora no decorrer de toda obra.

No século XX com o nazismo e o fascismo, em específico, surge o fenômeno que legalizava as guerras civis no *nómos*, gerando uma paradoxal suspensão das normas constitucionais, legalizando o estado de exceção político dentro do ordenamento jurídico, como ocorreu com a implementação do Terceiro Reich, analisada por Agamben:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. (AGAMBEN, 2004, p. 13).

O movimento da exceção legal reflete, então intimamente na vida dos cidadãos contidos no sistema biopolítico. Um ponto que deve ser destacado é a forma de implementação da exceção, antes oriunda de medidas provisórias que possuíam caráter urgente e temporários, para o deslocamento para a forma de técnica de governo constante que transforma radicalmente a base dos ordenamentos jurídicos: a constituição. Havendo assim, um constante deslocamento no estado de exceção que constrói um patamar indeterminável entre a democracia e o absolutismo original do poder soberano.

Para exemplificar a importância e impacto do estado de exceção na política e vida das pessoas, Agamben analisa vários contextos históricos, dentre eles o procedimento realizado com a guerra civil entre os Estados Unidos da América e o grupo terrorista Talibã no início dos anos dois mil:

O significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão aparece claramente na “military order”, promulgada pelo presidente dos Estados Unidos no dia 13 de novembro de 2001, e que autoriza a “indefinite” e o processo perante as “military commissions” (não confundir com os tribunais militares previstos pelo direito da guerra) dos não cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas. (AGAMBEN, 2004, p.14).

Após o ataque de onze de setembro às torres gêmeas, houve uma intervenção primeiramente jurídica, sendo modificado inicialmente as leis aplicáveis aos ataques terroristas e os capturados responsáveis, um exemplo é estatuto jurídico que valida um indivíduo sem qualificação e proteção jurídica, onde as pessoas capturadas na guerra do Afeganistão não se enquadravam no ordenamento jurídico de guerra vigente, não considerados presos políticos ou de guerra, mas com um novo conceito *detainee*, sendo objeto de uma dominação total, corpos expostos e sem qualquer proteção jurídica ou classificação, inclusive quantos aos tratados internacionais, tornando se verdadeiros *homo sacer*, “[...] são objeto de uma pura dominação de fato, de uma detenção

indeterminada não só no sentido temporal, mas também quanto à sua própria natureza, porque totalmente fora da lei e do controle judiciário.” (AGAMBEN, 2004, p.14)

Esta forma de pura dominação de fato, expressa nitidamente a vida nua e nas palavras do próprio autor, “Como Judith Butler mostrou claramente, no *detainee* de Guatánamo a vida nua atinge sua máxima indeterminação.” (AGAMBEN, 2004, p.15). Em **Catastrophe and Redemption** (2013), Jessica Whyte descreve não apenas a mudança na classificação das leis, mas também

Outros desenvolvimentos incluíram a criação de um novo processo de comissão militar, que violou até mesmo a lei militar estabelecida, a designação de prisioneiros de guerra como “combatentes inimigos” sem acesso aos tribunais dos EUA e a “entrega” de detidos a países com registros de tortura. (WHYTE, 2013, p.52)

A escolha do uso do termo estado de exceção não é à toa, pois está relacionado diretamente com as transformações jurídicas no período de emergência enquanto perdurarem a situação atípica, ao mesmo tempo em que denota duas possibilidades: fictício ou real, pois, ele pode ocorrer de um ponto de vista legal, conforme previsto no ordenamento jurídico um mecanismo de suspensão temporária ou pode acontecer como um fenômeno político, como os ataques terrorista para fundamentar certas técnicas de governo, mesmo sem estar declarado legalmente. “Em todo caso, é importante não esquecer que o estado de exceção moderno é uma criação da tradição democrático-revolucionária e não da tradição absolutista.” (AGAMBEN, 2004, p.16)

Então, o estado de exceção encontra-se no espaço de anomia entre o

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, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oximoro *êxtase-pertencimento*. (AGAMBEN, 2004, p.57, grifos do autor)

Schmitt, jurista de destaque da República de Weimar, analisa em **Teologia Política**, o problema da decisão e sua relação entre a soberania e o Estado de Exceção, com a finalidade de demonstrar a prática do poder soberano, por meio da teoria da decisão que revela o estado de exceção. Para o autor, o dispositivo da exceção o direito deixa de existir, no sentido que é suspensa todo o ordenamento jurídico, enquanto o Estado mantém sua existência, o que nos direciona ao entendimento que o estado de exceção preserva seu caráter de excepcionalidade, enquanto há uma articulação com a

ordem jurídica, o que possibilita a ocorrência da “ditadura comissária”, pois o soberano é essencial para a manutenção da ordem, devido ao fato da suspensão jurídica.

A exceção é mais interessante que o caso normal. O normal não prova nada, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra, mas a própria regra só vive da exceção. Na exceção, a força da vida real rompe a crosta de uma mecânica cristalizada na repetição. (SCHMITT, 1996, p. 94).

Na situação excepcional, na perspectiva schmittiana, a lei não possui força de aplicação e vigência por si, devendo ter o aporte do poder soberano, para a garantia de vigor. E neste contexto, o autor alemão destaca a importância da exceção, como responsável por revelar lacunas ocultas do ordenamento, não perceptíveis com a manutenção do ordenamento jurídico vigente. Por meio de uma análise com o estado de necessidade e o direito positivo, Agamben elabora o paralelo do problema do estado de exceção com as lacunas da lei⁵, momento em que o legislador não pode sob quaisquer justificativas se escusar de julgar.

Em analogia ao princípio de que a lei pode ter lacunas, mas o direito não as admite, o estado de necessidade é então interpretado como uma lacuna no direito público, a qual o poder executivo é obrigado a remediar. Um princípio que diz respeito ao poder judiciário estende-se, assim, ao poder executivo. (AGAMBEN, 2004, p.48)

Este trecho aborda a relação direta com as lacunas da lei e a suspensão do ordenamento jurídico baseada no estado de necessidade que se torna obrigatória por motivos supervenientes, no qual, seu objetivo maior é preservar e garantir a existência do ordenamento vigente. “Longe de responder a uma lacuna normativa, o estado de exceção apresenta-se como a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento, com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal.” (AGAMBEN, 2004, p.48). Assim, a lacuna em si, possui uma função de deixar em aberto uma fratura para comportar um caso extremo, que “só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor.” (AGAMBEN, 2004, p.48).

Buscando os fundamentos do estado de exceção, Agamben analisa as teses fundamentais sobre este tema na obra de Carl Schmitt, especialmente *Die Diktatur*

⁵ Sobre a interpretação de Giorgio Agamben sobre a posição paradoxal do soberano: BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. Soberano e estado de exceção: ressalvas a Agamben. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 2, n. 37, p. 63-71, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/178253>. Acesso em: 5 ago. 2022.

(1921) e **Teologia Política** (1996). Inicialmente, destacamos o uso da terminologia, pois o estado de exceção era equiparado e classificado como uma ditadura para Schmitt, por ser a forma de implementação da exceção, o contexto de sua aplicação. Deste modo, o filósofo italiano alerta que a finalidade da obra do autor alemão consiste especificamente em articular o estado de exceção e o ordenamento jurídico.

O estado de exceção é apresentado por Schmitt na forma de ditadura que são apresentadas através de dois tipos: “comissária” e “soberana”. A ditadura comissária tem como *telos* a restituição da Constituição vigente, que se encontra ameaçada ou em crise, quanto que a ditadura soberana seria uma oposição à ditadura constitucional, instaurada com o fundamento de salvaguardar a Constituição e que na prática, tem como característica essencial a dissolução, mesmo que provisória, do poder executivo, legislativo e judiciário. Logo, a suspensão da lei é uma alternativa para lidar como o fato extraordinário e depois manter a existência e permanência da vigência da ordem jurídica, reiterado a característica da temporalidade. (Cf. AGAMBEN, 2004, p.54).

Na ditadura soberana para a doutrina schmittiana do estado de exceção, há um deslocamento do conceito de exceção para o conceito de soberania e a sua finalidade seria justamente a inscrição do Estado de Exceção através em uma circunscrição jurídica e paradoxal. “O aporte dessa teoria é exatamente o de tornar possível tal articulação entre o estado de exceção e a ordem jurídica”. (AGAMBEN, 2004, p.54). Neste entendimento, a norma e a decisão são objeto de destaque na **Teologia Política** (1996), a distinção dos dois elementos, norma e decisão, realça a autonomia entre ambos,

O soberano, que pode decidir sobre o estado de exceção, garante sua ancoragem na ordem jurídica. Mas, enquanto a decisão diz respeito aqui à própria anulação da norma, enquanto, pois, o estado de exceção representa a inclusão e a captura de um espaço que não está fora nem dentro (o que corresponde à norma anulada e suspensa). (AGAMBEN, 2004, p.56-57)

Neste entendimento, Agamben descreve a forma de inscrição do estado de exceção no direito, onde “A doutrina schmittiana do estado de exceção procede estabelecendo, no corpo do direito, uma série de cesuras e divisões cujos termos são irreduzíveis um ao outro, mas que pela sua articulação e oposição, permitem que a máquina do direito funcione.” (AGAMBEN, 2004, p.57).

Ponto em que a definição da exceção na doutrina de Schmitt se desloca para a soberania, onde o soberano mesmo estando fora do ordenamento jurídico, decide sobre

a suspensão ou vigência do direito, sendo pertencente a ordem, pois é o agente responsável pela decisão que o suspende ou mantém. “O estado de exceção separa, pois, a norma de sua aplicação para tornar possível a aplicação. Introduce no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real.” (AGAMBEN, 2004, p. 58). Podemos compreender que conforme a doutrina schmittiana a exceção é oposta a norma, onde opera através desta zona de anomia.

O problema, então, gira em torno do processo em que a norma possui vigor, porém não há uso, aplicação, devido a constante suspensão propiciada pelo estado de exceção. O sintagma “força de lei” no direito romano e medieval refere-se à coerção da lei, estando vinculado a eficácia e obrigação da lei. Com a Revolução Francesa, na modernidade, “[...]começa a indicar o valor supremo dos atos estatais expressos pelas assembleias representativas do povo. No art.6 da Constituição de 1791, *force de loi* designa, assim, a intangibilidade da lei, inclusive em relação ao soberano, que não pode anulá-la nem modificá-la.” (AGAMBEN, 2004, p.60, grifos do autor). Deste modo, validade e aplicação da norma não se implicam, havendo uma diferença técnica e conceitual sobre ambas.

Tecnicamente, para o direito o sintagma “força de lei” é utilizado para dar a forma de lei a atos de gestão que não são formalmente lei, mas que devem possuir a sua força de obrigação e aplicação. Definindo “[...] uma separação entre a *vis obligandi* ou a aplicabilidade da norma e sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua ‘força’.” (AGAMBEN, 2004, p.60). Então, a confusão entre atos do poder legislativo, executivo são características do estado de exceção, como exemplo de caso limite, o autor destaca “[...] o regime nazista em que, como Eichmann não cansava de repetir, ‘as palavras do Führer têm força de lei [*Gesetzeskraft*]’.” (AGAMBEN, 2004, p.61).

A anomia do estado de exceção é o problema que se busca solução dentro da teoria, para isto, o filósofo italiano decidiu averiguar o lugar, a forma e a aplicação do estado de exceção questionando onde seu fundamento está presente no ordenamento jurídico, mas diferencia-se da norma e de sua aplicação, sendo o estado de exceção “[...] a abertura de um espaço em que a aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força de ~~lei~~ realiza (isto é, aplica desapplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa.” (AGAMBEN, 2004, p. 63). Portanto, a aplicação de uma norma revela a existência e implicação de sua suspensão e exceção. Como o exemplo, utilizamos o provérbio que destaca: “para toda regra, há uma exceção.”

Com uma linha de investigação oposta a schmittiana, Agamben contra-argumenta parafraseando Walter Benjamin, judeu, vítima do regime nazista e militante antifascista que crítica avidamente o direito e sua violência instituidora e que debateu sobre a teoria da exceção com Carl Schmitt. Este debate tem como questão central o fenômeno da exceção, sob óticas diferenciadas, pois, Carl Schmitt tinha uma relação com o nacional-socialismo e Benjamin, como dito acima, era judeu e foi vítima do nazismo, estando os autores, portanto, em polos opostos de contextos e perspectivas.

Na obra **Origem do drama barroco alemão** (2013), Walter Benjamin cita Carl Schmitt com o intuito de debater sobre o papel do soberano na Teoria da Exceção, pois em sua perspectiva a função do soberano deve ser de impedir a disseminação do estado de exceção. (BENJAMIN, 2013, p.45). Márcio Selligman Silva⁶, pesquisador sobre a obra de Walter Benjamin, defende a tese que Carl Schmitt e Walter Benjamin debatiam por meio de seus escritos publicados a época do regime nacional-socialista, ponto que Agamben expõe inclusive no quarto capítulo da primeira obra do projeto *homo sacer*, como uma batalha entre gigantes, acerca do mesmo tema a política e a teoria da exceção.

A proposta de Agamben em expor o debate entre os dois autores, tem como objetivo, a tentativa de “[...] ler a teoria schmittiana da soberania como uma resposta à crítica benjaminiana da violência.” (AGAMBEN, 2004, p. 84) Agamben aborda a leitura de Schmitt ao ensaio sobre **Crítica da violência: crítica do poder** (2003) que descreve sobre a possibilidade de duas formas de violência pura e a violência além do direito, esta amplamente criticada e combatida pelo autor, pois na leitura Agamben sobre Walter Benjamin: “O que o direito não pode tolerar de modo algum, o que sente como uma ameaça contra a qual é impossível transigir, é a existência de uma violência fora do direito.” (AGAMBEN, 2004, p. 85)

A violência pura na tese benjaminiana, no ensaio de 1921 designa uma condição exterior, desmembrada de uma finalidade, mas em relação, pois implica que: “A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (Macht) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito.” (BENJAMIN, 2003, p.6). Este trecho mostra que a institucionalização da violência é

⁶ Para mais esclarecimentos sobre a relação dos autores: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). **Leituras de Walter Benjamin**. São Paulo: Fapesp: Annablume, 2007.

intrínseca a fundação do direito que concomitantemente captura a vida na estrutura da soberania. Explorando o conceito, Agamben esclarece que a “[...] violência como ‘meio puro’, isto é, como figura de uma paradoxal ‘medialidade sem fins’: isto é, um meio que, permanecendo como tal, é considerado independentemente dos fins que persegue.” (AGAMBEN, 2004, p. 95)

O papel da crítica de W. Benjamin é combater a violência fora do ordenamento jurídico e prová-la. Conforme destaca Agamben, “o caráter próprio dessa violência é que ela não põe nem conserva o direito, mas o depõe [...] e inaugura, assim, uma nova época histórica.” (AGAMBEN, 2004, p. 85). Na leitura de Agamben, Benjamin defende a existência da violência pura, porque defende a potência da violência revolucionária na esfera humana. Oswaldo Giacoia Junior (2008), explica a consequência do nexo entre a violência e direito, a partir da análise de Benjamin, “De modo que a sacralização da vida é o correspondente moderno da violência mítica arcaica – poder sangrento sobre a vida (nua).” (GIACOIA, 2008, p. 289).

