UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
ISTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JORGE LEANDRO SHORT FONTES

SOBRE A FITA DE MÖBIUS: HÁBITO, DEMOCRACIA E ESTADO DE EXCEÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN

Campinas
2024

JORGE LEANDRO SHORT FONTES

SOBRE A FITA DE MÖBIUS: HÁBITO, DEMOCRACIA E ESTADO DE EXCEÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: prof. dr. Oswaldo Giacoia Junior.

Este trabalho corresponde à versão final da dissertação defendida pelo aluno Jorge Leandro Short Fontes, e orientada pelo prof. dr. Oswaldo Giacoia Junior.

Campinas
2024

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

F737s

Fontes, Jorge Leandro Short, 1988-
Sobre a fita de Möbius : hábito, democracia e estado de exceção em Giorgio Agamben / Jorge Leandro Short Fontes. – Campinas, SP : [s.n.], 2024.

Orientador(es): Oswaldo Giacoia Junior.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Agamben, Giorgio, 1942- - Homo Sacer. 2. Biopolítica. 3. Estado de exceção. I. Giacoia Junior, Oswaldo, 1954-. II. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações complementares

Título em outro idioma: On the Möbius tape : Habit, democracy and state of exception in Giorgio Agamben
Palavras-chave em inglês:
Agamben, Giorgio, 1942- - Homo Sacer
Biopolitics
State of exception
Área de concentração: Filosofia
Titulação: Mestre em Filosofia
Banca examinadora:
Oswaldo Giacoia Junior [Orientador]
Caio Henrique Lopes Ramiro
Douglas Ferreira Barros
Data de defesa: 11-11-2024
Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)
- ORCID do autor: https://orcid.org/0009-0000-9499-4859
- Currículo Lattes do autor: https://lattes.cnpq.br/4673093910745480

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
ISTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa da Dissertação de Mestrado, composta pelos professores doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 11.11.2024, considerou o candidato Jorge Leandro Short Fontes aprovado.

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior
Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros
Prof. Dr. Caio Henrique Lopes Ramiro

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

Agradecimentos

Eu jamais teria conseguido concluir esta Tese de Mestrado sozinho. Expresso aqui a minha profunda gratidão àqueles que contribuíram, diretamente, com esta conquista.

Meu orientador, Dr. Oswaldo Giacoia Junior, sempre atenciosa e prestativa, nunca mediu esforços para que eu pudesse desenvolver meu trabalho da melhor maneira possível. Ser de estrema bondade.

Da minha parte, admiração, respeito e carinho foram os sentimentos nutridos durante esses anos de trabalho juntos.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo suporte financeiro para a realização do mestrado (processo nº 2022/02274-8).

RESUMO

Agamben caracteriza o estado moderno como lugar de ‘gestação’ da biopolítica, ou melhor, de seu ‘parto’. Os direitos e garantias fundamentais do cidadão, o livre-arbítrio e a adesão a um contrato social são o verniz que torna opaco a real base de constituição do Estado Moderno: a vida nua. A estrutura política originária é a decisão soberana sobre a exceção, posto que enceta em seus termos o princípio de localização de toda ordem jurídica, a partir da qual é possível vincular o conjunto normativo a um território e onde o horizonte de atuação política das formações estatais modernas ganha sentido a partir daquilo que é incluído ou excluído do ordenamento. O ordenamento do espaço não é apenas a tomada da terra e a fixação de uma ordem jurídica sobre um território, mas, essencialmente, a constituição da exceção. O estado de exceção, com base nesse pressuposto, é um instrumento de atuação do projeto biopolítico caracterizado pela barbárie, matabilidade, é o que resta quando se rompe o véu da constituição e de uma vida organizada pelo respeito inconteste aos direitos e garantias fundamentais com sede na constituição à cargo dos representantes do povo nos estados de direito. Com base nesse pressuposto, busca-se desvelar como, a um só tempo, realidades opostas parecem coexistir em um mesmo espaço e tempo, notadamente em sistemas políticos tão distintos: democrático e totalitarismo. Para tanto, busca-se, igualmente, compreender o que faz a vida ingressar nos mecanismos e cálculos expressos do biopoder.

Palavras-chave: Agamben. Biopolítica. Estado de Exceção. **Homo Sacer**.

ABSTRACT

Agamben characterizes the modern state as the 'gestation' of biopolitics, or rather its 'birth'. The fundamental rights and guarantees of the citizen, free will and adherence to a social contract are the varnish that makes the real basis of the constitution of the modern state opaque: bare life. The original political structure is the sovereign decision on the exception, since it establishes in its terms the principle of localization of every legal order, from which it is possible to link the set of rules to a territory and where the horizon of political action of modern state formations gains meaning from what is included or excluded from the order. The ordering of space is not just the taking of land and the establishment of a legal order over a territory, but essentially the constitution of the exception. The state of exception, based on this assumption, is an instrument for carrying out the biopolitical project characterized by barbarism and killability. It is what remains when the veil of the constitution and a life organized by unconditional respect for fundamental rights and guarantees, based on the constitution, is broken by the representatives of the people in states governed by the rule of law. Based on this assumption, the aim is to reveal how, at the same time, opposing realities seem to coexist in the same space and time, especially in such different political systems: democracy and totalitarianism. To this end, we also seek to understand what makes life enter into the mechanisms and calculations expressed by biopower.

Keywords: Agamben. Biopolitics. The state of exception. **Homo Sacer**.

Sumário

Introdução 9
A Normalidade da Exceção 15
O estado de exceção como Fita de Möbius 35
O Experimento-Campo 95
Breve Excurso sobre o Hábito 112
A Vida nos Campos 131
A responsabilidade do excluído 144
Considerações finais 150
Referências bibliográficas 162

Introdução

Todo poder emana do povo e em seu nome é exercido por representantes eleitos através de um processo democrático. Essa frase ou, ao menos, seu conteúdo, é repetida como mantra em diversos países ocidentais, especialmente a parte final, quando os governantes na sociedade do espetáculo 'batem no peito' e chamam de democrático o seu estado. Convenções e tratados internacionais ratificam tal mantra. As cartas de intenções dos três grandes sistemas internacionais de direitos humanos (sistema onusiano, com o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, o sistema americano, com a Convenção Interamericana de Direitos Humanos, e o sistema africano, com a Carta de Banjul) contêm estruturas similares no sentido de reforçar a vigência do conjunto de valores democráticos para seus filiados – países signatários.

Os fatos, todavia, 'contam' uma história diferente, o que legitima a questão se tais estados são, de fato, democráticos ou, num grau mais abaixo, o que (qual o conjunto de fatores) faz um país democrático? Com o intuito de conferir a densidade esperada à questão, fustiga-se, *en passant*, o seguinte cenário: se um indivíduo qualquer, escolhido de forma aleatória em seu lar de classe média, fosse lançado na favela do Jardim Peri Alto, em São Paulo – Brasil e, como num passe de mágica, aparecesse na favela de Cité de Soleil, no Haiti, ou na Torre de Davi, na Venezuela, a não ser pela diversidade de idioma, provavelmente não se daria conta de estar, a cada vez, em países com regime políticos ('no papel' ou 'de papel') diametralmente opostos. O tratamento inumado conferido à população nesses espaços é extremamente similar, a vida vale muito pouco ou quase nada.

Nesse sentido, a principal questão a ser desenvolvida nesse trabalho caminha na direção de uma aparente contradição: o que aproxima regimes democráticos e não

democráticos? Sem deixar de atentar para realidade de outros estados nacionais, busca-se responder a tal pergunta especialmente no contexto brasileiro. Para tanto, recorre-se a concepções filosóficas de diversas matizes, com destaque para as concepções de biopolítica de Foucault e Agamben. Quanto à Agamben, a utilização do 'campo de concentração' como chave paradigmática para pensar a realidade política que une a democracia ao seu oposto é decisiva. O campo, segundo Agamben, mais do que um momento triste da humanidade, é o sinal proeminente do mecanismo perverso de apropriação da vida, o mais escondido dos **arcana imperii**, que foi, em certo sentido, inaugurado pelo fascismo e nazismo, mas aprimorado e em completa vigência nos estados de direito.

Sob esse pálio, considera o filósofo que as expectativas biopolíticas de controle e administração da vida, em plena experimentação nos campos nazistas, foram superadas.[1] Judeus matando judeus, ou melhor, oprimidos matando oprimidos, sob as circunstâncias e meios confeccionados (calibrados) pelos opressores, *à troca do preço do pão*, foi um ganho inestimável para o ajustamento das políticas do biopoder e, ao mesmo tempo, o prenúncio de que a existência do Campo, cujo sistema é a exceção, não depende da manutenção de arames, cercas, armas e guardas à postos. A economia do Campo, e não os muros, garante a exceção-regra, o domínio da vida, a prisão em meio a liberdade aparente e circundante.

O passo adiante, o aprimoramento da economia do Campo, decorreu, portanto, da compreensão de que o funcionamento da biopolítica é mais eficiente quando não há barreiras físicas, ao menos no dia-a-dia vivido em meio a exceção-regra ou, tomando emprestado o 'jogo de palavras' tão empregados por Aganbem, em meio a

[1] AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.

normalidade da exceção[2], assim como foi mais eficiente ao sistema capitalista a escravidão sem grilhões.[3] Inventariar as balizas do comportamento humano, os fatores condicionantes de suas ações e omissões, as opções assumidas num contexto de extrema ou total privação de recursos materiais, formatado ou deliberadamente provocado por estruturas políticas de controle das vida, foi uma das grandes lições extraídas de **Auschwitz**[4].

Nas democracias, a lógica dos campos é replicada, a luta pela sobrevivência é mantida como estado perpétuo a fim de tolher o sentimento de unidade do povo. A biopolítica, administrada por estruturas políticas que controlam a economia em escala local e mundial, determina a formação do estado de exceção à medida de sua conveniência e, notadamente, em regiões destituídas de uma estrutura comunitária com base representativa consolidada. Governos são desestruturados, polarizações ideológicas são fomentadas, a democracia é fraudada. O problema e a solução são criados pela mesma 'força' e, na maioria dos casos sob pretextos repetidos: fazer valer os direitos humanos; restaurar o estado democrático de direitos e combater o terrorismo etc. Nesse contexto, a negação da vida ou de qualquer qualificativo humano ao homem é um efeito calculado dessa lógica de poder.