Em resposta a esta análise, Schmitt, na **Teologia Política** (1996), objetiva assegurar a violência circunscrita a ordem jurídica, pois o estado de exceção é possível devido ao soberano que expõe sua decisão com base nos fatos políticos, embora não exclua o direito. Abdalla declara que “[...] isso significa que Schmitt entende que o Estado pressupõe o político, quer dizer, da definição de político depende o Estado, e não o contrário [...].” (ABDALLA, 2010, p. 91).

Nesse sentido, observa Agamben, a diferença a entre a violência que constitui e a violência que mantém o direito,

A distinção entre violência que funda o direito e violência que o conserva – que era alvo de Benjamin – corresponde de fato, literalmente, à oposição schmittiana; e é para neutralizar a nova figura de uma violência pura, que escapa à dialética entre poder constituinte e poder constituído, que Schmitt elabora sua teoria da soberania. A violência soberana na *Politische Theologie* responde à violência pura do ensaio benjaminiano por meio da figura de um poder que não funda nem conserva o direito, mas o suspende. (AGAMBEN, 2004, p. 86)

Dentro da relação da violência que funda e depõe o direito, regra e exceção, Schmitt reconhece o estado de exceção na sua característica temporal, enquanto para W. Benjamin o “estado de exceção [...] tornou-se a regra” (BENJAMIN, 2012, p.245), pois, a sua natureza passa a ter outra roupagem, não possuindo o caráter de excepcionalidade, no sentido temporal do termo, mas sim de permanência. Tal diagnóstico benjaminiano,

reflete o seu contexto de imersão no Reich nazista que se estendeu durante longos anos, um período de necessidade emergencial que se tornou permanente, regra.

Quando Benjamin declara a indistinção entre regra e norma, “[...] exatamente o que Terceiro Reich havia realizado de modo concreto, e a obstinação com que Hitler se empenhou na organização de seu ‘Estado dual’ é a prova disso [...]”. (AGAMBEN, 2004, p. 91). Então, a tentativa de Schmitt em enquadrar o estado de exceção no ordenamento jurídico, encontra-se fracassada e revelada por Benjamin como ficção jurídica sob o argumento “[...] que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força de lei. Em seu lugar, aparecem agora guerra civil e violência revolucionária, isto é, uma ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito. (AGAMBEN, 2004, p. 92)

O que estes filósofos políticos acima perceberam foi o movimento de transformação das técnicas de governo, ou seja, como o poder soberano passou a lidar com os conflitos externos e internos a política sobre as vidas. Sendo este processo evidenciado com o fato de o poder executivo passar a ampliar os seus limites gradativamente, a partir do momento em que as medidas provisórias foram sendo utilizadas como mecanismo legislativo para além de suas competências, rompendo com o princípio clássico da separação dos poderes que zela pela independência e harmonia entre os poderes legislativo, executivo e judiciário, promovendo a concretização de um poder uno: o poder soberano.

Este fato pode ser constatado com a concretização do Estado Nazista que através da própria Constituição de Weimar, que legitimava o estado de exceção, foi possível se instaurar um golpe, a partir da ideia de haver um estado de emergência, ou seja, de que a ordem pública estava ameaçada, bem como a segurança do Reich estivessem em perigo, o que possibilitou doze anos do totalitarismo alemão, por exemplo.

Agamben relata que Schmitt e Benjamin se ativeram muito ao problema da natureza jurídica do estado de exceção e a zona de anomia, “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.” (AGAMBEN, 2004, p. 92). Afinal, a violência está fora ou não contida no ordenamento jurídico? E essa questão não gera uma articulação paradoxal? Ou melhor, é possível existir concomitantemente a exceção e a regra em um ordenamento jurídico?

À estratégia onto-teo-lógica, destinada a capturar o ser puro nas malhas do *logos*, responde a estratégia da exceção, que deve assegurar a relação entre violência anômica e direito. [...] O direito parece não poder existir senão através de uma captura da anomia, assim como a linguagem só pode existir através do aprisionamento do não linguístico. Em ambos os casos, o conflito parece incidir sobre um espaço vazio: anomia, *vacuum* jurídico de um lado, e de outro, ser puro, vazio de toda determinação e de todo predicado real. Para o direito, esse espaço vazio é o estado de exceção como dimensão constitutiva. (AGAMBEN, 2004, p. 92-93)

Então, é essencial para a ordem jurídica o espaço vazio, uma zona de anomia, com ausência de aplicação ou vigor, onde o estado de exceção encontra seu lugar de adequação. Quanto à existência do Direito e o desmascaramento da violência mítico-jurídico, “[...] a violência pura expõe e corta o elo entre direito e violência e pode, assim, aparecer ao final não como violência que governa ou executa (*die schaltende*), mas como violência que simplesmente age e se manifesta (*die waltende*).” (AGAMBEN, 2004, p.96).

Atentando para essas divergentes formas de interpretações e abordagens sobre o *iustitium*, Agamben questiona sobre o que fundamenta o mecanismo de funcionamento da suspensão do direito, pois entende que a questão do estado de exceção rompe as barreiras de limitações entre os conceitos. Na análise do estado de exceção, o filósofo italiano realizou um estudo genealógico do *iustitium* romana, termo utilizado para expressar o estado de exceção e concluiu que:

1) O estado de exceção não é uma ditadura (constitucional ou inconstitucional, comissária ou soberana), mas um espaço vazio de direito, uma zona de anomia em que todas as determinações jurídicas- e, antes de tudo, a própria distinção entre público e privada – estão desativadas. Portanto, são falsas todas aquelas doutrinas que tentam vincular diretamente o estado de exceção ao direito, o que se dá com a teoria da necessidade como fonte jurídica originária, e com a que vê no estado de exceção o exercício de um direito do Estado à própria defesa ou a restauração de um originário estado pleromático do direito (os “plenos poderes”). (AGAMBEN, 2004, p. 78-79)

Criticando a análise de Schmitt, Agamben argumenta que não há compatibilidade, mesmo que indireta do estado de exceção com o ordenamento jurídico, destacando assim o espaço de vazio, anomia, em que está situado o estado de exceção. Segundo ele, “O estado de necessidade não é um ‘estado do direito’, mas um espaço sem direito (mesmo não sendo um estado de natureza, mas se apresenta como a anomia

que resulta da suspensão do direito).” (AGAMBEN, 2004, p. 78). Por conseguinte, outra conclusão da pesquisa agambeniana sobre o *iustitium*:

2) Esse espaço vazio de direito parece ser, sob alguns aspectos, tão essencial à ordem jurídica que esta deve buscar, por todos os meios, assegurar uma relação com ele, como se, para se fundar, ela devesse manter-se necessariamente em relação com uma anomia. Por um lado, o vazio jurídico de que se trata no estado de exceção parece absolutamente impensável pelo direito; por outro lado, esse impensável se reveste, para a ordem jurídica, de uma relevância estratégica decisiva e que, de modo algum, se pode escapar. (AGAMBEN, 2004, p. 79).

Sobre esta relação de simbiose e necessidade do estado de exceção com o vazio, Sandro Chignola leciona acrescentando que “Giorgio Agamben foi capaz de sublinhar, na sua genealogia de soberania, como no estado de exceção não se trata de delegar poderes extraordinários – como na equivocada referência schmittiana à ditadura, mas sim diz respeito ao “vazio” [...] que existe entre a lei e sua aplicação. (CHIGNOLA, 2018, p. 260).

Detectando a presença do vazio como essencial ao *iustitium*, Agamben aborda o terceiro ponto da análise:

3) O problema crucial ligado à suspensão do direito é o dos atos cometidos durante o *iustitium*, cuja natureza parece escapar a qualquer definição jurídica. À medida que não são transgressivos, nem executivos, nem legislativos, parecem situar-se, no que se refere ao direito, em um não lugar absoluto. (AGAMBEN, 2004, p. 79).

A questão é: e como se qualificam os atos praticados durante o estado de exceção? Como enquadrar sua natureza, por que é incompatível com a ordem jurídica, pois representa a sua suspensão? Conforme a citação acima, a proposta agambeniana dissolve o paradoxo das doutrinas anteriores que tinham a finalidade de enquadrar o estado de exceção em uma natureza jurídica, identificando o lugar do estado de exceção como uma zona de anomia que extrapola um universo jurídico. Enunciamos, neste entendimento, o quarto resultado da pesquisa agambeniana onde:

4) É a essa indefinibilidade e a esse não lugar que responde a ideia de uma força de ~~lei~~. É como se a suspensão da lei liberasse uma força ou um elemento místico, uma espécie de mana jurídico (...), de que tanto o poder quanto seus adversários, tanto o poder constituído quanto o poder constituinte tentam apropriar-se. A força de ~~lei~~ separada da lei, o *imperium* flutuante, a vigência sem aplicação e, de modo mais geral, a ideia de uma espécie de “grau zero” da lei, são algumas das tantas ficções por meio das quais o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção

ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele. (AGAMBEN, 2004, p. 79-80).

Afinal, o escopo gira em torno de possibilitar uma teoria do estado de exceção e entender sua aplicação, condição de possibilidade e espaço em relação ao Estado e ao direito. E a partir dessa linha de pensamento, entendermos que está na hora de compreender mais claramente “a ficção constitutiva que, ligando norma e anomia, lei e estado de exceção, garante também a relação entre o direito e a vida” (AGAMBEN, 2004, p. 111). A vida é captura no cerne do ordenamento jurídico e o ponto nevrálgico do pensamento agambeniano, síntese deste debate, se constitui em torno da vida nua que está entre a violência jurídica e o vivente.

(...) direito e vida devem implicar-se estreitamente numa fundação recíproca. A dialética de *auctoritas* e *potestas* exprime exatamente tal implicação (nesse sentido, pode-se falar de um caráter biopolítico original do paradigma da *auctoritas*). A norma pode ser aplicada ao caso normal e pode ser suspensa sem anular inteiramente a ordem jurídica porque, sob a forma da *auctoritas* ou da decisão soberana, ela se refere imediatamente à vida e dela deriva. (AGAMBEN, 2004, p. 129-130).

O filósofo italiano destaca a relação de reciprocidade de fundação entre o direito e vida, onde o sistema jurídico é constituído por dois elementos heterogêneos, mas coordenados: o jurídico e normativo. “O elemento normativo necessita o elemento anômico para poder ser aplicado, mas, por outro lado, a *auctoritas* só pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas*.” (AGAMBEN, 2004, p. 130). Ponto de análise e divergências da teoria moderno do direito sobre os conceitos de *auctoritas* e *potestas*.

O *auctoritas* é um conceito advindo da estrutura organizacional da Roma antiga, de tradução complicada principalmente por ser aplicável no direito público e privado. Na esfera do direito privado *auctoritas* designa “a propriedade do *auctor*, isto é, da pessoa *sui iuris* (o *pater famílias*) que intervém (...) para conferir validade jurídica ao ato de um sujeito que, sozinho, não pode realizar um ato jurídico válido.” (AGAMBEN, 2004, p.117). No âmbito do direito público a *auctoritas* é uma prerrogativa constitucional dos Senadores Romanos que são competentes por consultar, aconselhar e confirmar as decisões populares. As diferenças funções e usos do termo conforme o contexto e esfera de relações, revelam que “*Auctoritas* e *potestas* são claramente distintas e, entretanto, formam juntas um sistema binário.” (AGAMBEN, 2004, p.120).

O *potestas* na República Romana está atrelado a figura de competência do magistrado e do povo, ligado ao poder jurídico da função do cargo e ao poder que emana do poder, respectivamente, não havendo uma personificação. “A *auctoritas* parece agir como *uma força que suspende a potestas onde ela agia e a reativa onde ela não estava mais em vigor*. É um poder que suspende ou reativa o direito, mas não tem vigência formal com o direito.” (AGAMBEN, 2004, p. 121).

Daniel Arruda do Nascimento explica: “Para que uma coisa existisse juridicamente, seria necessária a relação de dois elementos, de dois sujeitos: aquele munido de *auctoritas* e aquele que toma a iniciativa do ato em sentido estrito, aquele que detinha o poder de realização, isto é, *potestas*.” (NASCIMENTO, 2010, p.126). No direito público, os historiadores do direito encontram dificuldades para definir a função do *auctoritas*, concordam que o Senado somente agia mediante provocação, seja por meio das reuniões populares ou solicitação dos magistrados, sendo suas manifestações um conselho, não possuindo força de lei ou ordem, não vinculando o solicitante, possuindo um caráter de único, pois “[...] o Senado não tem uma ação própria, e pode agir somente em ligação com o magistrado ou para homologar as decisões dos comícios populares, ratificando as leis.” (AGAMBEN, 2004, p.119).

Deste modo, a função do Senado da antiga República Romana está intrinsecamente relacionada com a ratificação e validade de decisões. O *auctoritas* com legitimidade de suspender o *potestas*, concomitantemente estabelece “[...] sua capacidade de assegurar, em circunstâncias excepcionais, o funcionamento da República. (AGAMBEN, 2004, p.122) E da forma que possui legitimidade para suspender, em contrapartida também possui “O poder de reativar a *potestas* vacante não é um poder jurídico recebido do povo ou de um magistrado, mas decorre imediatamente da condição pessoal do *patres*.” (AGAMBEN, 2004, p.122). O *auctoritas* possuía, assim, a legitimidade de suspender e restabelecer a ordem jurídica.

Guilherme Abdalla, analisando a ótica em que Agamben descreve a relação do *potestas* e a importância de sua despersonificação e diferença com o *auctoritas*, utilizando como exemplo o fenômeno de implementação do nazismo, regime totalitário de tecnologias biopolíticas, afirma que:

Na visão agambeniana, para compreendermos fenômenos modernos como o *Duce* facista e o *Führer* nazista, precisamos entender que ambos não representam magistraturas ou cargos públicos constitucionalmente definidos, ainda que Hitler e Mussolini estivessem investidos no cargo de chanceler do *Reich* e de chefe de governo, respectivamente, assim como o próprio

Augusto romano. As qualidades de todos eles estão ligadas diretamente à pessoa física e pertencem à tradição biopolítica da *auctoritas* e não à tradição jurídica da *potestas*, é dizer, a *auctoritas* seria ligada ao poder *carismático* weberiano, como poder original e pessoal de um chefe (*Führertum*). (ABDALLA, 2010, p.108-109)

Destacamos a observação agambeniana sobre a dialética entre os conceitos de *potestas* e *auctoritas*, o movimento de formação e função do *auctoritas*, descreve “(nesse sentido, pode-se falar de um caráter biopolítico original do paradigma da *auctoritas*).” (AGAMBEN, 2004, p.129). Quanto ao poder carismático descrito na citação anterior em destaque, brevemente abordamos que se trata de uma referência a análise de Max Weber, sobre a Teoria da Tripartição do Poder, na obra **Três tipos puros do poder legítimo** (1922) que propõe que há três tipos de dominação: tradicional, legal e carismático. A própria e legítima do Estado, seria a dominação legal, burocrática sobre os seus cidadãos. E a característica de personificação com o chefe de Estado, é própria do poder carismático, típica do autoritarismo.

A diferença e uso dos conceitos, destacada por Giorgio Agamben na análise sobre o *Führer* nazista e fascista, na sexta e última parte do livro **Estado de Exceção** (2004), *auctoritas* e *potestas*, é a dominação carismática, oriunda de tecnologias do “[...] poder autoritário-carismático emana quase magicamente da própria pessoa do *Führer*. A pretensão do direito de coincidir num ponto eminente com a vida não poderia ser afirmada de forma mais intensa.” (AGAMBEN, 2004, p.129). Pois, o “carisma” característico do fenômeno nazista e fascista que é constituído a partir de um poder que é construído a partir da suspensão ou anulação do ordenamento jurídico próprio da sistemática de aplicação do estado de exceção, com a anuência da população em prol da defesa da sociedade contra uma ameaça interna ou externa. Não se diferenciando por sua originalidade, mas por ser uma consequência do processo de neutralização da lei.

Então, o processo de neutralização da lei e implementação do estado de exceção operam no processo não com uma autenticidade original do poder, mas “Neste sentido, a doutrina da *auctoritas* converge, pelo menos parte, com a tradição do pensamento jurídico que via o direito, em última análise, como idêntico à vida ou imediatamente articulado com ela.” (AGAMBEN, 2004, p. 129). Nesse sentido, observa Agamben,

O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um liminar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. Ele se baseia na ficção essencial pela qual a anomia – sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força de lei e ainda está em

relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato com a vida. Enquanto os dois elementos permanecem ligados, mas conceitualmente, temporalmente e subjetivamente distintos – como na Roma republicana, na contraposição entre Senado e povo, ou na Europa medieval, na contraposição entre poder espiritual e poder temporal -, sua dialética – embora fundada sobre uma ficção – pode, entretanto, funcionar de algum modo. (AGAMBEN, 2004, p. 130).

O estado de exceção é um dispositivo, e esta terminologia não é utilizado à toa por Agamben, pois, está contido na análise do sobre o sujeito em Foucault, embora existência uma multiplicidade de tentativas de conceituá-lo e definir, sendo classificado por como um termo técnico presente nos textos foucaultiano, ponto que iremos transcorrer no tópico seguinte.

3.2 Sobre o dispositivo

Agamben elabora um ensaio, após conferências ministradas no Brasil, em setembro de 2005, com o título: **O que é um dispositivo?** (2005). A hipótese agambeniana é que o dispositivo designa um “termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault. Ele o usa com frequência, sobretudo a partir da metade dos anos 1970, quando começa a se ocupar daquilo chamava de ‘governabilidade’ ou de ‘governo dos homens’” (AGAMBEN, 2005, p.23-24).

Agamben busca em uma entrevista de Foucault no ano de 1977, a perspectiva do filósofo francês no uso do termo resumido em três pontos:

- a. É um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder.
- c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e relações de saber. (AGAMBEN, 2005, p. 25).

Agamben por meio do resultado do estudo da genealogia teológica do termo, resgata a etimologia análoga a utilizada na economia, entre o século II ao VI, em grego o termo *oikonomia* que significa “a administração do oikos, da casa, e, mais geralmente, gestão [...]. Trata-se, como diz Aristóteles (pol. 1255 b 21), não de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis, de uma atividade prática [...].” (AGAMBEN, 2005, p.

33). Com o desenvolvimento da Teologia cristã, há um debate sobre o “*logos* da economia” e a *oikonomia* passa a ser introduzida na tradição cristã.

No latim, o uso do termo *dispositivo* também designa uma cisão que relaciona e divide práxis, ser e Deus: “O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito.” (AGAMBEN, 2005, p. 37). Por meio da pesquisa teológica do termo, agregam-se mais significados ao uso do termo, o que enriquece mais a sua utilização no discurso foucaultiano.

Agamben ainda detalha que Foucault inicia o uso do termo a partir da noção de “[...] ‘positividade’ no jovem Hegel, mas também com a *Gestell* do último Heidegger [...]. Comum a todos esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições [...]” (AGAMBEN, 2005, p. 37). Sobre o conceito de dispositivo, leciona Sandro Chignola que para Foucault “Um dispositivo é, portanto, em primeiro lugar, o ponto de ligação de elementos heterogêneos: discursos, sim, mas também os regulamentos, soluções arquitetônicas, decisões administrativas, proposições filosóficas e morais, tecnologias.” (CHIGNOLA, 2014, p.7).

Castor Ruiz (2020) chama a atenção para o fato que, dando sequência a investigação foucaultiana, Agamben inova a pesquisa quanto aos desdobramentos da relação entre *oikonomia política* e as democracias modernas.

Agamben parte da tese de que o poder moderno se constitui a modo de uma máquina bipolar que articula a soberania e o governo. Os dois eixos da máquina bipolar têm em comum a captura e o governo da vida humana. A soberania captura a vida humana sob a forma de exceção, enquanto o governo a gerencia como um insumo biológico. (RUIZ, 2020, p. 305).

Deste modo, a vida humana é o alvo direto de captura da máquina biopolítica. O objetivo dos dispositivos e da *oikonomia* para Agamben “[...] é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens.” (AGAMBEN, 2005, p. 37). Como tecnologia de controle e com o seu tempo de uso, o sentido desenvolveu-se para o que hoje é entendido por dispositivo e “Trata-se para ele, antes, de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) agem nas relações, nos mecanismos e nos ‘jogos’ de poder.” (AGAMBEN, 2005, p. 29).

Propondo um novo contexto para o uso do termo dispositivo, Agamben declara que “[...] chamarei de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes.” (AGAMBEN, 2005, p. 39). Ampliando a aplicação do conceito inicialmente utilizando por Foucault e frisando que em seu entendimento há duas classes: os dispositivos e seres viventes. Estes são constantemente capturados no sistema biopolítico através dos dispositivos que possuem a função de capturar a conduta dos indivíduos e dificultam o processo de autonomia e emancipação dos sujeitos.

Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência – de se deixar capturar. (AGAMBEN, 2005, p.40).

Então, o dispositivo é um mecanismo de controle dos sujeitos que pode ser pulverizado e ampliando transvertidos das instituições, por exemplo, concomitante a máxima indeterminação sobre a categoria do dispositivo, como o cigarro ou a caneta. “[...] é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo.” (AGAMBEN, 2005, p.47). Um instrumento necessário a implementação do sistema biopolítico da exceção que captura o ser vivente. Neste sentido, Agamben destaca a multiplicidade e disseminação da construção ilimitada de dispositivos que mantém os processos de subjetivação mesmo que de forma oculta, mascarada na formação da identidade das pessoas.

O objetivo da investigação, como uma continuidade do trabalho de Foucault, busca somar entendimento ao processo de aplicação das técnicas de governo e estudo do processo de pulverização do *iustitium* e sua perpetuação na atual política. Agamben pesquisa com atenção o processo de secularização da teologia cristã que desenvolveu ao longo dos anos um série de trabalhos sobre soberania, liberdade, burocracia e o governo divino por meio de instrumentos. Para Agamben, o conceito de dispositivo para Foucault é oriundo da herança teológica e “[...] nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser.”

(AGAMBEN, 2005, p. 37). Os dispositivos são derivados da relação de poder e saber que funda e reproduz a ordem epistêmica.

Sandro Chignola (2014) detalhando o termo e seu uso na perspectiva foucaultiana,

Um dispositivo é, portanto, em primeiro lugar, o ponto de ligação de elementos heterogêneos: discursos, sim, mas também os regulamentos, soluções arquitetônicas, decisões administrativas, proposições filosóficas e morais, tecnologias. Isto se faz necessário, em um dado momento e em um campo específico, como resposta a um objetivo estratégico. Este é o segundo momento da definição de Foucault. (CHIGNOLA, 2014, p. 8).

Então, o dispositivo na terminologia de Foucault encontra-se nos discursos e instituições que detêm o sistema de poder e saber, possuindo um caráter funcional de gerir relações, no entanto, forças que induzem ao processo de subjetivação. Ponto que interessa ao filósofo italiano, pois implica uma ligação entre biopolítica e dispositivo. Agamben analisa os dispositivos em uma perspectiva binária classificando os seres vivos e os dispositivos, como isto, alarga a aplicação do termo a um alastramento generalizado atrelando o seu uso a uma docilidade. O que difere de Foucault porque “toda a sua análise dos dispositivos trabalha com a ideia de que o dispositivo, para funcionar, deve ligar-se à liberdade do sujeito para compatibilizá-la, governá-la, orientá-la para uso geral, mesmo considerando-a como algo intransponível para o poder.” (CHIGNOLA, 2014, p. 14).

Nesta perspectiva, Agamben destoa de Foucault, não só na aplicação e entendimento de dispositivo, mas também quanto aos desdobramentos da biopolítica que para o filósofo italiano são totalmente negativas e terríveis para a população ocidental, não possuindo pontos positivos pesquisados por Foucault, como o bem-estar da população. Então, neste cenário, a prática de universalização dos dispositivos em Agamben é colorida a sua interpretação negativa do processo biopolítico e os mecanismos de dessubjetivação. Logo, para o autor, os dispositivos são a forma de sujeição radical a maquinária biopolítica.

Para o autor se formos capazes de produzir a teoria crítica da exceção e de entender o funcionamento da máquina governamental poderemos, talvez, desativá-la e abrir espaço para uma política que ainda não existe. Nesse entendimento, Agamben conclui o ponto central sobre sua teoria do estado de exceção elaborando o diagnóstico que hoje a exceção encontra-se pulverizada, permanente nas sociedades em que

vivemos, sejam estas democráticas, totalitárias ou autoritárias. Assim, o estado de exceção é o centro do poder, ao mesmo tempo em que se caracteriza como uma zona de anomia e vazio que permite a ação do soberano e massifica a ação humana limitada a ordem jurídica.

O estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário. O aspecto normativo do direito pode ser, assim, impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito. (AGAMBEN, 2004, p. 131).

O máximo desdobramento planetário do estado de exceção significa que mesmo com a zona de anomia, o sistema biopolítico é eficaz e presente hoje, sem a característica de temporalidade ou excepcionalidade. Outra tese agambeniana refere-se a necessária reflexão sobre o “campo de tensões” da cultura ocidental que são “[...] duas forças opostas: uma que institui e que põe e outra que desativa e depõe. O estado de exceção constitui o ponto de maior tensão dessas forças e, mesmo tempo, aquele que, coincidindo com a regra, ameaça hoje torná-las indiscerníveis.” (AGAMBEN, 2004, p.132)

Então, neste ponto de argumentação sobre a relação entre vida e direito, a permanência do estado de exceção e sua eficácia, porém fictícia, devido a necessidade de fratura que se instaura a zona de anomia Agamben pontua concluindo que

[...] *primeiro*, a vida como dado biológico natural e a anomia como estado de natureza, e *depois*, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e *nomos* coincide com sua articulação na máquina biopolítica. (AGAMBEN, 2004, p.132)

A articulação da máquina biopolítica para o autor revela que a vida tornou-se um produto do processo de subjetivação, revelando que os conceitos correlacionados como: “vida e direito, anomia e *nomos*, *auctoritas* e *potestas* resultam da fratura de alguma coisa a que não temos outro acesso que não por meio da ficção de sua articulação e do paciente trabalho que, desmascarando ficção, separa o que se tinha pretendido unir.” (AGAMBEN, 2004, p.132) São, assim, todos produtos de uma ficção da máquina biopolítica.

A importância de compreendermos o panorama da exceção permanente, “Mostrar o direito em sua não relação com a vida e a vida em sua não relação com o

direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindica para si o nome ‘política.’” (AGAMBEN, 2004, p.133). É pensarmos em uma nova possibilidade da política que sofreu “[...] um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder negociar com o direito.” (AGAMBEN, 2004, p.133)

Para haver uma emancipação da política do biopoder se faz necessário o resgate do que seja o essencial do político, sem a estrutura da violência e do direito ou da cisão fictícia que a máquina biopolítico produz, pois “[...] verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito.” (AGAMBEN, 2004, p.133). A quebra da relação entre direito e violência é que possibilitará “[...] a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida.” (AGAMBEN, 2004, p.133).

3.3 Processo de Produção da Nudez Sob à Vida

Recapitulando alguns pontos abordados no primeiro capítulo, vamos rememorar o processo de qualificação da vida, para compreendermos mais detalhadamente o processo contínuo de cisão da vida do ser vivente, em uma vida nua, exposta à violência estrutural da exceção soberana contemporânea. Conforme Giorgio Agamben inicia o livro **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I** (2014), com uma investigação sobre o conceito e explicita a distinção entre os termos que designam forma de vida na Grécia Antiga: *zoé* e *bíos*. *Zoé* era o termo utilizado quando se queria expressar o simples fato de viver, não restrito aos homens, mas a qualquer ser, sejam os deuses ou os animais. *Bíos* indicava outra forma de se viver a vida, fosse individual ou coletiva. Então, podemos nos perguntar o porquê dessa distinção das formas de se expressar a palavra vida, para entendermos claramente que a vida natural não fora objeto de temática, discussões ou problematizações para a sociedade berço dos termos políticos.