A concomitância da exceção-regra com a normalidade institucional turva a compreensão desse estado-de-coisas e dificulta a reconstituição à momentos onde as peças constituintes da biopolítica emergiram sem qualquer inibição. Serve ao propósito de pensar tal política os 'eventos esportivos' em **Auschwitz**. Depois de exercer a polícia entre os prisioneiros, leva-los à morte nas câmaras de gás, vasculhar seus corpos, com o

---

[2] _____. O que resta de Auschwitz. Boitempo, 2008.
[3] WILLIAMS, Eric. Capitalismo e Escravidão. Companhia das Letras, 2012.
[4] AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz. Boitempo, 2008, p. 11.

ato final de descarte dos restos humanos em covas coletivas, os **SonderKomando**[5] faziam, entrementes, uma pausa para participar ou assistir a uma partida de futebol entre os membros da SS e demais integrantes do seu esquadrão. Para Agamben, essa partida é a expressão de uma zona cinzenta que não conhece tempo e está em todos os lugares "(...) em cada partida de nossos estádios, em cada transmissão televisiva, em cada normalidade cotidiana";[6] é ponto de normalização da exceção, chave de compreensão do caráter ambivalente da política nos estados democráticos de direito.

O espanto de Primo Levi com o *absurdo camusiano*[7] de tal situação não nos surpreende.[8] O cenário apontado por Agamben, miséria ao lado de violência, no Brasil, estamos todos acostumados, especialmente na periferia dos estados de direito. Se as discrepâncias de uma política de "deixar morrer" e "fazer viver" já provocaram comoção entre os citadinos e os habitantes das periferias, hoje o estado de exceção é regra e componente ordinário das cidades, atrelada funcionalmente à estrutura econômica de regência da vida. A solidariedade com a miséria alheia tornou-se prática reservada a alguns religiosos e aos de 'coração mole'.

O campo, expressão da lógica de exceção, é desespacializado e é 'montado' e 'desmontado' como um hospital de campanha em tempos de Pandemia. Os campos surgem como fruto dos jogos de poder pela manutenção ou tomada de poder. Em qualquer lugar do mundo, eles são criados, e sob conformações distintas, o que pode gerar certa

---

[5] Termo designativo de unidades de trabalho formadas por prisioneiros em campos de extermínio organizados pelos nazistas durante a Segunda Guerra Mundial (AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.

[6] Ibidem, p. 18.

[7] Essencialmente, a concepção de absurdo indica um descompasso entre a tendência humana de pensar o mundo em termos absolutos e o mundo que não corresponde a esta pretensão, revela o momento no qual o ser humano conscientiza-se da ausência de coerência entre os gestos diários que realiza –e que consubstanciam sua vida- e a própria vida. Em outros termos, a percepção do absurdo denuncia a falta de correspondência entre as expectativas do homem sobre o mundo e o mundo que não é absolutizável (Camus, Albert. O Mito de Sísifo; tradução de Ari Roitman e Paulina Watch. – 11ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2014, p.32).

[8] P. Levi. Afogados e Sobreviventes. Paz e Terra. 2004.

confusão para sua identificação. Outra dificuldade para visualização desse fenômeno decorre de sua conformação aos jogos de poder com alianças flexíveis que mudam a todo tempo. Inimigos em um propósito, tornam-se amigos em outro. A bio-política utiliza-se de táticas diversas, apesar de manter a mesma lógica. Nessa direção, a exceção constrói *vida nua* (vida submetida ao inumano) em bairros, em grupos estigmatizados ou tipos de pessoas merecedoras da suspensão indefinida dos direitos humanos fundamentais e submetidas ao arbítrio totalitário soberano. A lógica da exceção avança sobre todo o estado nacional e não diferencia entre os corpos dóceis e adestrados eleitos para viver e ter dignidade humana sob a lógica de um biopoder nacional; extrai-se toda a humanidade, mata-se a todos dentro do estado apenas para servir aos fins do poder alimentado por uma gestão biopolítica. A exceção torna-se a gestão do caos.

As crises sócio-políticas são provocadas, as populações dos estados nacionais são deliberadamente divididas em torno de ideologias formatadas em laboratórios da biopolítica (e divulgadas por meios biopolíticos de acesso à essa população sem precedentes na história, por exemplo, *facebook, whatsapp*, *Google*), que constroem os inimigos, as figuras incompatíveis com a sociedade e reconhecem os amigos, os partidários da mesma causa. Categorias de percepção, expressão empregada por Castro de Lima, são difundidas através de diversos meios de acesso ao homem (televisão, redes sociais etc.) e condicionam a apreensão de realidade.[9] A suspensão dos direitos é declarada formal ou informalmente. O ambiente propício para a vigência da lógica do estado de exceção, para a exposição do homem à vida nua é criado. As democracias são transformadas em simulacro de estado de direito.

[9] CASTRO DE LIMA, Abili Lázaro. Globalização Econômica e Direito: Análise das Mazelas Causadas no Plano Político-Jurídico. Sergio Antônio Fabris Editor, 2002.

Para desenvolver essas questões, este trabalho foi dividido em cinco capítulos: (1) ‘A Normalidade da Exceção’; (2) ‘O Estado de Exceção como Fita de Möbius’; (3) ‘O Experimento-Campo’; (4) ‘Breve Excurso sobre o Hábito’; (5) ‘A Vida nos Campos’; (6) ‘A Responsabilidade do Excluído’. Com base nessa estrutura, buscou-se problematizar as categorias jurídico-políticas de fundamentação do estado moderno – cristalizadas na ideia do ‘pacto social’ – a partir de uma perspectiva agambeniana, notadamente, a partir dos conceitos de **homo sacer**¸ vida-nua, estado de exceção, lógica inclusiva-exclusiva ou de bando, considerando que a gestação de espaços de anomia (locais onde imperam atos com força-de-~~lei~~) se deu nos estados de direito. Nesse percurso, recorreu-se a diversas outras fontes, tais como as noções de controle social disciplinar e normatizador, de Foucault, totalitarismo, em Arendt, teorias de reação social (p. ex., **labbeling approach**) etc. até o capítulo final, ‘A Responsabilidade do Excluído’, onde foi abordada a temática relativa à capacidade de ação/omissão do **homo sacer** na construção de uma democracia efetiva.

Capítulo 1 - A Normalidade da Exceção

Com base no conceito de estado de exceção proposto por Giorgio Agamben,[10] é coerente a conclusão de que regimes políticos de matriz democrática e aqueles de origem totalitária apresentam diversos pontos de aproximação, notadamente sob o enfoque da manipulação, controle e disposição da vida humana aos interesses e às disputas humanas pelo poder, e da constituição de zonas de exclusão por todo o tecido social comunitário, onde o campo de concentração, enquanto zona de exclusão por excelência,[11] é o paradigma das práticas biopolíticas nos estados contemporâneos. O fosso que separa a humanidade delineada em constituições e convenções internacionais de direitos humanos e aquela experenciada nas práticas humanas cotidianas é similar tanto nas democracias quanto nos regimes totalitários, apesar da oposição ideológica instransponível entre esses 'modos de fazer política'. Para Agamben, a 'lógica exclusiva-inclusiva' ('lógica de bando')[12] e a constituição de subjetividades humanas a partir da 'vida nua'[13] são elementos congênitos presente na formação do estado moderno, intrínsecos à estrutura dos estados de direito.

Acompanhando o desenrolar do **Projeto Homo Sacer**[14], verifica-se que a arqueologia política empreendida por Agamben não objetivou a crítica ou a alteração de

---

[10] AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.

[11] Ibidem.

[12] NASCIMENTO, Daniel Arruda. Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben / Daniel Arruda Nascimento. Campinas, SP: [s. n.], 2010, p. 97. Com base do pensamento de Agamben, Daniel Arruda escreve que "A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas a inclusão que exclui, o abandono. A relação de exclusão é uma relação de bando: se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito, nem a norma suprema do ordenamento jurídico; ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão."

[13] AGAMBEN, Giorgio. *Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, fl. 15. Agamben descreve: "O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocado explicitamente em questão como fundamento último do poder político. O sujeito último que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir da cidade, é sempre a vida nua."

[14] Termo designativo do conjunto de livros nos quais o autor expôs sua arqueologia política: Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; Estado de Exceção; O que resta de Auschwitz; A comunidade que vem.

conceitos políticos específicos, nem de determinadas instituições das conformações políticas ocidentais, mas a repensar o lugar e a própria estrutura originária da política, pressuposto das práticas políticas dos estados de direito contemporâneos, "a fim de trazer à luz o **arcanum imperii** que constituía, de algum modo, seu fundamento e que nela havia ficado, ao mesmo tempo, plenamente exposto e tenazmente escondido".[15] De acordo com Agamben, a estrutura original da política ocidental é a **ex-ceptio**, uma exclusão inclusiva que forja a 'vida nua' e formata subjetividades.

O retorno aos marcos teóricos do estado moderno possibilitou à Agamben afastar o mito do contrato social teorizado por Hobbes, Rousseau e Grotius – entre outros, e fixar o que ele denominou de "bando" enquanto o elemento genético que grava o nascimento do estado e o relacionamento jurídico político originário agregador do súdito e do soberano ('vida nua' e o poder soberano), o elemento que mantém o cidadão unido ao poder uno do estado, dividido em 'três poderes independentes e harmônicos'.[16] A nação, o ordenamento jurídico e o território são, sob esse viés, parte do mecanismo que legitima o soberano a incluir a vida nua e mais tarde o conjunto delas sob o seu cálculo de poder.