Observamos, assim, o destaque reiterado que Agamben promove sob a cisão entre os sujeitos aptos a fazerem política e o restante dos indivíduos. Devemos ressaltar que tal distinção perpassa a noção de liberdade, onde os gregos, homens e livres, eram legitimados a cidadãos da *pólis*, logo a *bíos*. E os outros: escravos, mulheres e todos as demais pessoas não contidas na *pólis*, situavam-se no que era circunscrito à *zoé*.

É importante não confundir a vida nua com a vida natural. Por meio de sua divisão e sua captura no dispositivo da exceção, a vida assume a forma da vida nua, ou seja, de uma vida que foi cindida e separada de sua forma. [...] E é essa vida nua (ou vida “sagrada”, se *sacer* designa acima de tudo uma vida que se pode matar sem cometer homicídio), que, na máquina jurídico-político do Ocidente, funciona como limiar da articulação entre *zoé* e *bíos*, vida natural e vida politicamente qualificada. (AGAMBEN, 2017, 295).

Assim, Agamben alerta para a diferença categorial entre a vida natural, vida política e a vida nua. A nudez criada pela maquinária biopolítica é escopo das técnicas políticas desde a antiguidade, conforme o autor, pois é a mesma vida que fora excluída do mundo clássico, e conseqüentemente a construção do externo, do outro. A vida nua designa uma exposição sem quaisquer proteções ao poder soberano. Agamben refere-se a vida do *homo sacer* que está na zona de anomia e amplia o registro histórico sobre “[...] a máquina ontológico-biopolítica do Ocidente, fundamenta-se em uma divisão da vida que, por meio de uma série de cesuras e de limiares (*zoé/bíos*, vida insuficiente/vida autárquica, família/cidade), adquire um caráter político de que inicialmente estava desprovida.” (AGAMBEN, 2017, p. 229)

Em linhas introdutórias do projeto, Agamben alerta que as análises sobre o modelo biopolítico e o jurídico-institucional não mais podem ser realizadas separadamente e que “a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano”. (AGAMBEN, 2014, p. 14). Peter Pál Pelbart esclarecendo a tese agambeniana, aponta que: “A vida nua estaria, ademais, na intersecção entre os dois modelos de poder que ele discriminou ao longo da história, sucessivamente, a saber, o jurídico-institucional e o biopolítico.” (PELBART, 2011, p. 58).

Ademais, conforme destaca, “a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano”. (AGAMBEN, 2014, p. 14). O processo de desvelamento da vida nua como “[...] como primeiro referente e como aquilo que estava em jogo na política foi, por esse motivo, o primeiro ato da investigação.” (AGAMBEN, 2017, p. 296). Destacamos o ponto de ligação da vida nua com o poder soberano, até então oculto, pois o fato de viver é por si, alvo do biopoder, sendo assim, um fundamento original da política. Ao mesmo tempo que a classificação sobre os modos de viver a vida, também é um processo de politização mesmo que excludente.

A estrutura originária da política ocidental consiste em uma *ex-ceptio*, em uma exclusão inclusiva da vida humana na forma da vida nua. Reflita-se sobre a especificidade dessa operação: a vida não é política em si mesma –

por isso, ela deve ser excluída da cidade; contudo, é justamente a *exceptio*, a exclusão-inclusão desse impolítico que fundamenta o espaço da política. (AGAMBEN, 2017, p. 296, grifos do autor).

O que é forma de vida nua? Para Giorgio Agamben é a vida do *homo sacer*, uma vida despolitizada, desprotegida, contida em uma zona de indistinção entre inclusão e exclusão da *pólis*, em que há uma supressão ou suspensão do direito para com essa forma de vida, que, no entanto, é abarcada na categoria de exclusão, pois quando é excluída também é capturada pelas técnicas do poder soberano (AGAMBEN, 2014, p. 16).

Para entendermos melhor o processo de fabricação do conceito de vida nua, Agamben retorna à República Romana onde existiu a figura do *homo sacer*. E é a partir da tentativa de politização dessa vida nua, da inclusão da *zoé* na *pólis* que o autor identifica a implementação do processo biopolítico na vida dos cidadãos “O que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade.” (AGAMBEN, 2014, p. 17).

A vida nua é o primeiro referente que identifica o processo biopolítico agambeniano, no sentido de que é no lugar do impolítico, da exclusão inclusiva, que reside o espaço da política, não sendo, assim, uma vida biológica ou natural, mas uma vida despolitizada e referente de exclusão que constantemente é capturada, produzida e torna-se o fundamento, mesmo que imperceptível, do sistema jurídico e político.

(...) quando as suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele. (AGAMBEN, 2014, p. 16).

Nesse trecho-chave da obra, Agamben articula o processo biopolítico por excelência da política desde a antiguidade, onde o cidadão também possui uma vida nua, e a nudez dessa vida despolitizada se torna o centro do foco político, o motor do corpo biopolítico da humanidade. Agamben aponta a diferença da democracia clássica para a moderna, como ela “procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*” (AGAMBEN, 2014, p. 16). Em outros termos, o objetivo é a politização da vida despolitizada, sem forma, despida, sem qualquer proteção.

Segundo Peter Pál Pelbart, “Agamben sustenta que o poder sempre fundou-se sobre a cisão entre o *fato* da vida e as *formas* de vida, ao isolar algo como a ‘vida nua’, objeto a um só tempo de exclusão e inclusão, submetida ao soberano e ao seu arbítrio.” (PELBART, 2011, p. 57). O processo de proteção e controle sobre a vida dos Estados contemporâneos, reitera a relação entre vida e direito, reforçando a qualificação das vidas e a necessidade de seu gerenciamento. Como exemplo: “A medicalização das esferas da existência, as representações pseudocientíficas do corpo, da doença, da saúde, seriam expressões desse domínio da vida nua, e sobretudo da redução das *formas de vida ao fato da vida.*” (PELBART, 2011, p. 57)

Na antiguidade Agamben analisa a figura paradoxal do *homo sacer*, em seguida, na modernidade, pesquisa sobre o nazismo e sua forma de dominação total sobre os homens. O processo de “politização da vida nua” proporciona um paralelo entre a democracia e o totalitarismo. O destaque crucial é que embora os discursos entre ambos sejam opostos, o processo biopolítico de gestão sobre as vidas é um ponto bastante em comum nos dois quadros políticos.

O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o político e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato politicamente decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. (AGAMBEN, 2014, p.118)

A existência e reivindicação da vida nua na “democracia de massa” e “Estados totalitários” desvelam o processo biopolítico que ratificam a presença do *homo sacer* e que produzem e reiteram a transformação da política em biopolítica. “[...] e no qual a aposta em jogo consista então apenas em determinar qual forma de organizações e revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua.” (AGAMBEN, 2014, p.118)

Este aprimorado processo biopolítico reverbera na política tradicional porque sendo o referente a vida nua, com o tempo está propício ao progresso que pode extrapolar os seus próprios limites que é o *iustituum*. Este limite designa, para Agamben, como se “[...] existisse 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.” (AGAMBEN, 2014, p.119). Interpretação que revela o modo negativo e totalitário do biopoder.

As declarações de direitos humanos, o nascimento, a eugénica nacional-socialista, as normas sobre critérios de morte são elencadas pelo filósofo italiano para representar o enlace entre a ordem política e os princípios éticos, biológicos e científicos. Dispositivos que qualificam e eliminam tipos de vidas, apenas possíveis dentro de um contexto biopolítico ou tanatopolítico que estão contidos. Para Laura Bazzicalupo (2017), “O poder decide sem mediações sobre o valor ou desvalor da vida, como é confirmado pelas práticas eugenéticas, pela eutanásia e pela experimentação sobre vidas qualificadas como ‘desvalor’.” (BAZZICALUPO, 2017, p.101).

Com o diagnóstico do estado de exceção como regra e o campo como espaço próprio do biopoder tornar-se um paradigma das tecnologias de governo, mesmo que oculto, por isto a importância de detectarmos todas as possibilidades e transformações do campo que pode ser encontrado em regimes totalitários e democráticos, podendo se constituir em um espaço factual de suspensão temporária de direitos, sendo um lugar e dispositivo regulador novo da máquina biopolítica e da comunidade. Como exemplo e comprovação da tese da vida nua como sujeito político, Agamben levanta a questão importante sobre “O primeiro registro da vida nua como novo sujeito político já está implícito no documento que é unanimemente colocado à base da democracia moderna: o writ de *Habeas corpus* de 1679.” (AGAMBEN, 2014, p.120). O direito legalizado do *Habeas corpus* para o autor é um marco da liberdade moderna, pois,

[...] nos permite mensurar a diferença entre as liberdades antiga e medieval e aquela que se encontra na base da democracia moderna: não o homem livre, com suas prerrogativas e os seus estatutos, e nem ao menos simplesmente *homo*, mas *corpus* é o novo sujeito da política, e a democracia moderna nasce propriamente como reivindicação e exposição deste “corpo”: *habeas corpus ad subjiciendum*, deverás ter um corpo para mostrar.” (AGAMBEN, 2014, p.120)

O *habeas corpus* é um instrumento jurídico fundado para proteção do direito de liberdade do cidadão que com forma de lei, torna-se um marco da democracia ocidental, porque no centro das incipientes democracias europeias fora colocado o *corpus* da vida nua. Portanto, os prisioneiros afirmam a existência da vida nua no corpo do *homo sacer* capturado, tornando-o centro das reivindicações políticas. A Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 também demonstram a inscrição da vida nua no ordenamento jurídico e político.

A relação de necessidade com a vida nua mesmo para a democracia revela que a figura do revestida de sacralidade não deixa de existir em uma zona de anomia que funda e fortalece a base das técnicas de governo que tem como objetivo a gestão da vida mesmos nas democracias modernas. Se a hipótese da necessidade de um corpo como condição de vigência da lei é verdadeira, o cuidado, a gestão e controle desse corpo no âmbito político e jurídico demonstra que “*Corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais.*” (AGAMBEN, 2014, p.121, grifos do autor).

Desenvolvendo a importância do conceito de “corpo”, Agamben retoma a divisão hobbesiana sobre o corpo natural e o corpo político para esclarecer o complexo processo que fundado na igualdade natural e na necessidade de uma comunidade política encontramos a vida nua, pois “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, 2014, p.122).

Edson Teles averiguando o paradoxo da democracia gerado pela inclusão do sujeito na política e simultaneamente sua exclusão pela violência, destaca o quanto o instrumento do *habeas corpus* o evidencia. O autor analisa a Ditadura Civil Militar Brasileira que iniciou no ano de 1964 e que em seu ápice extinguiu o direito de *habeas corpus* com o Ato Institucional nº 5 que suspendeu diversos direitos civis e políticos dos cidadãos brasileiros:

De fato, investiu o Estado da prerrogativa de manipulação dos corpos e, portanto, da vida dos cidadãos. O corpo passa a ser fundamental para a ação do regime. Se a sala de tortura tem como resto de sua produção um corpo violado e se o assassinato político produz o corpo sem vida, o desaparecimento de opositores fabrica a ausência do corpo. No caso do desaparecido político, sabe-se da existência de um corpo (desaparecido) e de uma localidade (desconhecida). O significativo aumento de desaparecidos políticos a partir do AI-5 estabeleceu esta peça jurídica como a implantação do Estado de exceção permanente. (TELES, 2010, p.305)

Análise que detecta a conexão entre a captura do corpo como ação da exceção soberana, destaca a sacralidade da vida inscrita no ordenamento jurídico, ponto que revela o hiato entre o que funda o direito: o cuidado e proteção à vida do cidadão e a ambiguidade de sua aplicação que mantem a qualificação e exclusão de tipos de vida. Pois,

Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação de Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania. (AGAMBEN, 2014, p. 124)

O conceito e qualificação sobre a vida e a constante necessidade de redefini-la, flagra

[...] o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora. Uma vez que a impolítica vida natural, convertida em fundamento da soberania, ultrapassa os muros do *oikos* e penetra sempre mais profundamente na cidade, ela se transforma ao mesmo tempo em uma linha de movimento que deve ser incessantemente redesenhada. Na *zoé*, que as declarações politizaram, devem ser novamente definidas as articulações e os limiares que permitirão isolar uma vida sacra. E quando, como tem já acontecido hoje, a vida natural for integralmente incluída na *pólis*, estes miliares irão se deslocar, como veremos, além das sombrias fronteiras que separam a vida da morte, para aí identificarem um novo morto vivente, um novo homem sacro. (AGAMBEN, 2014, p. 127-128).

Então, a classificação de vidas e as políticas de morte e extermínio são fundadas no processo que permite criar e isolar a vida nua que, conforme podemos averiguar, aprimorasse e expande seus limites de implementação, sendo hoje, um paradigma biopolítico dos estados de soberania nacional adequado a todo cidadão e a toda vida humana que pode ser transvertida de nudez, portanto, “A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente.” (AGAMBEN, 2014, p. 135)

A qualificação da vida, portanto, é uma estratégia biopolítica e “é, sobretudo, um conceito político, no qual está em questão a extrema metamorfose da vida matável e insacrificável do *homo sacer*, sobre a qual se baseio o poder soberano.” (AGAMBEN, 2014, p. 137). Tal qualificação, é possível somente porque a vida nua encontra-se na “[...] intersecção soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinala o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica.” (AGAMBEN, 2014, p. 135)

Agamben conecta assim as duas pontas de sua pesquisa, o mais arcaico ao mais recente: se o soberano sempre teve a prerrogativa de decidir, num estado de exceção, qual vida podia ser eliminada sem que isso fosse qualificado como homicídio, na época do biopolítico esse poder tende a se emancipar do estado de exceção para transformar-se num poder de decidir a partir de que momento a vida deixa de ser politicamente pertinente. (PELBART, 2011, p.61)

Deste modo, para Agamben, na modernidade, “o soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal.” (AGAMBEN, 2014, p. 135) Sobre vida e não as declarações dos direitos, o lugar de decisão do poder soberano, logo, este é quem decide sobre sua pertinência política, possuindo “A função própria da máquina é, assim, uma operação sobre o ser vivo que, ‘politizando’ sua vida, a torna ‘suficiente’, ou seja, capaz de fazer parte da pólis.” (AGAMBEN, 2017, p. 229).