O estado de exceção, para Agamben, é um instrumento de atuação do projeto biopolítico caracterizado pela barbárie, *matabilidade*, produção e reprodução em série do **homo sacer** – daquele que se pode matar sem qualquer consequência jurídica – e das condições físicas e espirituais de administração de sua vida. Os direitos e garantias fundamentais do cidadão, o livre-arbítrio e a adesão a um contrato social são o verniz que torna opaco a real base de constituição do Estado Moderno: a 'vida nua'. Por isso, deve-se entender a Declaração de Direitos de 1789 não como a proclamação de valores eternos

[15]AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
[16]GIACOIA JR., Oswaldo. Violência e racionalidade jurídica: sobre a potência dos meios. Revista brasileira de estudos políticos. Disponível em: <www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php>. Acesso em 03/08/2020.

e metajurídicos, condicionante da atividade do legislador, mas enquanto a figura originária de inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação.[17]

> Aquela vida nua (a criatura humana), que, no *Ancien Régime*¸ pertencia a Deus e que, no mundo clássico, era claramente distinta (como **zoé**) da vida política (**bíos),** entra agora no primeiro plano de cuidado do Estado e se torna, por assim dizer, seu fundamento terreno. Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania.[18]

As Declarações de Direito representam, sob tal perspectiva, a mudança da soberania real de origem divina à soberania nacional e asseguram a inserção da vida na nova ordem estatal após a queda do *Ancien Régime*. O nascimento (princípio da natividade), todavia, não implica a conversão imediata em nação, de modo que não possa haver qualquer separação entre os dois momentos. Os direitos são reconhecidos aos homens de forma condicional, apenas na medida em que funcionam como elemento dissipador do cidadão.[19]

A preocupação com a governabilidade, servindo às classes dominantes com dispositivos de controle social, assim também permitindo ao executivo a suspensão da lei sempre que 'necessário', estava presente na ebulição do pensamento revolucionário burguês. Para Paulo Arantes, essa constatação não passou despercebida à Marx. Ao discorrer sobre *O 18 Brumário de Luís Bonaparte,* concluiu que a estreia burlesca do poder político burguês puro ocorreu, segundo o achado de Marx, com a codificação da exceção à norma legal.[20] Daniel Arruda, em consideração similar, ressalta que "a motivação revolucionária, embalada pela aversão ao poder absoluto e pelos ideais

---

[17] Ibidem.
[18] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 15.
[19] Ibidem, p. 29.
[20] Paulo Arantes, *Extinção*, São Paulo: Boitempo, 2007, pp. 154/155.

metajurídicos de liberdade e igualdade, não foi suficiente para impedir o nascimento conjunto da regra e da exceção".[21]

Ainda segundo Daniel Arruda, é cabível estabelecer um paralelo entre a visão de Agamben e a do jovem Marx em *A questão judaica.* Marx, para quem os direitos humanos são uma invenção americana e francesa de meados do século dezessete, e exercitável em parte apenas no Estado (em comunidade), acentua que os direitos do homem não coincidem com direitos do cidadão, especialmente porque o homem da Declaração francesa de 1789 é o burguês. Há, nas entrelinhas da Declaração, uma identificação do homem com o homem burguês, da existência com a existência burguesa, como se a natureza humana fosse a natureza burguesa; só a partir dessa correlação o homem garante a titularidade dos direitos, a proteção e cuidados ínsitos à dignidade do homem; o resto é excluído.

> A sociedade feudal estava dividida em seu fundamento, no homem. Mas, no homem, tal qual ele se apresentava como fundamento, no homem egoísta. Este homem, membro da sociedade burguesa, é agora a base, a premissa do Estado político. E, como tal, é reconhecido nos direitos humanos. [...] A constituição do Estado político e a dissolução da sociedade burguesa nos indivíduos independentes – cuja relação se baseia no direito [...] – se processa num só e mesmo ato. [...] O homem egoísta é o resultado passivo, simplesmente encontrado da sociedade dissolvida, objeto de certeza imediata e, portanto, objeto natural. A revolução política dissolve a vida burguesa em suas partes integrantes sem revolucionar estas partes nem submetê-las à crítica. Conduz-se, em relação à sociedade burguesa, ao mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses particulares, do direito privado, como se estivesse frente à base de sua existência, diante de uma premissa que já não é possível fundamentar e, portanto, como frente à sua base natural. Finalmente, o homem enquanto membro da sociedade burguesa, é considerado como o verdadeiro homem, como *homme*, distinto do *citoyen* por se tratar do homem em sua existência sensível e individual imediata, ao passo que o homem político é apenas o homem abstrato, artificial, alegórico, moral.[22]

De acordo com Daniel Arruda, Marx constata que a inclusão do homem no âmbito comunitário ocorre apenas na forma da exclusão, pois é preciso considerar um

[21] NASCIMENTO, Daniel Arruda Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben / Daniel Arruda Nascimento. Campinas, SP: [s. n.], 2010, p. 113.
[22] MARX, Karl. A questão judaica, tradução não identificada, São Paulo: Editora Moraes, 1991, pp. 49/15.

fosso ocultado pelo conectivo 'e' nas primeiras declarações de direitos humanos presentes nas constituições americana e francesa: "os *droits de l'homme*, ao contrário dos *droits du citoyen*, nada mais são do que direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade."[23] A propósito, Giacoia pondera: "um conectivo que, na verdade, ao mesmo tempo liga e separa homem e cidadão encobrindo uma diferença – mais que isso –, uma contradição real que tem suas bases em relações sociais de exploração e domínio."[24] Considerando os modernos idiomas europeus, nesse sentido, Agamben nota uma ambiguidade semântica difusa e constante do termo 'povo', que, para ele, de tão recorrente, não pode ser considerada uma mera casualidade, mas revela a função do conceito de 'povo' na política do Ocidente.

> O italiano *popolo*, o francês *peuple*, o espanhol *pueblo* (assim com os adjetivos correspondentes "*popolare*", "*populaire*", "*popular*" e o latim tardio *populus* e *popularis*, de que todos derivam) designam, tanto na língua comum como no léxico político seja o complexo de cidadãos como corpo político unitário (como "popolo italiano" ou em "giudice popolare"), seja os pertencentes às classes inferiores (como em *homme du peuple*, *rione popolare*, *front populaire*). [...] O quanto esta ambiguidade fosse essencial, mesmo durante a Revolução Francesa (ou seja, justamente no momento em que se reivindica o princípio da soberania popular), é testemunhado pela função decisiva que aí desempenhou a compaixão pelo povo entendido como classe excluída. [...] em Bodin, ... no capítulo da *République* em que é definida a Democracia, ou *Etat populaire*, o conceito é duplo: ao *peuple em corps*, como titular da soberania, contrapõe-se o *menu people*, que a sabedoria aconselha a excluir do poder político. Uma ambiguidade semântica tão difusa e constante não pode ser casual: ela deve refletir uma anfibolia inerente à natureza e à função do conceito "povo" na política ocidental".[25]

[23] NASCIMENTO, Daniel Arruda Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben / Daniel Arruda Nascimento. Campinas, SP: [s. n.], 2010, p.142.
[24] GIACOIA JUNIOR, Oswaldo, "Sobre Direitos Humanos na era da Bio-política", In: Kriterion: Revista de Filosofia, p. 5.
[25] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, pp. 183-184.

Sob essa perspectiva, povo compreende tanto o sujeito político constitutivo de uma nação (‘Povo’), em nome de quem os representantes eleitos governam o país, quanto, a partir do senso comum, os ‘pobres’, os ‘banidos’, ‘excluídos’, enfim, os alijados das garantias constitucionais inerentes à dignidade humana (doravante ‘povo’), os quais, se não foram formalmente ‘excluídos’ nas cartas políticas, são excluídos de fato. Um único termo, portanto, remete a dois atores sociais distintos e, em tudo, opostos, os quais se relacionam dialeticamente, numa incessante relação inclusiva-exclusiva, de afirmação e negação.

De um lado, um corpo político coerente e integral, uma figura unitária à qual se pode atribuir a titularidade da soberania, a vinculação de liberdades positivas e negativas pelo estado, ou seja, o Povo como agente de direito; de outra parte, o povo existe como mosaico fragmentário e diversificado, carente, miserável. O que essa polarização denúncia? Para Agamben, a existência de uma divisão decisiva na constituição do corpo humano e político moderno, divisão expressa nas duas formas de vida com as quais ele definiu a relação política originária: **zoé** e **bíos**. De modo similar aos termos gregos, “povo” esconde a fratura biopolítica fundamental (**arcana imperii**), representativa de uma zona cinzenta de indistinção entre o que o excede, ou seja, a **zoé** como vida nua (os banidos), e aquilo que já sempre comporta, **bíos**, a vida qualificada (o cidadão burguês).[26]

> [...] o povo contém em todo caso uma cisão mais originária do que aquela de amigo-inimigo, uma guerra civil incessante que o divide mais radicalmente do que qualquer conflito e, ao mesmo tempo, o mantém unido e o constitui mais solidamente do que qualquer outra identidade. Observando bem, aliás, aquilo que Marx denomina luta de classe e que, mesmo permanecendo substancialmente indefinido, ocupa um lugar tão central no seu pensamento, nada mais é que esta guerra intestina que divide todo povo e que terá fim

[26] Ibidem, p. 184.

> somente quando, na sociedade sem classes [...], Povo e povo coincidirão e não haverá mais, propriamente, povo algum.[27]

Compreende-se a razão, notadamente a partir das revoluções liberais (revolução americana e revolução francesa), da oposição entre Povo-titular da soberania e povo-excluído, e como, progressivamente, a presença do último tornou-se vergonhosa e suas misérias intoleráveis. Por isso, com a formação da modernidade, surge, dentro do estado de direito, o mecanismo por excelência de banimento; há uma tentativa metódica e implacável de superar a cisão que divide o povo eliminando do Povo o povo excluído, através do alijamento deste último do mundo humano e do mundo divino e da constituição de 'campos' enquanto espaços máximos de exceção. Segundo Diógenes, nos cenários de conflito político, o povo deve ser atualizado e redefinido: se, de um lado, o Povo formata toda identidade social, **pari passu** em que é purificado através da exclusão, do sangue, do território, da língua, da cultura, do emprego das tecnologias de saber-poder que o cercam; do outro, o povo, sendo justamente o que falta a si mesmo, isto é, o sujeito desprovido de identidade política, deve, para ser, negar-se a si mesmo, cuja realização coincide com o banimento – a inclusão no espaço pela exclusão do humano.[28]

> E de modo diverso, mas análogo, 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. Somente uma política 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.[29]

---

[27] Ibidem, p. 185.
[28] DIÓGENES, Francisco Bruno Pereira. Racismo de estado e tanatopolítica: Sobre o paradoxo do nazismo em Michel Foucault e Giorgio Agamben. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 155–193, 2014. DOI: 10.26512/rfmc.v1i2.12268. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12268. Acesso em: 31 ago. 2024.
[29] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, *op. cit*., p. 186.

Os direitos das constituições libertárias ou revolucionárias – liberdade, igualdade, fraternidade e propriedade – são, nesse sentido, os direitos do homem detentor dos meios de produção e circulação de bens.[30] A emancipação política do estado moderno rebaixou a cidadania, a comunidade política ao papel de conservação dos 'direitos humanos' sob a condição precípua de que o *citoyen* seja o servo do homem egoísta.[31] A dignidade humana do cidadão, os direitos à sua disposição são regulados pela métrica da 'humanidade' que possuem segundo o grau de inserção e dedicação no contexto da sociedade burguesa.

Glauco Barsalini ressalta que a associação nas constituições libertárias entre direitos naturais e direitos universais conduziu à uma confusão de identidade entre os direitos humanos com os direitos naturais, ou seja, aqueles titularizados por cada indivíduo em razão de sua simples condição humana, direitos próprios do animal pré-político, o que, para Agamben, corresponde à **zoé**, à vida sem qualificação, despolitizada.[32] E, nesse sentido, "decorrência desse estado de coisas será a diferenciação entre os direitos do homem e os direitos do cidadão, a assegurar, no âmbito das decisões políticas, a desigualdade entre os homens."[33] Os *droits de l´homme*, os direitos humanos, são diferenciados como tais dos *droits du citoyen*, dos direitos do cidadão.[34] Se a ordem jurídica aparenta ampliar o ciclo de proteção e gerar igualdade, de fato restringe o seu campo e conserva a sua diferença.[35] A simples inscrição da vida natural nas constituições e convenções é o elo de um processo de dominação que recebeu o nome de biopolítica.[36] Agamben:

---

[30] NASCIMENTO, Daniel Arruda, *op. cit*, p.144.
[31] MARX, K. A questão judaica, tradução não identificada, São Paulo: Editora Moraes, 1991., pp. 44/45.
[32] BARSALINI, Glauco, 1972- Estado de exceção permanente: soberania, violência e direito na obra de Giorgio Agamben / Glauco Barsalini. Campinas, SP: [s.n.], 2011, p. 155.
[33] Ibidem, p. 151.
[34] MARX, K. A questão judaica, *op. cit*., p. 48.
[35] NASCIMENTO, Daniel Arruda, *op. cit*, p.144.
[36] AGAMBEN, Giorgio, *op. cit.*

> É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do bando é também desde sempre não-estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção. Este mal-entendido do mitologema hobbesiano em termos de contrato em vez de bando condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não-estatal.[37]

O ordenamento do espaço, nesse contexto, não é apenas a tomada da terra e a fixação de uma ordem jurídica sobre um território, mas, essencialmente, a constituição da exceção. A estrutura política originária é a decisão soberana sobre a exceção, posto que enceta em seus termos o princípio de localização de toda ordem jurídica, a partir da qual é possível vincular o conjunto normativo, instrumentário estatal, a um território e onde o horizonte de atuação política das formações estatais modernas ganha sentido a partir daquilo que é incluído ou excluído do ordenamento. O Estado existe em função da **ex-ceptio**.

De acordo com Agamben, o declínio do **Ius publicum europaeum**, o processo de formação e declínio entre os séculos XVI e XIX do que Carl Schmitt nomeou de 'época interestatal do direito internacional[38], a ruptura do nexo constitutivo do **nomos** da terra, (nação, território e localização) tem na exceção soberana o seu fundamento escondido já com o descobrimento das *américas*. Para o Filósofo, com a consolidação do estado de exceção, o que está ocorrendo acentuadamente desde a primeira guerra é o espaço jurídico vazio onde a lei vigora por ficção, o desvelamento do mais imemorável dos **arcana imperii.** Isso se dá porque o nexo entre localização e ordenamento, que

[37] AGAMBEN, Homo Sacer: *o poder soberano e a vida nua I*, pp. 115/116.
[38] Der Begriff des Politischen. 6. ed. Berlim: Duncker & Humblot, 1996. (texto de 1932, reimpresso a partir da edição de 1963, que foi acrescida de um novo prefácio e de notas adicionais).

fundou o **nomos** da terra, implica sempre uma zona excluída, posto que já contém a própria ruptura na forma de suspensão do direito.

Agamben enxerga na figura do refugiado o epicentro da crise que afeta a ideia de direitos humanos, pois o refugiado, segundo ele, à luz dos direitos fundamentas dos estados de direito, bem como à luz das convenções internacionais perante os estados nacionais signatários, é a figura que deveria encarnar por excelência os direitos do homem – já que, privado da cidadania, carrega penas sua condição humana – mas assinala, pelo contrário, a crise radical dessa ideia. A propósito, Hannah Arendt pondera que a concepção de direitos humanos "baseado na suposta existência de um ser humano como tal, arruína-se não só perante aqueles que a professavam e se encontravam pela primeira vez diante de homens que perderam verdadeiramente qualquer outra qualidade e relação específica – exceto o puro fato de serem humanos". O refugiado, nesse sentido, rompe a identidade entre homem e cidadão, entre natividade (do nascimento)[39] e nacionalidade, e com isso põe em crise a ficção originária da soberania.[40] Exceções ao princípio do nascimento-nação sempre existiram, mas a novidade é que, em nosso tempo, o contingente populacional não representado por quaisquer estados-nação, dentro ou fora dos estados nacionais de origem, não para de crescer. Agamben não deixa esquecer que os primeiros campos de concentração na Europa foram construídos como espaços de controle para refugiados e que a sucessão campos de internamento-campos de concentração-campos de extermínio representa uma filiação perfeitamente real.[41]

Sob tal perspectiva, o refugiado é um conceito-limite que põe em evidência a crise da velha trindade estado-nação-território e permite liberar o *campo* para uma

[39] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 28.
[40] Ibidem, p. 29.
[41] Ibidem, p. 29.

renovação categorial; o que os estados industrializados têm diante de si é um contingente residentes não-cidadãos, que, em função da rejeição nos estados de origem, encontram-se na condição de "apátridas de fato".[42] Tomas Hammar, cunhou para esse contingente o termo *denizens,* que, segundo Agamben, tem o mérito de indicar a inadequação do conceito de *citizen* para descrever a realidade social dos estados contemporâneos[43]. De acordo com o autor de **Homo Sacer**, nos estados de direito, os cidadãos cada vez mais se aproximam da figura do *denizens,* de residentes estáveis não-cidadãos, e cidadãos e *denizes,* ao menos em certas faixas sociais, participam de uma zona potencial de indistinção, "(...) certas periferias de grandes cidades pós-industriais e as *gated communities* estadunidenses começam, hoje, a assemelhar-se, nesse sentido, aos campos, nos quais vida nua e vida política entram, ao menos em determinados momentos, numa zona de absoluta indeterminação".[44] O espaço territorial nacional homogêneo deixa de existir, não coincide com uma soma topográfica do Estado e dá lugar a um meio que o penetra e o articula tal como numa garrafa de Klein,[45]onde exterior e interior ficam indeterminados, onde o espaço de exclusão encontra-se, ao mesmo tempo, dentro e fora do espaço territorial[46].

No Brasil, a exceção, o *campo*, o meio natural do **homo sacer,** nunca foi um **arcana imperii**; aqui nunca o ordenamento-nação foi fendido, nunca houve uma crise na ideia de nação vinculada à trindade ordenamento-território-nação, pois o País já nasceu a partir da separação, sob a lógica exclusiva-inclusiva. Talvez, por isso, no Brasil, muito tempo antes das crises migratórias apontadas por Agamben, e do surgimento da figura do

[42] Ibidem, pp. 29/30.
[43] Ibidem, p. 31.
[44] Ibidem, p. 45.
[45] Ibidem, p. 32. Agamben descreve a garrafa de Klein como "uma superfície não orientável, na qual não há distinção entre interno e externo [...] um espaço topológico obtido pela união de duas fitas de Moebius, no entanto, diferente da fita de Moebius, que tem uma superfície como borda, a garrafa de Klein não possui borda".
[46] Ibidem, p. 32.

refugiado, encontremos o melhor 'conceito-limite' que põe em evidência a crise dos direitos humanos, o observatório por excelência da exceção, pois aqui o estado de direito se formou a partir de uma linha com contornos firmes e delimitadora do espaço de um bando de refugiados, apátridas...*denizens,* enfim, de não cidadãos. Se refletirmos sobre o estatuto paradoxal do campo como o espaço de exceção, concluiremos, segundo Agamben, que "ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por isso, simplesmente espaço exterior. O que nele é excluído, segundo o significado etimológico do termo exceção (*ex-capere*), é capturado fora, incluído a partir de sua própria exclusão".[47] Esse conceito, topologicamente, não é adequado ao preâmbulo das Ordenações do Reino (e de todas as outras normas fundamentais até a Constituição de 1988?), no marco jurídico de fundação/descobrimento do Brasil?

Aqui, o Soberano de um reino europeu fundou um dos maiores campos da humanidade. O território 'recém descoberto' nasce 'aos olhos do velho mundo' sem nação, sem Ordenamento, um espaço onde também os corpos são apropriáveis, matáveis sem qualquer punição, onde, enfim, imperaram atos com força-de-~~lei~~.[48] Desde o 'descobrimento', índios e representantes do Reino polarizaram os extremos de uma relação entre o que é oficial e o que não é, o espaço da lei e o de sua ausência, até hoje não dissolvida, mas transmutada em formas diversas. A inclusão do índio se deu pela

[47] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. *Op. cit*, p. 43.
[48] _____. Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 60. Para Agamben, "é determinante que, se em sentido técnico, o sintagma "força de lei" se refira, tanto na doutrina moderna quanto na antiga, não à lei, mas àqueles decretos – que têm justamente como se diz, força de lei – que o poder executivo pode, em alguns casos – particularmente, no estado de exceção – promulgar. O conceito "força de lei", enquanto termo técnico do direito, define, pois, uma separação entre *vis obligandi* ou aplicabilidade da norma e sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua "força". Assim, quando, em Roma, o príncipe começa a obter o poder de promulgar atos que tendem cada vez mais a valer como leis, a doutrina romana diz que esses atos têm "vigor de lei" (Ulp. D. I: *quod principi placuit legis habet vigorem;* com expressões equivalentes, mas em que a distinção formal entre lei e constituição do príncipe é sublinhada, Gaio escreve: *legis vicem obtineat,* e Pomponio: *pro lege servatur).*"

domesticação (escravização voluntária),[49] conversão pelo escambo de sua vida e modo de viver, pela inclusão de seu corpo, após a cisão e morte de sua alma ou forma-de-vida;[50] sua inclusão como parte do velho Reino se dá, nesse sentido, sob condição extintiva, sendo o índio agregado à 'Civilização' apenas na tensão indissociável de sua exclusão concomitante. Vida nua aos índios aldeados, morte aos *gentios bravios* através da guerra justa.[51] Por isso, com Agamben, compreendemos que, a partir da formação e desenvolvimento dos estados de direito, "devemos esperar não apenas novos campos, mas também sempre novas e mais delirantes definições normativas da inscrição da vida na Cidade. O campo, que agora se instalou firmemente no seu interior, é o novo *nomos* biopolítico do planeta."[52]

---

[49] FREITAS, Rodrigo Bastos de. Direitos dos índios e constituição: os princípios da autonomia e tutela-proteção. 2007. Tese (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2007. p. 20. Segundo o autor, em 1566, Mem de Sá promulgou o primeiro conjunto de atos com força de lei sobre os índios brasileiros regulando a possibilidade de sua *escravização voluntária*. Freitas ressalta que "as Cartas Régias, Leis, Alvarás em forma de lei e Provisões Régias eram assinadas pelo próprio rei, assim como os Regimentos elaborados pelos governadores gerais. Esses últimos, por sua vez, firmavam Decretos, Alvarás e Bandos, para regulamentação da legislação emanada da metrópole." Nesse sentido, colhe-se expressamente da Lei de 30/07/1566 que "*Essa lei determinava que os índios só poderiam vender a si mesmos em caso de extrema necessidade, sendo que todos os casos deveriam obrigatoriamente ser submetidos à autoridade central para exame*" (EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno, p. 22).