4 REFLEXÕES SOBRE POSSIBILIDADE DE UMA TEORIA DO PODER DESTITUINTE

Nos propomos neste capítulo em analisar as condições de possibilidade da formação de uma teoria destituente do poder, a partir do sintagma *forma-de-vida* e o conceito de inoperosidade como possibilidades elencadas por Giorgio Agamben (2017b) como forma de emancipação do biopoder atual, bem como a possibilidade de sua implementação no contexto político ocidental, por meio do percurso argumentativo do poder destituente, destacando em um segundo momento os pontos positivos e limitantes da teoria proposta, onde abordaremos as críticas sobre os diagnósticos apocalípticos da exceção permanente e ausência de mecanismos emancipatórios da estrutura da exceção agambeniana.

4.1 *Forma-de-vida* e inoperosidade

Podemos compreender até aqui o processo de construção da nudez desenvolvida através da biopolítica e o mecanismo da exceção, bem como o processo de formação de subjetividade coletiva e a tradução da leitura negativa das consequências do biopoder na sociedade de massas contemporânea, conforme a chave de leitura de Agamben. Seguindo sua investigação, nos propomos agora a uma reflexão sobre como o autor aborda uma possibilidade de saída do paradigma oculto e clandestino da política, bem como, resolução da relação negativa entre vida e lei: a *forma-de-vida*. Este conceito propõe um projeto de modo de vida onde não há condição de possibilidade para a separação entre *bíos* e *zoé*, havendo uma superação do paradigma entre natural e qualificada, sendo o produto pessoal da relação entre ser e viver que pode comportar a chave e potência da emancipação do mecanismo da biopolítica.

Mediante a pesquisa sobre a qualificação da vida em *bíos* e *zoé*, Agamben pensa sobre como no passar do tempo, a diferença do termo em grego vai se diluindo nas línguas modernas, onde na forma de expressão há apenas um único termo que “[...] designa o pressuposto comum no que sempre é possível isolar em cada uma das inumeráveis formas de vida.” (AGAMBEN, 2017b, p.233). Logo, o mecanismo de sacralização é constantemente reproduzido para poder estar contido na complexidade de existências humanas atuais, em razão do qual está sempre capturando estas formas de

viver a vida e se adequando para manter os processos de subjetivação e a gestão sobre as vidas.

Logo, “a função própria da máquina é, assim, antes de tudo, uma operação sobre o ser vivo que, ‘politizando’, sua vida, a torna ‘suficiente’, ou seja, capaz de fazer parte da *polis*.” (AGAMBEN, 2017b, p.229). No intuito de tentar criar ferramentas analíticas que quebrem este ciclo contínuo, Agamben propõe a *forma-de-vida* como horizonte positivo capaz de proporcionar esta possibilidade de emancipação da máquina biopolítica.

Nos estudos finais do projeto *Homo sacer* Agamben se detém a encontrar alternativas sobre o controle social da vida através do resgate do debate ético. Leciona inclusive que

No pensamento ocidental, o problema da forma-de-vida surgiu como problema ético (o *ethos*, o modo de vida de um indivíduo ou de um grupo) ou estético (estilo com que o autor deixa marcada sua obra). Só se o restituirmos à sua dimensão ontológica, o problema do estilo e do modo de vida poderá encontrar sua devida formulação; e isso só poderá acontecer na forma de algo como uma “ontologia do estilo” ou de uma doutrina capaz de responder à pergunta: “o que significa que os múltiplos modos modificam ou expressam a única substância?” (AGAMBEN, 2017b, p. 260).

Para compreender a intenção do autor sobre a formulação e constituição do sintagma devemos resgatar o problema ético da antiguidade e a preocupação com a constituição de um modo de vida qualificado que proporciona autonomia ao sujeito e que objetiva a felicidade individual e da comunidade que constitui. Comentando essa questão, Castor Ruiz, refere-se a "uma abordagem ética da vida, uma perspectiva que identifica a forma de vida como um modo ético de criar uma nova política. Esta perspectiva ética seria o paradigma político da comunidade que vem e da política que vem". (RUIZ, 2014, s.p.)

Em **Altíssima Pobreza** (2014) Agamben objetiva investigar a condição de possibilidade de construção de uma vida que possua sua forma e conteúdo inseparáveis, o que seria uma alternativa a síntese oriunda da relação entre regra e vida, no contexto dos dispositivos biopolíticos e da atual economia política. O modo de vida analisado foi o monasticismo praticado por monges franciscanos que possuíam “[...] a vontade de construir a própria vida como uma liturgia integral e incessante.” (AGAMBEN, 2014, p.10). Deste modo, a vida dos monges é um exemplo de vida construída a partir de seu próprio modo, sem a categoria da propriedade, mas como explica o autor, refere-se ao

uso comum, possuindo um modo de viver livre dos dispositivos econômicos, políticos e jurídicos da sociedade ocidental.

Através da pesquisa na teologia cristã, principalmente na liturgia, Agamben se depara com as regras monásticas que possuem uma natureza jurídica, mas na forma de direito canônico que segue um modo de obediência a lei, através do voto, diferente da relação jurídica tradicional, sendo na interpretação do autor invertida onde: “o minorita não só não obedece à regra, mas “vive” a obediência e, com uma inversão ainda mais extrema, é a vida que deve ser aplicada à norma, e não a norma à vida.” (AGAMBEN, 2014, p. 70).

Matías Leandro Saidel (2014) analisa a forma-de-vida, a potência e o uso na relação dos monges franciscanos descrevendo que

No entanto, Agamben destaca que, uma vez que os franciscanos definiram uso em termos jurídicos e negativos —em oposição à propriedade— eles não desenvolveram uma teoria de uso. Essa seria a tarefa da filosofia vindoura: pensar o uso como forma de vida para além do Direito e do paradigma de operatividade que sempre foi dominante no Ocidente. (SAIDEL, 2014, p. 182)

Estabelece-se, assim uma relação original entre vida, regra e uso, porque não havia a imposição da regra, mas a sua prática em repetição se tornava um hábito de convivência entre os monges, sendo replicada ao ponto de se tornar espontânea. Para Agamben, “Uso e forma de vida são os dois dispositivos pelos quais os franciscanos procuraram de maneira certamente insuficiente, quebrar esse quadro e confronta-se com aquele paradigma.” (AGAMBEN, 2014, p. 147). Contudo, o autor detecta a insuficiência da vida monástica franciscana como exemplo concreto da *forma-de-vida*, pois, com o passar do tempo, esta relação também foi capturada pelo direito canônico que, em linhas gerais, replica a relação de submissão da vida à lei de forma semelhante ao ordenamento jurídico ocidental.

Deste modo, o sintagma *forma-de-vida* designa a impossibilidade deste jogo de qualificação, sacralização e constante captura, sendo uma potência de possibilidades de viver a vida e uma potencial ruptura da cesura típica do processo de subjetivação da sociedade de massas. Então, “[...] o termo *forma-de-vida*, entendemos uma vida que nunca pode ser separada de sua forma, uma vida em que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua.” (AGAMBEN, 2017b, p.233).

No primeiro capítulo do livro **Meios sem fim**: notas sobre a política (2017a), compêndio de ensaios escritos por Agamben entre os anos de 1990 e 1995, portanto, textos contemporâneos ao início do projeto *Homo sacer* e até reutilizados no **Uso dos Corpos** (2017b), livro em que o autor afirma ser o último da genealogia, Agamben propõe que:

Comportamentos e formas do viver humano nunca são prescritos por uma vocação biológica específica nem atribuídos por uma necessidade qualquer, mas, por mais ordinários, repetidos e socialmente obrigatórios, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, enquanto é um ser de potência, que pode fazer e não fazer, conseguir ou falhar, perder-se ou encontra-se -, o homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade, cuja vida é irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Porém isso constitui imediatamente a *forma-de-vida* como vida política. (AGAMBEN, 2017a, p.13-14, grifos do autor)

A política como conhecemos, moldada pelo biopoder, articula-se de forma a qualificar e cindir as vidas, em razão disso, ter uma vida sem cisão com sua forma, incapaz de comportar uma vida nua é uma experiência de pensamento proposta pelo autor e um resgate das escolas filosóficas gregas e um paralelo a proposta e pesquisa de Foucault sobre o cuidado de si. Analisando a genealogia de Agamben, Castor Ruiz ressalta: “Há que se destacar um certo paralelismo e um diálogo silencioso entre a genealogia da forma de vida que Agamben vem realizando e a genealogia do cuidado de si realizada por Michel Foucault em suas últimas obras e cursos ministrados no Collège de France. (RUIZ, 2014, s.p.).

Mediante este paralelismo da proposta de Agamben com as teses foucaultianas, apontado por Castor Ruiz, há a necessidade do resgate do cuidado de si, na busca de rastrear elementos teóricos que nutrem as ideias do autor sobre a possibilidade de uma teoria destituente do poder, iremos realizar uma digressão sobre as técnicas de si resgatadas por Foucault, como meios conceituais e práticos que objetivam uma forma de vida emancipada inicialmente no contexto da Grécia Antiga e que serviram de *insights* para o Agamben.

Com a referida classificação grega sobre a qualificação da vida nas sociedades antigas, as escolas filosóficas possuem o objetivo de formação ético-política dos seus frequentadores, onde a constituição de uma forma de vida humana para além das questões biológicas e de sobrevivência eram objeto de pesquisas e da própria formação, propostas que revelam o caráter ético da criação de uma escola filosófica: o *ethos* como forma de vida de seus integrantes que pertenciam a *pólis*. Com o advento do

cristianismo, este papel de constituição de uma forma de vida fora predominantemente delegado a teologia cristã.

A partir deste panorama, Foucault (2006) nos propõe o resgate das técnicas de si, como potência de um novo contexto em que o sujeito recupere o autodomínio e seja capaz de criar formas e mecanismos de resistência, como alternativa ao domínio do biopoder, relacionando o cuidado de si, com o governo de si, nos provocando a refletir sobre uma perspectiva ético e política da constituição dos sujeitos. Através do recorte histórico entre o século I e II d.C., analisando a *áskesis* greco-romana, por meio da análise dos estoicos, sínicos e epicuristas, o filósofo francês investiga o treinamento dos antigos para o autodomínio. Demonstra como as técnicas de si eram praticadas neste período, bem como a mudança da prática ao longo dos anos e como houve uma verdadeira renúncia do sujeito moderno cristão das prática da *áskesis*.

Na **Aula de 24 de fevereiro de 1982 – segunda hora** (2006), contida no livro **A hermenêutica do sujeito** (2006), Foucault nos provoca sobre as questões pertinentes a conversão a si, resgatando objetivos e meios próprios da *áskesis*, destaca o objetivo de entender a importância do falar franco, a *aparezia*, pois a veracidade é importante para si mesmo, abordando a relação do conhecimento de si e do mundo, elaborando a distinção entre os processos de conhecimento objetivo e da caracterização do que podemos conhecer como tecnologias de si, para a constituição do sujeito.

Foucault (2006) destaca o conceito de *áskesis* como um ponto em comum das escolas filosóficas antigas, no sentido que havia um consenso de sua caracterização e objetivo: a prática da verdade. Poderia haver distorções entre as escolas filosóficas nas diretrizes para alcançar a prática, no entanto, o objetivo em comum era estabelecer meios do sujeito alcançar e exercer a verdade. Por isto, a relação com o conhecimento que não deve ser centrar no sujeito como objetável, mas sim, a aplicação de instrumentos que proporcionem o conhecimento aos sujeitos por meios de práticas paulatinas.

Digamos esquematicamente: onde entendemos, nós modernos, a questão "objetivação possível ou impossível do sujeito em um campo de conhecimentos", os antigos do período grego, helenístico e romano entendiam "constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito". E onde nós modernos entendemos "sujeição do sujeito à ordem da lei", os gregos e os romanos entendiam "constituição do sujeito como fim último para' si mesmo, através e pelo exercício da verdade". Há aí, creio, uma heterogeneidade fundamental que deve nos prevenir contra qualquer projeção retrospectiva. (FOUCAULT, 2006, p. 385)

Neste ponto, devemos entender que o objetivo “da prática e do exercício da verdade” é a autonomia do sujeito, para que ele seja capaz de governar e gerir sua própria vida. O que é diametralmente oposto aos paradigmas modernos, onde os sujeitos não possuem mais uma responsabilidade nata sobre si, sendo transferida a teologia cristã. Processo este que tem como ápice desse declínio o “momento cartesiano” com a constituição do sujeito cartesiano e meditativo, e em seguida, a lógica de consumo do capitalismo que intensificou o processo de dessubjetivação com os dispositivos da biopolítica. Promovendo assim, uma espécie de exclusão da subjetividade autônoma na contemporaneidade.

Castor Ruiz (2015) sobre a preocupação dos gregos em construir escolas filosóficas que se destacavam por propor formas de vidas diferenciadas das naturais, elaborando uma série de conhecimentos que capacitava seus respectivos adeptos a interpretar e entender o mundo, ao mesmo tempo, em que “tinha por finalidade auxiliar na constituição da forma de vida dos sujeitos, que significava criar um *ethos* ou modo de vida.” (RUIZ, 2015, s.p.). O que proporcionava uma íntima relação entre a modo de viver a vida e a forma de se fazer política. No entanto, destaca também que com o passar dos séculos esta preocupação sob a autonomia fora mitigada, se diluindo e paulatinamente se transferindo para a teologia cristã, o que reverberou na constituição da forma de vida dos sujeitos não mais preocupados essencialmente com autonomia, mas sim em cumprir regras contidas na sociedade e no ordenamento jurídico.