[50] AGAMBEN, G. O Uso dos Corpos. São Paulo: Boitempo: 2017, p. 309. Nessa obra, Agamben defende que "todos os seres vivos estão em uma forma de vida, mas nem todos são (ou nem sempre são) uma forma-de-vida. No momento em que a forma-de-vida se constitui, ela constitui e torna inoperosas todas as formas de vida singulares [...] A constituição de uma forma-de-vida coincide, portanto, integralmente com a destituição das condições e biológicas em que ela se acha lançada". E, em outro lugar, ele pontua: "apenas se eu já não estou sempre e somente em ato, mas sou entregue a uma possibilidade e uma potência, apenas se, nas minhas vivências e nos meus entendimentos, estão sempre em jogo o viver e o entender eles mesmos – ou seja, se há, nesse sentido, pensamento – então uma forma de vida pode tornar-se, em sua própria facticidade e coisalidade, *forma-de-vida*, na qual nunca é possível isolar algo como uma vida nua." (Agamben, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 19).

[51] FREITAS, Rodrigo Bastos de. *Op. cit.*, p. 16. Freitas ressalta que "tanto a política de aldeamento como a doutrina da guerra justa se fundam nos escritos de Nóbrega (1517-1570) – chefe da primeira missão jesuíta à América, participou da fundação das cidades de Salvador, do Rio de Janeiro e de São Paulo e se tornou o principal ideólogo do projeto colonial. Sua atuação foi fundamental para a pacificação dos Tamoios e a subsequente expulsão dos franceses da região da baía da Guanabara – que partiu da negação da legitimidade da conversão pela força e, através de uma radical reformulação do tomismo, chegou à doutrina do consentimento pelo medo (EISENBERG, José. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno, p. 22). Nesse sentido, Nóbrega transmutou a liberdade natural dos índios em uma formulação de liberdade política e igualdade jurídica, formando uma base contratual para a relação entre índios e colonizadores (Op. cit., p. 153).

[52] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. *Op. cit*, p. 47.

Por outro lado, de acordo com Paulo Eduardo Cabral,[53] a política escravagista do Brasil impossibilitou que o preto fosse plenamente respeitado como pessoa, sobrevivendo no território nacional sob o estatuto de coisa, e como tal permaneceu oficialmente durante todo o período de vigência da primeira constituição do País. Essa conclusão é extraída do Projeto Antônio Carlos (artigos 254 e 265), esboço da Constituição do Império, de onde exsurge a natureza do vínculo entre o 'Senhor-Soberano' e a 'coisa-escravo' ou 'coisa-excluída':

> Terá a Assembléia igualmente cuidado de crear estabelecimentos para catequese e civilização dos índios, emancipação lenta dos negros, e sua educação religiosa e industrial.
> A constituição reconhece o contractos entre os senhores, e escravos, e o governo vigiará para sua manutenção.[54]

A Constituição de 1824, no art. 71, reconheceu e garantiu expressamente o direito de propriedade do 'corpo humano preto' até 1891, introduzindo na Norma fundamental do Estado o exercício soberano de vida e morte sobre 'o outro', o direito de fazer morrer ou deixar viver.[55]Como se pode depreender do texto constitucional, também no Brasil, tal qual indicado por Marx em *A questão judaica,* houve uma cisão entre o 'homem' e o 'cidadão', todavia, acentuadamente mais radical, conforme se extrai do Título II, art. 6º, § 1º, dessa Carta. Aí colhe-se a definição jurídica do titular de direitos no Brasil recém constituído estado: "os que no Brasil tiverem nascido, quer sejam ingenuos ou libertos, ainda que o pai seja estrangeiro, uma vez que esse não resida por serviço de sua nação." O 'ingênuo' é o filho do escravo liberto,[56] daquele que, sob

---

[53] CABRAL, Paulo Eduardo; Data de publicação: 01/1974; Fonte: Revista de informação legislativa, v. 11, n. 41, p. 69-74, jan./mar. 1974; Assuntos: Brasil. Disponível em: https://www2.senado.leg.br › bitstream › handle.
[54] Ibidem, p. 74.
[55] GIACOIA JR., O. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. N-1 edições, 2018, p. 119.
[56] Ingênuo = adj., entre os latinos: era o filho de pai liberto, ou Cidadão Romano. Diccionario da língua Portuguesa, composto pelo Padre D. Rafael Bluteau, e acrescentado por Antônio de Moraes e Silva, Lisboa 1789.

condição suspensiva, gozava da liberdade possível na exclusão. O africano, e poderíamos dizer, genericamente, o excluído-liberto, ao ser escravizado ou contemplado com uma carta de alforria, não optava por seu destino, posto que no território brasileiro não tinha espaço. Traficado para terras brasileiras, na condição de escravo, arraigava-se no lugar, como uma pertença, que segue a sorte do objeto principal. Se liberto, não tinha cidadania ou representação política. Nesse contexto, como pensar a liberdade do 'ingênuo'? A sua não integração à sociedade, sua inclusão-exclusiva, nas favelas ou na 'pista', era quase inevitável. Hoje, após o advento de seis constituições, 'após novas e mais delirantes definições normativas da inscrição da vida na Cidade',[57] qual o grau de nossa ingenuidade?

Percebe-se que o Brasil começa com extremos, com a exclusão máxima, só experimentada pela Europa colonizadora, para Agamben, após os grandes influxos de refugiados, parcela deles diretamente ligadas aos excessos de excluídos das ex-colônias, que ameaçam suas fronteiras em busca da cidadania (dignidade humana) nunca titularizada nos locais de origem. A fundação do estado moderno, nesse sentido, também aqui, é caracterizada como lugar de gestação da biopolítica, ou melhor, de seu parto. A exceção, que subjaz ao verniz do estado de direito, e no qual a vida nua transita entre as múltiplas formas-de-vida, é precisamente o lugar sem localização onde a vida nua aparece como fundamento último desse poder político, onde o **homo sacer** é o sujeito-sem-direitos.

A partir dessa perspectiva é possível problematizar o que faz a vida ingressar nos mecanismos e cálculos expressos do poder, o que torna a espécie humana o centro das apostas no jogo das próprias estratégias políticas, especialmente ante a conclusão de

[57] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 47.

Foucault segundo a qual, durante milênios "(...) o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão sua vida de ser vivente".[58] Considerar essa polarização de estados políticos relativos ao homem, a vinculação entre o Soberano e o **homo sacer**, bem como os efeitos correlatos na constituição de si (constituição do sujeito) é norte para compreensão do **nomos** político na terra não a partir da chave do contrato social, mas da **ex-cepcio**, bem como para redefinição do quadro categorial da tradição política ocidental.

A 'lógica' da exclusão inclusiva constitui o núcleo diretor do projeto biopolítico, o que torna inteligível a tese apresentada no final de **Homo Sacer I**: "a prestação fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político originário".[59] Em função do cotidiano nas cidades modernas, os seres humanos encontram a si mesmos imersos em determinados mecanismos e aparatos de poder voltados à captura, controle e governo da vida em cada diminuto aspecto – dos simples processos biológicos até gostos e desejos.[60] Conjectura-se, por isso, que o homem nunca esteve tão encalacrado como sob o manto protetor dos estados nacionais e do **modus vivendi** ocidental. Ele 'abandonou' a condição de súdito, mas teve sua vida desapropriada para o Estado, as categorias jurídico-políticas são condicionantes de sua existência biológica e espiritual. Sem perceber, e em razão da maquiagem teórica contratual (ordem jurídica), os homens perderam primeiro seus corpos e, em seguida, as suas almas, através, respectivamente, de técnicas disciplinares e normatizadoras.[61]

---

[58] FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité: La Volonté de Svoir*. Paris: Gallimard, 1976, pp. 187 e ss.
[59]AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
[60] FUSCO, Gian-Giacomo. *Form Of Life: Agamben and the Destitution of Rules*. Endinburgh University Press, 2023.
[61]GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2018.

Nesse contexto, a negação do direito à vida não diz respeito apenas à morte do corpo, ao fim dos seus sinais vitais, mas ao sequestro da humanidade desse corpo quando ainda mantém sinais biológicos ou, com Foucault, a morte indireta.[62] Ressalte-se que não apenas a vida do homem está em questão, mas as condições de possibilidade de uma existência humana e digna, já que o sucesso do empreendimento biopolítico descansa também no controle do espaço e dos mecanismos de reprodução da vida. Entre as técnicas de poder disciplinar e regulamentar (poder normatizador) de um lado e o desenvolvimento conceitual dos termos 'bando', 'exceção', 'campo' e 'banido' do outro, a construção teórica de Agamben abre espaço, conforme Giacóia, para repensar e, talvez, renovar as políticas de regência do estado ou de regência da vida em sua ausência.[63]

De posse da justificativa (efetividade da constituição), o soberano fabrica a necessidade. São anunciadas guerra ao terror, missões de paz na África, caça a Muammar Gaddafi, invasão da Ucrânia. A necessidade de segurança, fundamento de criação da exceção, é transformada em elemento ínsito ao estado e conformador da dinâmica social de exclusão (no Brasil, p.ex., a formação das favelas e a guerra às drogas). A emergência torna-se regra e turva os limites entre guerra e paz, direitos e sua negação, estado de vigência institucional ou de barbárie. É criado, nesse sentido, um ambiente em função da exclusão, onde o caos é fomentado com vistas à preservação da soberania. A constituição das cidades é preenchida por zonas de anomia ou, ao menos, por zonas de informalidade, em oposição aos mandamentos legais, já que, nas políticas do biopoder, a ordem necessária é a ordem suficiente para o atingir suas finalidades.

---

[62]FOUCAULT, M. Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-76). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

[63] GIACOIA JR., Oswaldo. Biopoder e pós-humanismo. Argumento – Revista de filosofia. Disponível em: <www.periodicosufc.br/argumentos/article/view/41032>. Acesso em 21/09/2020.

A biopolítica cria 'o monstro', o inimigo, enfim cria a necessidade, com base na qual ignora-se a regra, direitos e garantias, transforma-se o ilícito em lícito (e vice-versa) e fundamentam-se os decretos com força-de-~~lei~~ emanados do executivo no estado de exceção. A necessidade, nesse contexto, não é um dado objetivo, não subsiste, efetivamente, o perigo de uma guerra externa ou interna, a ameaça dos mercados mundiais sobre as economias nacionais, mas representa "(...) a abertura de uma lacuna fictícia no ordenamento jurídico, com o objetivo de salvaguardar a norma e sua aplicabilidade a situação normal";[64] fomentada pelo atuar sempre constante daqueles que caminham pelos bastidores dos cenários democráticos mundiais a fim que de forjar tais ameaças com uma mão e, com a outra, apresentar os meios de contorná-las. A necessidade, portanto, implica um juízo subjetivo e necessárias e excepcionais são, é evidente, apenas aquelas circunstâncias que são declaradas enquanto tais.[65], ou de outro modo:

> [...] o recurso à necessidade implica uma avaliação moral ou política (ou, de toda forma, extrajurídica) pela qual se julga a ordem jurídica e se considera que é digna de ser conservada e fortalecida, ainda que a custa de sua eventual violação. Portanto, o princípio da necessidade é sempre, em todos os casos, um princípio revolucionário.[66]

Os poderes de emergência, como Agamben deixou claro, quando do seu advento, estavam ligados ao perigo externo, guerra ou outro componente de comoção social.[67] Entretanto, após os períodos de guerra declarada (as duas grandes guerras mundiais), as razões de guerra foram paulatinamente substituídas pelas de cunho econômico, afetas à necessidade de manutenção de um suposto cenário mundial de paz.

---

[64] AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 48.
[65] Ibidem.
[66] BALLADORE-PALLIERI, G. Diritto Costituzionale. Milano, Giuffrè, 1970, p. 168.
[67] AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. *op. cit*, 2004.

Nesse ponto, é pertinente a seguinte questão: o que acontece no contexto político e social de um estado de direito quando as razões de emergência são 'encontradas' não fora, mas dentro do seu território? Qual cenário é delineado? Os 'inimigos' são reais ou uma ficção tornada real? Num ambiente onde a 'própria distinção entre paz e guerra' se torne impossível, onde os oponentes da pátria sejam identificados e caçados sem a observância mínima de um lastro democrático e civilidade, a vida é cultivada em um campo nebuloso entre o Direito e o fato.

Sob tal perspectiva, Agamben não problematizou o campo a partir de uma narrativa do fato histórico 'campo de concentração', recurso utilizado por nazistas e fascistas para o extermínio de 'milhões de indesejáveis', mas propondo a si as seguintes questões: o que acontece quando acontece o campo? qual a estrutura jurídico-política que viabiliza o acontecimento de eventos de tal natureza? Trata-se, portanto, enquanto método, da constituição de paradigmas, o recurso a fatos específicos da história, figuras ou práticas, para, via analogia, traçar conexões com outros fenômenos, eventos e práticas sociais que, de outro modo, permaneceriam obscuros.[68] Isso permitirá compreender o campo como a principal manifestação da exceção-regra.[69]

Segundo Agamben, o paradigma é uma espécie de conhecimento não indutivo ou dedutivo, mas analógico, que conexiona fatos singulares entre si, não servindo ao propósito, de forma apriorístico e normativa, de regular a interpretação de fatos históricos e servir de guia para ações futuras.[70]Para ele, "isso nos levará a considerar o campo não como um fato histórico, como uma anomalia que pertence ao passado (mesmo que em

[68] FUSCO, Gian-Giacomo. *Form Of Life: Agamben and the Destitution of Rules*. Endinburgh University Press, 2023.
[69] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 41.
[70] _____. O Uso dos Corpos. São Paulo: Boitempo: 2017.

algumas circunstâncias ainda possamos nos deparar com ela), mas, em certa medida, como a **matrix** oculta, como o **nomos** do espaço político, no qual sempre ainda vivemos".[71]

Nas democracias capitalistas, tal como nos regimes totalitários, a lógica dos campos é replicada, a luta pela sobrevivência é mantida como estado perpétuo a fim de tolher o sentimento de unidade do povo. A sobrevivência mitiga o padrão de sociabilidade e logo as funções mais indignas são preservadas como o objeto mais precioso; a opressão do outro torna-se truísmo, um 'dado da natureza'. Em tal ambiente, domina a mentalidade do provisório. O passar do tempo a torna definitiva. A exceção constitui-se em regra.

Considerando esse pressuposto, o que torna o presente intragável, simplesmente infernal, é o aparente sentimento de impotência diante da dinâmica dos fatos que experienciamos; a dificuldade de enxergar uma saída para fora do caos político formado em torno de nossas vidas, notadamente quando um sistema supostamente eficiente de regras e procedimentos funciona de forma diametralmente oposta às diretrizes fixadas nas cartas políticas dos estados de direito. A tragédia da vida contemporânea é que não conseguimos enxergar além dos limites institucionais. Mas, segundo Agamben, a esperança surge quando não há o que remediar; apenas diante da contemplação do que é irreparável é possível visualizar uma passagem para fora do mundo que nos constitui.[72]

---

[71] _____. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, pp. 37- 38.

[72] _____. La comunità che viene. Turin: Einaudi, 1990. The Coming Comunity. Tradução de Michael Hardt. Minneapólis na London: University of Minnesota Press, 2009.

Capítulo 2 – O estado de exceção como Fita de Moebius

Com o Estado Moderno, o Governo centrada na vida (biopolítica) se consolidou nos grandes centros de poder do Planeta e, direta ou indiretamente, rege a vida humana.[73] A assunção deliberada pelas estruturas político-jurídicas-estatais de cada diminuto aspecto do funcionamento biológico dos corpos e mentes, homogeneizando os homens em uma massa informe, à disposição do livre manuseio dos esquemas de poder da biopolítica, resulta na indissociabilidade da vida humana dentro e fora do estado de direito (no 'estado de natureza'), especialmente porque ela é objeto de uma 'exclusão-inclusiva' regrada em função de uma política voltada ao seu domínio[74].

Nesse cenário, o esforço de autorreflexão sobre a nossa condição e posição no Estado contemporâneo esbarra naquilo que nos faz objeto de exploração e nos induz ao posto de 'carcereiros' de nossa própria cela: o sistema político subjacente aos estados democráticos de direito. Nele, somos gestados e os aspectos basilares de nossa existência, numa perspectiva holística da vida, são estreitamente atrelados a um *modus* forjado pela própria biopolítica em meio a estruturas disciplinares e regulamentares, como se colhe em Vigiar e Punir[75] e Em Defesa da Sociedade.[76]

Se 'o fazer' humano, o estar-no-mundo, é um movimento constante de aproximação e afastamento de tudo aquilo com o que mantemos uma relação, ainda a contragosto, frutifica-se, a partir do movimento de aproximação e afastamento, um estado de permanência no qual reconhecemo-nos, formamos um senso de identidade. A lida

---

[73] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
[74] _____. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
[75] FOUCAULT, M., Vigiar e Punir: história da violência nas prisões. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.
[76] _____. Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976), (trad. De Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

diária com o mundo, e com a nossa autoimagem diante do Mundo, aponta para a vocação inata do homem de obreiro do real cujas estruturas básicas decorrem no 'verbo', ainda quando esse fato passe despercebido, e isso não significa "(...) que ao homem falante seja interdito o não-linguístico, mas apenas que ele jamais pode alcançá-lo na forma de um pressuposto irrelato ou inefável, e sim, em vez disso, na própria linguagem".[77]

Dado que alguns termos e expressões, componentes de nosso repertório de aproximação do mundo e de nós (espécie de autoimagem carregada e da qual raramente conseguimos divisar o peso provocado sobre nosso ser como algo estranho), são parte de um complexo semântico de utilização cotidiana, repetido e, também por isso, constitutivo de nosso ser, somos, em alguma medida, através do dito e do pensado (do discurso) em meio às estruturas sócio-políticas circundantes da vida humana.

Pensar a 'vida', e especialmente a 'vida humana', apresenta, nesse, algum grau de dificuldade, não só por exigir um esforço de afastamento do constitutivo de nosso ser, daquilo que todos, com certa continuidade e estabilidade, vão sendo, mas, e talvez em primeiro lugar, por nos convocar ao despertar de um lugar comum, ocupado sem razão, em função de simples acomodação e por *força do hábito*, como um corpo flutuante que assenta em uma superfície qualquer, assumindo sua forma.

A vida humana, por mais repetida, ordinária e socialmente obrigatória, é potência, pois conserva sempre o caráter de possibilidade e nela está em jogo sempre o próprio viver.[78] Agamben, discorrendo sobre o ser em potência da vida, afirma "(...) que pode fazer e não fazer, conseguir ou falhar, perder-se ou encontrar-se – o homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade, cuja vida é irremediavelmente

[77] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 52.
[78] Ibidem.

e dolorosamente destinada à felicidade".[79] Isso permite a conclusão de que os jogos de poder em meio às estruturas políticas de estado permeiam a vida, mas não a dominam totalmente, pois há algo na vida infenso à captura política, como bem percebeu Foucault, em tradução de Oswaldo Giacoia Jr.,

> (...) não se trata, de modo algum, de que a vida tenha sido exaustivamente integrada às técnicas que a dominam e gerenciam, sem cessar, ela lhes escapa. Fora do mundo ocidental, a fome existe numa escala mais importante do que nunca; e os riscos biológicos enfrentados pela espécie são talvez ainda maiores, mais graves, em todo caso, do que antes do nascimento da microbiologia. Entretanto, o que se poderia denominar o 'liminar da modernidade biológica de uma sociedade situa-se no momento em que a espécie ingressa como aposta no jogo das próprias estratégias políticas.[80]

A fim de fixar um marco para o governo biopolítico, Agamben acentuou a distinção entre as palavras gregas **zoé** e **bíos**, termos traduzidos, **cum grano salis**, por 'vida'. No início do **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I[81], a polarização semântica a respeito desses termos opõe o simples viver dos homens e animais, uma perspectiva da vida associada ao estado de natureza, condicionada por processo naturais, à uma forma de vida qualificada, própria de indivíduos ou grupo de indivíduos na *polis*, onde a política, expressão metafísica e estruturante da comunas, difere daquela dos demais viventes em razão ou na medida da linguagem, seio da constituição binária do agir humano em uma dialética que une o bem e mal, justo e injusto, a superação da vida baseada em reações ao mero prazer.