Logo, há uma distinção do sentido da *áskesis* com a tradição clássica e os modernos. Na antiguidade, a relação com a verdade era um meio ou instrumento para a prática da verdade que equipa e qualifica o sujeito, auxiliando na constituição de uma relação completa de si. Enquanto para os modernos, está intimamente ligada a ideia de renúncia devido à espiritualidade cristã que objetivava o caminho da santidade e não a autonomia dos indivíduos, embora também houvesse uma demanda de renúncia na antiguidade devido aos exercícios a serem praticados, o foco era a autonomia do sujeito. Utilizando-se de exemplos, Foucault esclarece sobre a renúncia distinguindo o atleta cristão do antigo:

O atleta cristão estará na via indefinida do progresso em direção à santidade, em que deve superar-se a si mesmo, a ponto de renunciar a si. E principalmente também, o atleta cristão é aquele que terá um inimigo, um adversário, que se manterá alerta. Com relação a quem e a quê? Ora, com relação a ele próprio! Com relação a ele próprio na medida em que (pecado, natureza decaída, sedução pelo demônio, etc.) é nele próprio que encontrará

os mais venenosos e perigosos dos poderes que terá de enfrentar. O atleta estoico, o atleta da espiritualidade antiga, com efeito, também ele tem que lutar. Tem que estar pronto para uma luta, luta na qual tem por adversário tudo o que, advindo do mundo exterior, pode se apresentar: o acontecimento. O atleta antigo é um atleta do acontecimento. Já o cristão é um atleta de si mesmo. Este, o é primeiro ponto. (FOUCAULT, 2006, p. 389)

Então, conforme a parábola o atleta antigo, frequentador das escolas filosóficas se preparavam para fatores externos, no campo da contingência dos acontecimentos da vida estava preparado ou se preparando. Enquanto o atleta cristão se desafia através do controle dos fatores internos, sendo seu próprio algoz. Dessa forma, há uma diferença na forma de reação e responsabilidade com relação aos acontecimentos, embora houvesse diversas diretrizes para pôr em prática os exercícios ascéticos a depender da escola filosófica, a preparação, o treinamento, o *paraskeué* era essencial, embora o método fosse diferenciado para o atleta antigo. Então, *paraskeué*, conforme a explicação foucaultiana, designa um equipamento do discurso, este racional, verdadeiro e aceito socialmente. E tal equipamento deve ser utilizável, com a função de auxiliar e até mesmo de prestar socorro ao sujeito que a prática. Ao final da aula ressalta:

Para concluir e recapitular, parece-me que para os gregos como também para os romanos, a *áskesis*, em razão de seu objetivo final que é a constituição de uma relação de si para consigo plena e independente, tem essencialmente por função, por objetivo primeiro e imediato, a constituição de uma *paraskeué* (uma preparação, um equipamento). E o que é esta *paraskeué*? É, creio, a forma que os discursos verdadeiros devem tomar para poderem constituir a matriz dos comportamentos razoáveis. A *paraskeué* é a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros - ancorados no sujeito - em princípios de comportamento moralmente aceitáveis. A *paraskeué* é o elemento de transformação do *lógos* em *éthos*. Pode-se então definir a *áskesis*: ela será o conjunto, a sucessão regrada, calculada dos procedimentos que são aptos para que o indivíduo possa formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a *paraskeué*. A *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro - dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer-verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo - constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *áskesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito. (FOUCAULT, 2006, p. 394-395)

Dito de outro modo, a *áskesis* demanda um modo de vida que constitui como auxiliares a verdade e a prática reiterada dos equipamentos que fomentam a mudanças edificantes na constituição do sujeito baseadas na verdade. Processo que reverbera no modo de vida e conseqüentemente no *éthos* filosófico do ser do sujeito, pois a prática da *áskesis* o constitui, logo a subjetividade embasada em uma vida verdadeira que reverbera em uma autenticidade e domínio de si.

Na contextualização do problema Foucault no texto **Técnicas de si** (1982) conceitua governamentalidade como “esse contato entre as tecnologias de dominação sobre os outros e as tecnologias de si[...]”. Utilizando como fio condutor da pesquisa entre a obrigação de falar a verdade e as renúncias, bem como as proibições que pairavam sobre a sexualidade, evidenciavam a relação entre a verdade e a prática da *áskesis* que perpassam os seres humanos. Dando maior atenção as tecnologias de dominação e de si, Foucault buscar evidenciar os gerenciamentos sob a vida dos sujeitos modernos.

Os dispositivos biopolíticos contemporâneos investem maciçamente em produção de “subjetividades flexibilizadas”. Este tipo de subjetividade adapta-se com facilidade e rapidez às demandas do sistema. Por não cultivar a *enkrateia* (domínio de si), as subjetividades flexibilizadas são facilmente influenciáveis e, como consequência, são governamentalizadas com alta maleabilidade. Este modelo de subjetivação é induzido em grande escala na nossa contemporaneidade por uma ampla gama de dispositivos que estimulam determinadas condutas e formatam comportamentos. Neste marco biopolítico, os indivíduos que se constituem com subjetividades flexibilizadas são alvos altamente vulneráveis aos apelos de propagandas, dos métodos de controle e das técnicas de normatização de condutas. (RUIZ, 2015, s.p.)

O fenômeno das “subjetividades flexibilizadas” produto da governamentalização dos dispositivos da biopolítica capitalista cria o processo de subjetivação dos sujeitos, que nada mais é do que a criação e administração da vontade dos sujeitos porque são apartados das técnicas do domínio de si e objeto das técnicas de governo para serem maleáveis e com flexibilização. Prática fundamental para o mercado de consumo atual. Tais dispositivos para os sujeitos desta sociedade são revestidos de anonimato, por isto seu êxito. Estando na modernidade intrinsecamente construídos com técnicas de poder, sem perceberem, devido à vulnerabilidade do eu. Daí a passagem do poder para o biopoder, descrita por Foucault, onde a governo do Estado passa a ter a vida como bem jurídico tutelado e central de gestão, possíveis através de técnicas de controle e disciplina, legitimados pelo ordenamento jurídico.

Tal panorama traduzido por Foucault expõe a condição humana existente nas sociedades de massa, onde a busca por autonomia, emancipação encontra-se enfraquecida e, para quem se coloca como resistência até mais árdua, pois além de se preocupar com a prática do cuidado de si, ainda deve estar atento a maquinaria biopolítica. Logo, as *áskesis* é esvaziada e a vontade de saber é potencializada nas técnicas de subjetivação dos indivíduos docilizados, onde os especialistas, as figuras de

autoridade sobre o tema, contém as definições de como se deve proceder a partir da verdade especializada.

Nesta apresentação do debate sobre a *áskesis* dos gregos aos contemporâneos, podemos entender o percurso da transformação de sua importância para a constituição dos sujeitos atuais. Antes o que era conquista com exercícios e práticas cotidianas, não mas é essencial. Os sujeitos não devem, mas ter como objetivo a prática da verdade para a conquista de sua autonomia, mas sim serem organizados e disciplinados, obedecendo a ordens externas, havendo transferências das técnicas do saber aos especialistas, logo desvinculado a responsabilidade do sujeito para consigo e o domínio de si.

Como consequência da perda de espaço da *áskesis* para o saber científico especializados, houve uma aceleração das técnicas de sujeição, a saber, a obrigação de confissão, como exemplo. Na **História da Sexualidade I** (2014), Foucault aborda a relevância do processo de confissão como um ato onde as técnicas de poder perpassavam a vida do sujeito, em que ele mesmo expressa o julgamento sob os seus comportamentos a um especialista qualificado a lhe orientar a respeito do modo de vida que querem seguir.

Logo, o resgate das *áskesis* greco-romana como possibilidade de uma forma de vida distinta do panorama biopolítico é uma possibilidade foucaultiana sobre o resgate da autonomia do sujeito contemporâneo. Revisitando um contexto que provoca a refletir sobre a intimação relação de constituição dos sujeitos dóceis com efetividade dos dispositivos de controle da modernidade. Assim, praticar a *áskesis* é um modo de construir um modo de resistência contra a maquinaria biopolítica.

Assim, a criação de um novo modo de viver a vida requer dedicação e atenção, quanto aos equipamentos e diretrizes que devem seguir, pois devido à capilaridade das relações de poder, ocorre muito facilmente a captura biopolítico desse processo de resistência, o que reverbera na estrutura de novas resistências. Daí a Filosofia é essencial à jornada das *áskesis*, pois ratifica a emancipação para o cuidado de si, uma prática ética e um modo de vida.

O que conseqüentemente despotencializa a governamentalidade, pois um sujeito autêntico não se comporta mediante padrões massificados, é consciente e contra a sujeição das técnicas do biopoder. Então, a prática de viva com a maior potência de autonomia deve ser o foco do novo modo de vida resistente e livre. Pois, ao contrário, não seria capaz de emerge e interromper o processo de corrosão de sua autonomia, tampouco deixar de sujeitar-se aos dispositivos de controle e disciplina do dominante

maquinaria biopolítica. Portanto, a pesquisa de Foucault sobre a ética e o cuidado de si estão relacionadas com as questões biopolíticas, principalmente no ponto de sujeição que produz a massificação como forma de viver a vida em sociedade.

O combate ao indivíduo massificado, sem autonomia, com o comportamento de rebanho, é paralelo a proposta de *forma-de-vida* que se demonstra urgente na constituição de modos de vida alternativos ao sistema biopolítico e uma saída para a emancipação, visto “O que está em questão é a possibilidade de criar a própria vida de modo crítico e com poder de si (*enkrateia*), resistindo à tendência hegemônica de corrosão da capacidade de autonomia efetiva.” (RUIZ, 2015, s.p.)

Conforme analisamos anteriormente, a genealógica da vida monástica investigada por Agamben objetiva o mapeamento de um modo de vida autêntico, demonstrando como a nova relação ou o desuso dos monges com o direito de propriedade, sendo este um elemento fundante implementação do atual sistema capitalista e do desenvolvimento da forma de vida humana. Ao passo em que a preocupação de uma vida ético-política fora ceivada do espaço público e privado, dando lugar e atenção à lógica da propriedade. Por isto, o autor destaca a importância do uso em comum, sem a ideia de propriedade como primeiro desmonte para a possibilidade de uma *forma-de-vida*, inclusive sendo um método mais sustentável e ecologicamente viável, inverso aos princípios da sociedade de hedonista de consumo ilimitado criados pela produção capitalista.

A reivindicação ao uso das coisas sem o direito à propriedade demonstra uma questão sobre o próprio direito que é baseado em obrigações e contratos de propriedade sobre bens, logo, questionar este método de propriedade, revela uma nova relação com os bens para além da ordem jurídica estabelecida, sendo um novo paradigma no modo de viver a vida que extrapola o sistema de capturas da lei e paradigma da ideia de inoperosidade quanto à desativação do uso comum

Então o processo de constituição de uma vida inseparável de sua forma é uma potência de possibilidade livre da captura dos dispositivos biopolíticos. *Forma-de-vida* é uma potência de pensamento que busca romper o ciclo biopolítico da cisão entre *bíos* e *zoé*, em prol da liberdade de agir, da potência, das possibilidades de viver, estando além do ordenamento jurídico, pois sua forma não deve ser oriunda do outro ou de parâmetros externos.

À forma-de-vida é inerente uma dupla tendência. Por um lado, ela é uma vida inseparável de sua forma, unidade em si incindível; por outro, ela é separável de toda as coisas e de todos os contextos. [...] É necessário, pois, pensar a forma-de-vida como um viver o próprio modo de ser, como inseparável de seu contexto, precisamente porque não está em relação, mas em contato, com ele. (AGAMBEN, 2017b, p. 259).

Como exercício de pensamento, Agamben destaca que “A forma-de-vida é, nesse sentindo, algo que que ainda não existe em sua plenitude [...]” (AGAMBEN, 2017b, p.254). A busca por sua constituição e concretização também é um exercício ontológico, pois trata-se de tentativa metafísica de desenvolvimento de um novo sujeito, ao mesmo tempo em que discorrer sobre a constituição do eu através da prática do como, “[...] a ontologia modal, a ontologia do como coincide com uma ética.” (AGAMBEN, 2017b, p. 259).

Ainda sobre o conceito de forma-de-vida Agamben (2017b) evoca dois exemplos de Foucault presentes no curso **Hermenêutica do sujeito** (2006) sobre estilos de vida: o militante político e o artista moderno. Os exemplos de estilos de vida são para descrever a relação entre vida, obra e inoperosidade. Descrevendo sobre a forma de vida do artista e sua diferença entre o antigo e o moderno, Agamben descreve a circularidade paradoxal da condição do artista onde seu estilo de vida torna-se sua própria obra na contemporaneidade, ao mesmo tempo em que este projeto aparentemente não tenha capacidade de se concretiza. “O que denominas forma-de-vida não definido pela relação com uma práxis (*energia*) nem com uma obra (*ergon*), mas por uma potência (*dynamis*) e por uma inoperosidade.” (AGAMBEN, 2017b, p. 276).

Inovando no sistema de relação com as tecnologias biopolíticas, seu objetivo é tornar inoperosa toda e qualquer forma de vida preconcebida, pré-estabelecida como moldes e limites adequados aos parâmetros biopolíticos e jurídicos. Sobre o conceito de inoperosidade proposto no **Uso dos Corpos** (2017b), no epílogo do livro ele afirma que:

A proximidade entre potência destituente e o que, no decurso da investigação, denominamos com o termo “inoperosidade” aqui se mostra com clareza. Em ambas, está em questão a capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação humana - sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente. (AGAMBEN, 2017b, p.13-14).

Esclarecemos que inoperosa está para o sentido de irrelevante, sem efeitos, ou seja, “trata-se, pois, de tornar inoperosos tanto o *bíos* quanto a *zoé*, para que a *forma-de-vida* possa aparecer como o *tertium* que se tornará pensável unicamente a partir dessa

inoperosidade, a partir desse coincidir – ou seja, cair juntos – de bíos e zoé.” (AGAMBEN, 2017b, p.305). Tornar inoperante não significa destruir, mas objetiva uma alteração do uso, tal como o exemplo citado pelo autor dos monges franciscanos na mudança de propriedade para uso em comum dos bens. E esta inoperosidade do sistema imposto é o primeiro horizonte de possibilidade para a formação de um modo de vida autônomo.

O conceito de inoperosidade é inaugurado pelo autor no livro **A comunidade que vem** (2017c), descrito como o “paradigma da política que vem” (AGAMBEN, 2017c, p.103) apontando que a importância do “como” é mais tornou-se mais relevante e substitui a pergunta filosófica clássica: “o que?” na contemporaneidade. Nesta perspectiva, a prática deve ser mais importante que o conceito, pois sua nova aplicação é a potência. Por esse motivo, a “Inoperosidade não significa inércia, mas *katargesis* - isto é, uma operação no qual o *como* substitui integralmente o *que*, na qual a vida sem forma e as formas sem vida coincidem em uma *forma de vida*.” (AGAMBEN, 2017c, p. 103).

Daniel Arruda Nascimento (2010) analisando o conceito e sua aplicação esclarece que “[...] o que nela é desativado não é a potência em si, que permanece, mas a finalidade e a modalidade do exercício da potência. O que nela é desorientado é o uso mais óbvio. E um novo uso é possível.” (NASCIMENTO, 2010, p.92). Deste modo, podemos captar que o conceito propõe uma nova forma de usar, uma nova forma de se relacionar com o que conhecemos, desde as regras aos bens, como na abertura de novos caminhos, saídas, como o que precisamos para a política, por exemplo.