---

[79] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
[80] GIACOIA JR., O. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. N-1 edições, 2018.
[81] O projeto Homo Sacer enfeixa um conjunto de obras, encabeçada por *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua I, nas quais Giorgio Agamben apresenta sua concepção política sobre a fundação da política no Ocidente.

Para Edgardo Castro[82], essas expressões servem não só enquanto meio para traçar o caminho da política de nosso tempo, mas, principalmente, para destacar no seu marco o ponto a partir do qual a expressão "desapropriação do homem" ou "desapropriação de si" passam a ser significantes. Segundo o autor, a tese central do livro é, sobretudo na modernidade, e como resultado de dispositivos biopolíticos da soberania, a indistinção entre **bíos** e **zoé** ou a indistinção entre a 'vida privada' e a 'vida pública'.

Com mais razão, todavia, como bem pontuou Giacoia[83] a respeito do investimento do poder político sobre a vida entre os séculos XVII e XIX na Europa, considerando especialmente as lições de Michel Foucault no primeiro volume da História da Sexualidade[84]: "(...) trata-se, como é sabido, da biopolítica, do ingresso da vida natural – ou o que o filósofo italiano Giorgio Agamben denominou de *a vida nua* – na trama das relações e dos cálculos explícitos do saber-poder na sociedade ocidental".[85]A polarização entre os ternos **zoé** e **bíos** é, portanto, uma das diversas chaves utilizadas por Agamben a fim de desvelar o projeto político cuja principal vertente ou linha de atuação é a apropriação da vida e sua transformação em algo que não **zoé** nem **bíos**, mas 'vida nua' – o principal protagonista da exceção soberana.

Logo, a oposição entre tais termos no início de **Homo Sacer I** não serve à caracterização de um modo de vida humana anterior à sociedade moderna politicamente organizada, onde os homens, tal qual as bestas, viveriam em tamanho estado de aproximação com os demais animais, submetidos às mesmas leis de sobrevivência, que dificilmente poderíamos distingui-los das assim chamadas *criaturas de Deus*, mas, para

---

[82] CASTRO, Edgardo (2012). Acerca da (não) distinção entre Bíos e Zoé. Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis - PPGICH. São Leopoldo, V. 9, n. 2, p. 40-87, jul/dez.2021.
[83] GIACOIA JR., O. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. N-1 edições, 2018.
[84] FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade I: A Vontade de Saber. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1977.
[85] GIACOIA JR., O. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. N-1 edições, 2018.

pensar os marcos da biopolítica ou do biopoder cujas técnicas têm por base estruturante a própria vida humana (suas funções biológicas) e meta, em sentido pejorativo, a "animalização" do homem, a constituição de corpos dóceis, destituídos de alma, e mentes vazias.

O ingresso da **zoé** nos domínios da **polis**, sua politização enquanto evento decisivo da modernidade é manifestação da biopolítica e chave para compreensão das diversas categorias (esquerda/direita, público/privado, absolutismo/democracia) em derredor das quais o poder soberano foi estruturado. Por isso, o domínio da vida pela política, mais do que a ameaça da morte, e o acesso ao corpo como seu consectário é a preocupação de Agamben em **Homo Sacer I**.

Trata-se, portanto, de investigar o que faz a vida ingressar nos mecanismos e cálculos expressos do poder, o que torna a espécie humana o centro das apostas no jogo das próprias estratégias políticas, especialmente ante a conclusão de Foucault segundo a qual, durante milênios "(...) o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão sua vida de ser vivente".[86] Considerar essa polarização de estados políticos relativos ao homem, bem como os efeitos correlatos na constituição de si é norte para compreensão do **nomos** político na terra, bem como para redefinição do quadro categorial da tradição política ocidental.

Nessa perspectiva, é intuitivo, a vida, em sentido amplo, sempre esteve exposta a diversos riscos e encalacrada em contextos de limitação e perigo, tanto em função da interação com o meio ambiente natural quanto com as demais relações travadas

[86] FOUCAULT, M. **Histoire de la Sexualité: La Volonté de Savoir**. Paris: Gallimard, 1976, pp. 187 e ss.

com os pares humanos. De todo modo, não é difícil pensar, notadamente por ficção, um momento histórico no qual a vida do homem e a política eram fenômenos não interpenetráveis ou coincidentes.

Para Agamben[87], a **zoé**, é a instância representativa dessa distinção, do simples fato de viver ou do fato comum a todos os seres vivos, tradução de uma estado-de-coisas natural não submetido às concepções gestadas em espaços políticos de conformação da vida, estado no qual o homem e tudo o que vive preserva em si o potencial de ser, constituem-se em formas-de-vida,[88] e, fundamentalmente por isso, contribui para compreensão da vida submetida à exceção soberana.

Segundo o autor, a não apropriação da vida pela política, ou seja, o estado no qual distingue-se claramente o homem enquanto um animal vivente e, além disso, capaz de uma existência política, permaneceu assim até os romanos, pois, "no direito romano, a vida não é um conceito jurídico, mas indica o simples fato de viver ou um modo particular da vida"[89]. A única exceção na qual ao termo vida são atribuídos contornos jurídicos se dá na expressão "**vitae necisque potestas**",[90] peculiar termo técnico jurídico designativo do poder de vida e morte do **pater familias** sobre o filho homem.

Vitae necisque potestas representa uma assinatura, ou seja, algo que, em um signo ou conceito, "marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para construir um novo significado

[87] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
[88] _____. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
[89] Ibidem, p. 12.
[90] Ibidem.

ou conceito".[91] Esse termo é a célula **mater** da ideia agambeniana por trás do pacto social de fundação do estado moderno, um dos pontos de sustentação de sua teoria sobre as reais bases de fundamentação das estruturas políticas sob a batuta das quais vivemos.

A vida, ou melhor, o poder de vida e morte umbilicalmente ligado ao pai passa, no início da modernidade, ao soberano, valendo enquanto meio e possibilidade de exercício da soberania[92]. E, com a consolidação da biopolítica, ao poder de fazer morrer e deixar viver, atrela-se o seu antípoda complementar, o poder de fazer viver e deixar morrer, como pontua Giacoia:

> No horizonte das técnicas biopolíticas de governo, a soberania não se define mais – *prima facie* – como *vitae necisque potestas*, como poder de vida e morte, de deixar viver e fazer morrer, transladado do âmbito do *pater famílias* para o soberano. Desde então, a soberania se constitui como inversão dessa fórmula, e passa a ser definida como poder de deixar morrer e fazer viver.[93]

A propósito, não vale tanto o mito hobbesiano de fundação do Estado Moderno e o suposto assentimento dado por todos ao pacto de fundação social, mas, antes, considerar que se a vida estava exposta ao 'direito' ilimitado de todos sobre tudo, 'o bastão', a titularidade desse 'direito', mudou para a 'mão do soberano'. *Pari passu*, na medida em que a vida humana é submetida ao direito de vida e morte do soberano, ou seja, na medida em que 'o humano' da expressão 'vida humana' é uma concessão ou benesse do soberano – daí o adjetivo **sacer** vinculado à vida humana[94] - o poder absoluto e perpétuo fundante do poder estatal está ancorado na 'vida nua', na vida submetida à

---

[91] _____. O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer II, 2/ Giorgio Agamben; tradução Selvino J. Assmann. – São Paulo: Boitempo, 2011. (Estado de sítio) Tradução de: Il regno e la gloria: per uma genealogia teológica dell'economia e dell'governo: homo sacer, vol. 2/2.
[92] Ibidem.
[93] GIACOIA JR., O. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. N-1 edições, 2018, p. 119.
[94] Ibidem.

ingerência de um poder político vocacionado a administrá-la e conformá-la em função de ganhos ou perdas de posições de poder nos estados de direito.

O **nomos basileus** ou soberano é, para Agamben, o princípio de indistinção entre violência e direito, o limiar sem limitação no qual a violência transpassa em direito e o direito em violência.[95] Logo, o **nomos** da soberania é definido através da justificação da violência, ou seja, da aproximação entre **Bía** e **Díke**, violência e justiça. A pretexto de coexistir com a **phýsis**, o **nomos** soberano instrumentaliza-se e o faz com o saber-poder, materializado em tecnologias de conhecimento ou **tékhne**, ou seja, no conjunto instrumentalizado de conhecimentos que regulam e disciplinam a vida nos limites das estruturas políticas democráticas. No estado moderno, portanto, os homens vinculam justiça e violência em relação instrumental de meio e fim sob a ameaça constante do retorno ao estado de natureza, produtor de medo generalizado e, ao menos no prelúdio, eficaz para sua constituição.

Se o **nomos** é o puro imediatismo de uma força jurídica não mediada por lei; se é evento histórico constitutivo e legitimador de lei[96], questão pertinente cinge-se em determinar se a justificativa da violência instrumentalizada é fazer violência em nome do mais justo ou pelo mais justo. A violência pelo direito é justificada em função das promessas soberanas, notadamente as indicadas nas cartas políticas de intenções regentes dos estados? Agamben, em análise das Leis,[97] indica trecho decisivo sobre o **nomos basileus** e como, nesse contexto, se dá a indistinção entre violência e direito:

---

[95] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
[96] SCHMITT, C. Politische Theologie, Vier Kapitel zue Lehre von der Souveranitat. Munchen-Leipzig, 1922. (Tradução italiana. In, SCHMITT. S. Le categorie del politico. Bologna, 1988.), p. 63.
[97] PLATÃO. Leis e Epínomes. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980. vol.XII-XIII Leia mais: https://www.sabedoriapolitica.com.br/products/platao/.

> (o axioma segundo o qual domina quem é mais forte) é muitíssimo difundido entre todos os viventes, como disse Píndaro tebano. Mas o axioma que parece mais interessante é o sexto, aquele que ordena que quem é sapiente e inteligente comande e governe e que, portanto, o ignorante o siga. E isto, o sapientíssimo Píndaro, não poderia dizer que ocorre contra natureza, mas segundo a natureza, ou seja, segundo o poder da lei sobre quem voluntariamente a aceita, e não por violência.[98]

Para ele, nesse trecho, não relacionado diretamente com a distinção entre **phýsis** e **nomos**¸ o poder da lei é definido conforme a natureza e é essencialmente não violento, já que, de acordo com sua visão, Platão buscou neutralizar a distinção entre **Bía** e **Díke** ou, de outro modo, desatrelar a identificação automática entre violência e justiça (direito). A lei da natureza surgiria para pôr fim a contraposição entre **phýsis** e **nomos basileus** e excluir a conjunção soberana entre violência e direito, que nos discursos sofistas serviu justamente para fundar o princípio da soberania através da vinculação indissociável da união de **Bía** e **Díke**. Levada à sério tal constatação, abre-se uma fissura sobre as bases de fundamentação do exercício do poder soberano, bem como sobre a legitimidade desse exercício e de seu titular. A não vinculação da *justiça* enquanto fim à *violência* enquanto meio, infirmaria a finalidade e a legitimidade do **nomos basileus,** posto que, para atingir a *justiça*, não seria necessário o exercício do Poder soberano (meio).