Por isto, a hipótese de Agamben “Por uma teoria da potência destituente” objetiva pensar uma nova relação de poderes, buscando um novo modo como potência destituente que rompa e extrapole a relação com o bando soberano, mas esbarra na dificuldade sobre a nova prática destituente. “Por isso, o capítulo podia ser concluído enunciado o projeto de uma ontologia e de uma política livres de toda figura da relação, inclusive da forma-limite da relação que é o bando soberano:[...]” (AGAMBEN, 2017b, p. 300). Então, o projeto não é a manutenção do ciclo criativo entre poder constituído e poder destituente, mas sim sua neutralização para abrir espaço e meios para a potência, um novo uso que extrapole todos os limites da relação de poderes conhecidos e inove na constituição do ser.

Para Agamben “Chamamos de destituente uma potência capaz de abandonar toda vez as relações ontológicos-políticas para que apareça entre seus elementos um contato.

[...] ele é definido unicamente por uma ausência de representação, só por uma cesura.” (AGAMBEN, 2017b, p. 304). O objetivo é desativar as relações de poderes que opera os desdobramentos biopolíticos, tais como os dispositivos que constituem o corpo social, tornando inoperantes os aprisionamentos jurídicos, sociais e culturais, liberando as potencialidades oprimidas e manipuladas, pois a desativação e a formação de novas existências autônomas impossibilitarão a produção da cisão do *bíos* e *zoe*, o que teria como consequência o desaparecimento do fundamento articulador: a vida nua. “No momento em que o dispositivo é, assim, desativado, a potência se torna uma forma-de-vida, e uma forma-de-vida é constitutivamente destituente.” (AGAMBEN, 2017b, p.309)

Logo, ambos, a inoperosidade e a forma-de-vida são potências que desestruturariam as bases do fundamento do poder biopolítico atual. Um exercício de pensamento que se faz necessária para romper a conjuntura de produção de corpos dóceis e a manutenção da maquinaria biopolítica no entendimento do autor. “A constituição de uma forma-de-vida coincide, portanto, integralmente com a destituição das condições sociais e biológicas em que ela se acha lançada.” (AGAMBEN, 2017b, p.309) Produzindo, assim, uma vida inseparável de sua forma originária e repleta de potências possíveis, oposta ao contexto de controle e disciplina do biopoder que objetiva o principal, o viver a vida sem sua plena potência de criação. Conforme análise de Jessica Whyte (2013), “A tarefa política então, na visão de Agamben, não é rearticular a separação da vida nua de formas particulares de vida, ou de *zoé* do *bios*, mas libertar esta unidade de vida e política de toda relação com o poder soberano.” (WHYTE, 2013, p.43). Agamben confirma tal hipótese ao afirmar que

Neste sentido, contemplação e inoperosidade são os operadores metafísicos da antropogênese, que, ao libertarem o ser vivo humano de todo destino biológico ou social e de toda tarefa predeterminada o tornam disponível para a ausência particular de obra, que estamos habituados a chamar de “política” e “arte”. (AGAMBEN, 2017b, p.309-310)

Então, a teoria da potência destituente objetiva a busca de novos possíveis, a disponibilidade de novos usos e hábitos, principalmente quanto ao próprio modo do humano de viver a vida e exercer a política, para além dos limites predeterminados. O exercício de pensamento é sobretudo uma resistência e tentativa de saída do ciclo biopolítico imposto. Então, a *forma-de-vida* seria esta possibilidade de resistência do biopoder soberano encontrada pelo autor.

4.2 Análises sobre as lacunas do projeto *Homo Sacer*

Como todo e qualquer projeto filosófico ambicioso, o diagnóstico agambeniano da política moderna sofre uma série de críticas e limitações de caráter prático, devido ao fato inicial de analisar a política apenas como uma biopolítica negativa, não destacando os avanços sociais e humanitários, tampouco considerando os movimentos de resistência emancipatórios constituídos nas sociedades contemporâneas. É que o autor abandona o seu projeto *Homo Sacer* fundamento em princípios político-normativos para propor uma possibilidade de saída metafísica para a resolução do processo biopolítico atual como o sintagma *forma-de-vida*.

Sendo a análise agambeniana uma leitura negativa do processo biopolítico, não admite a coexistência da biopolítica e o surgimento de uma nova política, sendo necessário um projeto emancipatório dos sujeitos que constituem a sociedade, com o intuito de extirpar o biopoder, para somente assim, ser possível um novo modelo de política. Porém, não apresenta elementos que possibilitem a concretização deste novo modelo, apenas hipóteses teóricas como a inoperosidade do uso da propriedade e um novo modelo de viver a vida que não tem exemplos concretos habilitados como modelo, sendo algo completamente experimental.

Como ao longo do projeto não considerou os processos de resistências criados pela sociedade civil no decorrer do desenvolvimento do processo capitalista, tampouco as conquistas práticas decorrentes do processo de resistência, também não apresentou saídas concretas de aplicação, apenas abriu possibilidades, potências de agir, principalmente no tocante a uma “potência destituente” que romperia o ciclo de criação do poder vigente entre constituinte e constituído, violência e direito, extrapolando assim, os elementos da sociedade de segurança biológica, para um promessa ou resgate de uma nova forma de sociedade política ou com os moldes da política grega que objetiva repensar a estrutura originária da política enquanto tal.

Mediante os diagnósticos de exceção generalizada e os dispositivos de controle, Agamben revela a compreensão de como o poder e os dispositivos são obstáculos para o processo de emancipação porque tem como função estratégica a dissipação das potencialidades do ser e a produção de sujeitos controláveis que são formados a partir da aplicação dos dispositivos nos seres vivos, sendo um produto do processo contínuo de captura da vida na sociedade tecnocrata que bloqueiam a formação de uma

identidade política autêntica. Por isto, a necessidade de uma destituição radical da atual estrutura de poder por meio de sua inoperosidade.

Outro ponto a destacar sobre a produção da vida nua generalizado e tornado regra é o seu produto incapaz de ser resistência e inovação no ciclo biopolítico. Na análise do autor, “À cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídico-sociais [...]” (AGAMBEN, 2017a, p. 16). Logo, a divisão entre o homem e cidadão é posterior a produção da vida nua, sendo possível porque esta é cindida e as “pessoas jurídico-sociais” que se desenvolvem dentro do sistema de captura da cisão, não possuem potência de romper com o bando, sendo logo capturadas por políticas de visibilidade ou pelo mercado. Neste sentido, estas personalidades jurídicos-sociais não são potências capazes de modificar originalmente o modo de ser do vivente, pois estão imersos no sistema de produção de cisão do ser vivente.

Outro ponto a destacar é o fato que autor italiano anuncia o fim da democracia, sem no entanto, elaborar um novo regime político baseado na mesma linha de argumentação e análise crítica do projeto *homo sacer*, elaborando uma possibilidade de saída com fundamentos metafísicos. Carla Rodrigues (2021) questiona:

“[...] fim de que democracia? A radicalidade da crítica de Agamben aos regimes democráticos reside no fato de que, para ele, toda e qualquer estrutura jurídica, porque calcada na lógica da soberania, implica a captura da vida como vida nua. Enquanto houver estado ou ordenamento jurídico, haverá a possibilidade de captura da vida como matável. (RODRIGUES, 2021, p. 120).

Por isso, nas análises de Agamben enquanto houver a estrutura da política originária do poder soberano, haverá produção e captura da nudez da vida, contida no processo de cisão das vidas, sendo indissociáveis a democracia e o estado de exceção. Por isso, a proposta do autor evoca a teoria destituente no intuito de torna inoperosa a dialética de constituição da atual política que concomitantemente fomenta e perpétua o processo do biopoder. Daí a forma-de-vida como potência que não pode ser equivalente a uma norma vigente a sua existência, pois sua forma é constituída a partir da vida do ser vivente.

Mediante sua perspectiva ontológica, Agamben desconsidera as lutas coletivas e efetivas nos processos de emancipação ao longo da história. Conforme Yara Frateschi

(2016) com a exclusão da sociedade civil do projeto “[...] não há como fazer um diagnóstico pertinente das democracias atuais ignorando que reivindicações de grupos diversos se tornaram contestadoras na esfera pública das democracias capitalistas [...]” (FRATESCHI, 2016, p. 220-221). A exclusão das lutas inclusive ratifica a hipótese do filósofo italiano de que na contemporaneidade ocorre a concretização do corpo social mais inerte, dócil e frágil da história, como o próprio autor chega a afirmar no prefácio do *Homo sacer*, I.

Um exemplo a ser pensando é a conquista de direitos que as mulheres adquiriram ao longo do tempo, graças a reivindicações políticas e sociais, bem como o desenvolvimento da Teoria Feminista que inclusive se insere na história por meio de lutas de reconhecimento e reivindicações. Se pensarmos o processo de construção de direitos das mulheres, inicialmente, na Grécia Antiga a vida das mulheres excluída do ambiente político, onde apenas os homens qualificados eram considerados cidadãos. Logo, a vida das mulheres pertencia a categoria da *zoé*. Como Agamben pode nos responder a inserção da mulher no espaço público?

O exemplo destaca uma das principais críticas e limitações do projeto *homo sacer*. Por outro lado, poderíamos em paralelo pensar o conceito de *femina sacra*⁷ que pode ser aplicado atualmente. Pois, embora as mulheres tenham conquistados direitos e obrigações junto ao ordenamento jurídico, como o direito ao voto, possuem ainda sua vida exposta, convivendo com uma nudez concreta, conforme apontam os altos índices de feminicídio no Brasil, por exemplo. Destacamos que o autor italiano, em nenhum momento pretende analisar a vida feminina ou o papel da mulher na política. Nosso objetivo é neste momento entendermos as restrições do projeto da exceção.

Diferente da *forma-de-vida* que não possui o exemplo concreto, conforme descreve o próprio autor, a teoria feminista, em linhas gerais, tem como principal objetivo a emancipação feminina do patriarcado e o reconhecimento, possuindo mecanismos teóricos e práticos que nos auxiliam a pensar e construir saídas a dominação total. O que de antemão pressupõe que os dispositivos de controle e dominação atuam de forma diferentes a depender de modo de vida o que gera frentes de ação e resistência diferentes, a depender da gestão sobre estas vidas.

⁷ Ver mais em: Ruxton, Megan M.. *Femina Sacra Beyond Borders: Agamben in the 21st Century*. **Theory & Event**. vol. 20, n. 2. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2017. p. 450 - 470. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/655780/pdf>. Acesso em 8 de ago. 2022.

Outra crítica que devemos destacar do projeto *homo sacer*, pois além de anular as pessoas jurídico-sociais nas relações de dominação com os dispositivos, analisa a dominação em uma única perspectiva: do homem. O que traz outro fator limitante do projeto na questão da emancipação, pois fere o princípio da igualdade aristotélico fundante das democracias modernas: “tratar desigualmente os desiguais a medida de suas desigualdades.” Além de anular as multiplicidades de vida que existem na contemporaneidade que englobam as questões de gênero, raciais e da comunidade LGBTQIA+, por exemplo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho apresentou um panorama do projeto *Homo Sacer* de Giorgio Agamben, com destaque para desdobramentos da íntima relação entre a soberania e vida nua que desembocam na proposta de possibilidade de uma teoria destituente do poder. Por isso, mapeamos os principais conceitos e diagnósticos que constituem a trama argumentativa do autor para, por fim, analisarmos as condições de viabilidade e lacunas da saída emancipatória propostas no projeto.

Com o diagnóstico foucaultiano sobre a produção da sujeição do indivíduo, por meio do operador biopolítico moderno, aprendemos que a produção dos corpos dóceis adequáveis às propostas do sistema é essencial para a manutenção necessário do Estado que, em simbiose com o sistema, governa e administra não só questões pertinentes ao Estado, mas também vontades dos sujeitos, o que gera indivíduos vulneráveis às técnicas de controle.

A partir do panorama biopolítico, a teoria agambeniana aborda a cisão da vida nua, como uma existência cindida de sua forma, maleável e manipulação pelo sistema de governamentalidade, o que perpassa o fio condutor que criar padrões, modelos e paradigmas para a vida nua guiada pelo biopoder, sem possibilidade de escolha, distanciadas de suas potencialidades. Isso pode causa, à primeira vista, pode causar um entendimento diametralmente oposto a teorias emancipatórias dos sujeitos, pois nos primeiros escritos Agamben investiga a conjuntura, não apontando meios que confrontam, modifiquem ou destituam a biopolítica, como elabora na segunda parte de um dos últimos livros do projeto *Homo Sacer*, o **Uso dos Corpos**.

A obra de Agamben convida-nos a refletir sobre a estrutura política originária, baseadas no poder soberano e no ordenamento jurídico, revelando os elementos ocultos que fundamentam a estrutura do poder: a vida nua, o biopoder e o estado de exceção. Estes fundamentos são responsáveis pela fratura dos modos de vida e suas qualificações hierárquicas que fomentam a política sobre a gestão de vidas e a sociedade de consumo capitalista que está levando a humanidade a beira de um colapso ambiental e humanitário. Em meio a esta estrutura de dominação total que fratura as vidas, o autor propõe desativarmos, através da inoperosidade, os dispositivos de controle e gestão de vidas, para sermos capazes de constituir uma forma-de-vida nova e para além das normas estabelecidas, sendo uma potencial fonte de uma nova política.

O processo de autonomia implica em inicialmente causar a inoperosidade do uso do direito e do sistema biopolítico, bem como do sistema do poder constituído e constituinte que são as técnicas fundantes da contínua reprodução da estrutura, para que haja uma ruptura da atual forma de gestão e seja possível a abertura do novo, da potência capaz de gerar vidas não mais cindidas de sua forma. Assim, com a maquinaria se tornando inoperosa, em desuso, a valorização da vida seria possível, tornando-se possível a criação de um novo modo livre da relação, principalmente quanto ao bando soberano. Estes processos refletiriam em novos contextos e horizontes de possibilidades de existência e vidas coesas, autônomas. Logo, a forma-de-vida é o paradigma de liberdade humana que retém suas potencialidades, sendo uma possibilidade de independente de técnicas de controle ou disciplina. Assim, as vidas não estariam atreladas a um destino, padrões, a preconceitos, mas livre e aptas a aderirem a uma forma plena e passível de captar todas as possibilidades presente da liberdade, sendo construída por meio da prática do exercício de liberdade.

Isto posto, no contexto biopolítico em que a liberdade é maquiada, corroída e determinada a partir dos dispositivos do operador biopolítico e o controle e docilização são maximizados, devemos perseguir alternativas de vidas, objetivar outros modos de existências que forcem o sistema a não incorrer em cisão de vidas, mas que possibilite a existência de vidas autogovernadas, autônomas. Logo, a saída está para fora da atual estrutura jurídico-organizacional, não possuindo referentes práticos existentes: “[...] devemos tentar pensar o humano e o político como aquilo que resulta da desconexão desses elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político a disjunção.” (AGAMBEN, 2017b, p. 304).

A teoria destituente é justamente esta proposta de desarticulação do bando que mantém a relação com a soberania e, sendo possível seu propósito, teria como consequência direta a desativação dos processos de cisão e capturas de exceção, abrindo potência para uma forma livre que resulta também na desativação do processo de constituição para a deposição da operosidade dos dispositivos: “No momento em que o dispositivo é, assim, desativado, a potência se torna uma forma-de-vida, e uma forma-de-vida é constitutivamente destituente.” (AGAMBEN, 2017b, p.309).

Então, como condição para a constituição de uma forma-de-vida é necessária a integral revogação das condições biossociais que determinam a forma de vida massificada para abrir possibilidades para a constituição de um viver a vida que desative as obras da estrutura soberana, bem como a produção dos sujeitos, e com isto, a “[...]”

contemplação e inoperosidade são os operadores metafísicos da antropogênese, que, ao libertarem o ser vivo humano de todo destino biológico ou social e de toda predeterminada, o tornam disponível para a ausência particular de obra [...]” (AGAMBEN, 2017b, p. 309-310).

Com o desenvolvimento de uma proposta metafísica para um problema concreto das sociedades contemporâneas, não desenvolvendo um como proceder, apenas a hipótese de uma potência de pensamento, Agamben reitera os diagnósticos de uma biopolítica completamente negativa, onde não é possível solução aos problemas políticos através do atual sistema, não considerando os pontos positivos da gestão das vidas, tais como, a melhoria das condições de vida em sociedade, longevidade, bem como os movimentos de resistência dentro da estrutura que operam na busca de melhorias dentro da sistemática. Devemos levar em consideração que Agamben é um filósofo político e da linguagem, logo, não possui intenções de lidar com a aplicação procedimental, mas sim com os conceitos linguísticos na perspectiva do paradigma, o que deflagra uma lacuna quanto à resolução do problema, ao passo que demonstra um hiato quanto ao direcionamento concreto típico de uma teoria política.

Para o autor é necessária uma redefinição, um recomeço da estrutura através da *forma-de-vida*, o que expõe um grande desafio até de pensamento. Castor Ruiz e José Mozart (2021) afirmam que “A constituição de uma forma-de-vida é uma tática ética com capacidade de resistência política.” (RUIZ & MOZART, 2021, p. 978). Agamben analisa a vida monástica dos primeiros monges franciscanos, descreve a inovação entre vida e regra, bem como, a singularidade deles na forma que desativam e neutralizam as formas de controle via os dispositivos biopolíticos, atitude que deve pertencer a tática ética que compõe a proposta de constituição de uma *forma-de-vida*. Porém, quanto à tática declara que não há modelos concretos de existência na atualidade que concretizem o projeto do sintagma, o que se torna dissonante de todo o processo argumentativo criado pelo autor que fundamenta sua teoria, aliando a análise conceitual a modelos históricos e práticos.

Na prática, precisamos de modelos concretos para solucionar questões políticas e sociais para a melhoria da qualidade de vida em perspectiva mundial, pois a biopolítica atrelada ao sistema de consumo apenas ganha mais força e aplicação. Para tal objetivo se concretizar a autonomia das vidas deve ser produzida, os marcadores biopolíticos devem ser desarticulados, o cuidado de si maximizado, por meio de informação, educação, visibilidade e o desfazimento da cadeia hierarquizante do valor de vidas para

que todos possam acesso e possibilidade de concretizar o trajeto rumo ao esclarecimento emancipatório. O contexto ideal é proposto na medida que o ordenamento jurídico não comporte mais discriminações, mas inclua os excluídos como coautores das leis e do sistema.

Nesse sentido e para concluir, a proposta destituente de novos horizontes para além da biopolítica, seria desarticular a produção da vida nua, em prol de uma forma-de-vida que não seja capturada pelos dispositivos biopolíticos, impossibilitando uma vida cindida de sua forma ou seja, não mais possível de ser captura, proporcionando uma experiência de vida potente essencialmente, provocando uma postura de autonomia e emancipação dos sujeitos imersos nesse panorama de controle e disciplina, ou seja, possibilitando um vislumbre esperançoso de uma nova política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima Pobreza**: regras monásticas e formas de vida. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **A comunidade que vem**. Tradução Cláudio Oliveira. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017c

_____. **Estado de exceção**: homo sacer, II, I. Tradução de Iraci D. Poleti.. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2004. 142 p.

_____. Estado de exceção e genealogia do poder. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n.8, p. 21-39, jan/jun, 2014. Disponível em: <https://1library.org/document/y9097ggy-estado-de-excecao-e-genealogia-do-poder-1-state-of-exception-and-genealogy-of-power.html>. Acesso em: 3 ago. 2021.

_____. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2014. 197 p.

_____. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a.

_____. **Nudez**. Tradução de Davi Pessoa. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. 181p.

_____. O que é o dispositivo? Trad. Nilcéia Vadati. **Outra Travessia**, n.5, 2005.

_____. **“Por uma teoria do poder destituente”** (Tradução). Disponível em: <https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-degiorgio-agamben/>. Acesso em 28 jan 2021.

_____. **Uso dos corpos**: homo sacer, IV, 2. Tradução de Silvino J. Assmann. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2017b. 324 p.

_____. **“Vers Une Théorie de la Puissance Destituante”**. Disponível em: <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben>. Acesso em 27 de mar. 2021.

ABDALLA, Guilherme de Andrade Campos. **O estado de exceção em Giorgio Agamben: contribuições ao estudo da relação direito e poder**. 224 p. Dissertação (Mestrado em Direito) – departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito Universidade. Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2010. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2139/tde-01082011-163923/publico/Dissertacao_de_mestrado_Guilherme_de_Andrade_Campos_Abdalla.pdf. Acesso em 12 de ago. 2021

AGUIAR, Odilio Alves. A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt. **Dois pontos**. Curitiba, São Carlos, vol.5, n. 2, p. 73-88, 2008. Disponível em:

<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/14661/9841>. Acesso em: 21 de jan. 2021.

_____. A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt. **Conjectura**. Caxias do Sul, v. 17, n. 1, p. 139-158, jan. /abr. 2012. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/1530>. Acesso em: 25 de jun. 2021.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 12 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

ARISTÓTELES. **A Política**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

ASSMANN, Selvino José et al. **Do poder sobre a vida e do poder da vida: lugares do corpo, biopolítica**. Disponível em: <<http://www.cbce.org.br/docs/cd/resumos/119.pdf>>. Acesso em 19 de jan. 2021.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. Soberano e estado de exceção: ressalvas a Agamben. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 37, p. 63-71, 2020. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/178253>. Acesso em: 5 ago. 2022.

BENJAMIN, Walter. Crítica da violência: crítica do poder. **Revista Espaço Acadêmico**. Trad. Willi Bolle. v.2, n. 21, fev. 2003. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/46277/751375139220>. Acesso em 27 de mar. 2021.

_____. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. **O anjo da história**. Tradução João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

BAZZICALUPO, Laura. **Biopolítica**: um mapa conceitual. Tradução Luisa Rabolini. São Leopoldo: Unisinos, 2017.

CHIGNOLA, Sandro. A toupeira e a serpente. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**. Vitória, v.19, n.3, p. 239 – 269. Disponível em: <https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/1599> Acesso em: 11 de ago. 2021.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a modernidade**: política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. Prefácio A condição humana: “Pensar o que estamos fazendo.” In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 12ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

DA LUZ, Lara Emanuele; MORELLO, Eduardo. O campo como nómos biopolítico da modernidade e a figura do muçulmano. **Griot** : Revista de Filosofia, [S. l.], v. 20, n. 1,

p. 144–153, 2020. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1317>. Acesso em: 5 ago. 2022.

DUARTE, André de Macedo. **De Foucault a Giorgio Agamben**: a trajetória do conceito de biopolítica. Disponível em: https://works.bepress.com/andre_duarte/17. Acesso em: 21 fev. 2021.

FRATESCHI, Yara Adario. Giorgio Agamben e a emancipação da mulher. **Philosophos**, Goiânia, v.21, n.1, jan. – jun., 2016. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/38823/21698>. Acesso em: 15 de ago. 2022.

FOUCAULT, Michel. Aula de 24 de fevereiro de 1982 – Segunda hora. In: **Hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981- 1982). 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 381-398.

_____. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 1ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

_____. **Nascimento da Biopolítica**: curso dado na Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Segurança, território, população**: curso dado na *Collège de France* (1977 – 1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. Michel Foucault uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

_____. Tecnologias de si (1982). Verve: **Revista Semestral do Núcleo de Sociabilidade Libertária/Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais**. PUC-SP, n. 6, p. 321-360, out. 2004.

GENARO, Ednei de. Discutindo a noção de dispositivo em Agamben: humanismo, poder soberano e resistência. **Estudos de Sociologia**. Recife, vol. 1, n. 24, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/243483>. Acesso em: 16 out. 2021.

GIACCOIA, Oswaldo Junior. Sobre direitos humanos na era da bio-política. **Kriterion**, Belo Horizonte, n.118, p. 267-308, dez. 2008.

HUMPHREYS, Stephen. Lelalizins lawlessness: on Giorgio Agamben's State of Exception. In: **The European Journal of International Law**. Chicago, v. 17. n 3. 2006, p. 677-687, 2006. Disponível em: <https://www.iilj.org/publications/legalizing-lawlessness-giorgio-agambens-state-exception/>. Acesso em 19 de mar. 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Animalização, despolitização e biopoder sob a influência dos argumentos de Giorgio Agamben. **Cadernos De Ética E Filosofia Política**, São Paulo, v.2, n.23, p. 20-36, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/74733>. Acesso em 18 de mar. 2021.

_____. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo, 2010. 185 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, 2010. Disponível em: http://taurus.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280810/1/Nascimento_DanielArruda_D.pdf. Acesso em 13 de mai. 2021.

_____. Regra, vida, forma de vida: investiga de Giorgio Agamben. **Princípios**: revista de filosofia, Natal, v.19, n. 3, p. 205-227, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7570/>. Acesso em 29 jan. 2021.

PASSOS, Fábio Abreu. Vida (Zoé), mundo, e política: uma reflexão sobre os aspectos biopolíticos no pensamento de Hannah Arendt. **Philosophos**, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 265-295, Jan/Jun. 2018. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/49934>. Acesso em: 16 de jun. 2021.

PELBART, Peter Pál. **Vida nua, vida besta, uma vida**. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2014/06/22/vida-nua-vida-besta-uma-vida-peter-pelbart/>. Acesso em 18 de dez. 2020.

PONTEL, Evandro. **Estado de Exceção em Giorgio Agamben**. Porto Alegre, 2014. 130 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2014. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/2926/1/453107.pdf>. Acesso em 12 de mar. 2022.

RODRIGUES, Carla. **O luto entre clínica e política**: Judith Butler para além do gênero. 1 ed. Belo horizonte: Autêntica, 2021.

RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. **A filosofia como forma de vida (II)**. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5965-artigo-castor-bartolome-ruiz-1>. Acesso em 20 de mar. 2021

_____; TANAJURA JÚNIOR, José Mozart. A forma-de-vida no monacato primitivo: interlocuções com Giorgio Agamben. **Revista Pistis Praxis**, vol. 1, n. 2, p. 957-980, maio/ago, 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/28301>. Acesso em 05 de ago. 2022.

_____. Forma de vida e os dispositivos biopolíticos de exceção e governamentalização da vida humana. Entrevista com Castor Bartolomé Ruiz. **Instituto Humanitas Unisinos**. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/534136-forma-de-vida-capaz-de-superar-os-dispositivos-biopoliticos-de-excecao-e-governamentalizacao-da-vida-humana-entrevista-com-castor-bartolome-ruiz>. Acesso em 07 de jun. 2022.

_____. A opinião pública nas democracias espetaculares conexões (im)pertinentes da governamentalidade biopolítica de Foucault e os dispositivos aclamatórios da soberania em Agamben. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 146, ago, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/s8bC8GnTGSyGfwcbQnnnqVs/?format=html&lang=pt>. Acesso em 17 de jun. 2021.

Ruxton, Megan M.. *Femina Sacra Beyond Borders: Agamben in the 21st Century*. **Theory & Event**. vol. 20, n. 2. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2017. p. 450 - 470. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/655780/pdf>. Acesso em 8 de ago. 2022.

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. Tradução de Inês Lohlxuer. 1. ed. São Paulo: Scritta, 1996

SAIDEL, Matías Leandro. Form(s)-of-life. Agamben's readings of Wittgenstein and the potential uses of a notion. **Ação**, Marília, v.37, n.1, p.13-186, jan./abr., 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/trans/a/4NVfvj6q5zbKvqKbX44CKmz/?lang=en>. Acesso em 10 de maio de 2022.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). **Leituras de Walter Benjamin**. São Paulo: Fapesp: Annablume, 2007.

SILVA, Ivan Lázaro Brito e Silva. **A comunidade que vem: teoria do poder destituente em Giorgio Agamben**. Teresina, 2018. 150 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Piauí-PPGFIL/UFPI, 2018.

SOUZA, Danigui Renigui Martins de. Estado de exceção: Giorgio Agamben entre Walter Benjamin e Carl Schmitt. **Princípios: revista de filosofia**. Natal, v.25, n.47, maio-ago, 2018. P. 35-58. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/12733>. Acesso em: 05 de ago. 2021.

TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir. **O que resta da ditadura: a exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo, 2010.

WEBER, Max. **Três tipos puros do poder legítimo**. Trad. Artur Mourão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/weber_3_tipos_poder_morao.pdf. Acesso em: 15 de set. 2021.

WEBER, Samuel. Taking exception to decision: W. Benjamin and C. Schmitt. In: **STEINER, U.** (Org.). *Walt*: Bern Lang, 192. Disponível em <https://philpapers.org/rec/WEBTET-4>. Acesso em: 16 de set. 2021.

WHYTE, Jessica. **Catastrophe and redemption: the political of Giorgio Agamben**. Nova Iorque: State University of New York Press, 2013.