De todo modo, uma consideração mais profunda foi feita por Nietzsche no aforismo 'Origem da Justiça'. Na dinâmica dos fatos e interações humanas, a justiça pressupõe a equivalência de poder, pois "(...) quando não existe preponderância claramente reconhecível, e um combate resultaria em prejuízo inconsequente para ambos os lados, surge a ideia de se entender e negociar as pretensões de cada lado: a troca é o

[98] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, op. cit., p. 127.

caráter inicial da justiça".[99] Conclui Nietzsche que a justiça é retribuição e intercâmbio sob o pressuposto de um poder mais ou menos igual, já que remonta à ideia de autoconservação. Por isso, considera que 'cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder' (**unusquisque tantum juris habet, quantum potentia vale**), ou seja, originariamente, o direito se estabelece até onde um homem parece ao outro valioso, essencial, indispensável, invencível e assim por diante.[100] Se o 'poder' reina absoluto, sem qualquer obstáculo, ainda que potencial, a justiça é uma ilusão.

Nesse sentido, propondo uma leitura conciliadora entre as posições teóricas de Agamben e Foucault, Giacóia[101] destaca que a apropriação da vida ocorreu no momento de formação do estado-nação e se deu à pretexto de sua sacralidade na figura do **homo sacer**. A nação, o ordenamento jurídico e o território constituem parte do mecanismo que legitima o soberano a incluir a vida e mais tarde o conjunto delas sob o seu cálculo de poder. Essa leitura possibilita uma ressignificação das bases racionais de formação do estado moderno (e, consequentemente, do contemporâneo) que, em certo sentido, é libertadora, pois viabiliza uma (re) discussão das categorias que suportam o conteúdo teórico contratualista de fundação do estado democrático de direito.

> (...) a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto- do poder soberano. Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir a luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno

[99] NIETZCHE, Friedrich Wilhelm. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres / Friedrich Wilhelm Nietzche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2000, fls. 70-71.
[100] Ibidem. fls. 70-71.
[101] GIACOIA JR., Oswaldo. Ramiro, Caio Henrique Lopes. Ricci, Luiz Antonio Lopes. Responsabilidade e Futuro: bioética, biopolítica, biopoder e os desafios para a reflexão e ação. São Paulo, Editora LibrerArs, 2015.

> e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos **arcana imperii**.[102]

Não mais o contrato social teorizado pelos jusfilósofos clássicos (Hobbes, Rousseau e Grotius), mas o que Agamben denomina bando[103], caracteriza o relacionamento jurídico político originário que mantém unidos a 'vida nua' e o poder soberano.[104] A apropriação da vida tematizada por Foucault[105] assume em Agamben um tom mais radical e aponta uma lógica de poder que deve ser desvelada a fim de fornecer ao pensamento filosófico político elementos para enfrentar uma realidade que se impõe. O 'bando', como poder soberano de decidir a sorte daqueles que estão sob sua área de atuação, inclui o poder de banir, de tornar inaplicável a ordem jurídica a um homem ou grupamento humano.[106]

O sentido próprio da vinculação entre violência e direito, que Hobbes coloca à base de sua concepção soberana, e tão tenaz na política do ocidente, Agamben considera a premissa necessária da oposição entre estado de natureza e **commonwealth**. Se com os sofistas a **phýsis** justifica a violência do mais forte, para Hobbes a convivência entre estado de natureza e violência (**homo hominis lúpus**) justifica o poder absoluto do soberano. De todo modo, o estado de natureza sobrevive no soberano através do monopólio da violência justa, um limiar de indiferença entre natureza e cultura, violência e lei, e essa indistinção constitui a violência específica das estruturas soberanas.

A justificação pela violência traduz o ser em potência do direito, sua auto pressuposição ou fundamentação enquanto 'direito natural'. O estado de natureza é, sob

---

[102] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 11.
[103] Ibidem.
[104] GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2008.
[105] FOUCAULT, M., Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-76). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
[106] GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2008.

tal perspectiva, um princípio interno do estado, a imagem sempre retomada pelo governo para justificar o emprego conveniente da violência através do direito e não necessariamente um momento real; uma ameaça constante de barbárie, com irrupções episódicas, típicas do estado de exceção, mais do que uma realidade natural hostil e anterior ao estado moderno da qual até mesmo Hobbes estava consciente.

Nesse sentido, Agamben ressalta que "a exterioridade – o direito de natureza e o princípio de conservação da própria vida – é na verdade o núcleo mais íntimo do sistema político, do qual este vive no mesmo sentido em que, segundo Schmitt, a regra vive da exceção".[107] Por isso, é possível afirmar que o **nomos basileus**, à pretexto de remediar o violência de todos contra todos no estado de natureza, funda o estado de exceção e este é o segredo do estado moderno que progressivamente vem à luz nas democracias de direito, notadamente à medida em que o nexo entre ordenamento e localização perde sustentação, ou, como nos advertiu Hannah Arendt, considerando estreitamente as declarações de direitos e cartas de intenções de fundação dos estados modernos

> A concepção dos direitos do homem, baseada na suposta existência de um ser humano como tal, caiu em ruínas tão logo aqueles que a professavam encontraram-se pela primeira vez diante de homens que haviam perdido toda e qualquer qualidade e relação específica – exceto o puro fato de serem humanos.[108]

A exceção soberana, segundo Agamben, não é tanto a suspensão espaço-temporal da ordem jurídica em uma específica e determinada localização territorial quanto, de forma metafórica, uma figura topológica complexa em que não só a "(...)

[107] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
[108] ARENDT. H. Essays on Understanding. 1930-1954. Jerome Kohn (org.). Nova York, San Diego, Londres: Harcourt Brace and Company, 1944, p. 299.

exceção e a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro. Essa indistinção para a qual a justiça foi vendada é a direção para onde devemos fixar os olhos."[109]

Não se trata, nesse sentido, de encontrar uma linha divisória precisa entre duas realidades opostas de um sistema político, mas de desvelar como, a um só tempo, realidades opostas parecem coexistir em um mesmo espaço e tempo e o mesmo indivíduo ocupar a posição de sujeito e objeto, vítima e algoz, incluído e excluído da ordem imposta. Com esse propósito, Agamben simplifica a complexidade topológica do estado de exceção com a fita de Möbius (Moebius)[110], objeto matemático cujas qualidades ilustram com precisão (provavelmente sem igual) os diversos estágios de constituição da biopolítica e forja da vida nua.

Tal como no momento inicial de formação da fita de Möbius, o soberano juntou planos distintos de duas realidades, **a priori**, dissociáveis criando, a partir desse movimento, uma estrutura social sem fim nem começo, a junção de esferas múltiplas e diversas do domínio da vida em um único plano, onde não se divisa externo e interno, partida ou chegada. Essa estrutura topológica complexa torna possível a ilusão da coexistência de duas faces ou de dois mundos alternativamente possíveis aos citadinos– por exemplo, um no qual imperam as forças da natureza (estado de natureza) e o seu par, onde vige a ordem em função do direito, lastreado no princípio da dignidade da pessoa

---

[109] Ibidem.

[110] Uma fita de Möbius ou faixa de Möbius é um espaço topológico obtido pela colagem das duas extremidades de uma fita, após efetuar meia volta em uma delas, figura matemática cuja descoberta foi atribuída a August Ferdinand Möbius. Entre suas propriedades, as seguintes são apontadas: 1) uma linha traçada a partir de um determinado ponto tende a encontra-lo em um determinado tempo T1; 2) cortando uma fita de Möbius ao longo da linha de centro com uma tesoura, produz uma longa fita com duas reviravoltas, em vez de duas fitas; o resultado não é uma fita de Möbius; 3) Uma fita com N de meia-voltas, quando cortada, torna-se uma fita com N + 1 cheio de reviravoltas. Dando extra reviravoltas e reconectando as pontas, produz figuras chamadas anéis paradrômicos. Universidade Federal do Tocantis – UFT. Disponível em https://sistemas.uft.edu.br. Acesso em 20.05.2023, maio, 2023. A construção da fita de Möbius.

humana ou os mundos que polarizam os sujeitos com e sem direitos – quando, em verdade, há apenas uma superfície, o momento contínuo, sem fim, da mesma realidade de apropriação da vida pela máquina de moer gente.[111]

Assim, em um determinado instante T1, é possível conceber a presença de dois indivíduos no mesmo ponto da fita Möbius, todavia participando de realidades opostas ou, noutro sentido, de um mesmo indivíduo em dois instantes distintos, T1 e T2, participando de um único espaço S1, todavia não se podendo divisar se ele está ou não em um ou outro mundo, tal como um indivíduo de uma comunidade periférica ao qual é exigido o cumprimento de deveres ínsitos à condição de cidadão, quando o estado o mantém em condição de exclusão.

Isso se dá porque a fita de Möbius é a representação precisa de uma única realidade includente-excludente, na qual esferas de vida distintas sobrepõem-se até a total indistinção. Além disso, a fita ilustra outra característica que torna viável o **nomos basileus**, qual seja a ilusão de ausência de barreiras ou de captura da vida pelas estruturas soberanas ou, de outro modo, a impressão humana de movimento constante em um caminho progressivo e definido pela livre escolha, quando, em verdade, é a tradução de uma prisão em círculo, a captura da vida por meio do fomento do movimento constante e circular em torno das metas e programas políticos do biopoder.

O soberano, sabendo ser condição para o domínio político da vida evitar nos excluídos o estado de consciência assumido por Sísifo, o que, à toda evidência, resultaria no caos, onde, até mesmo para o soberano, é improvável governar, dado que no caos a

[111] Segundo Bercovici, o estado de exceção é usado "permanentemente para manter o próprio capitalismo, na expressão consagrada de Polany, o "moinho satânico", que transforma os homens em massa, triturando as vidas do povo". A decisão pela manutenção da 'normalidade' ou instauração da exceção emanaria do arbítrio soberano. In: Bercovici, Gilberto. Constituição e Estado de Exceção Permanente. Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2004.

Lei não realiza seu pressuposto, criou uma estrutura na qual pôde a um só tempo deter o monopólio da violência e tornar os excluídos os portadores da própria soberania em um movimento sem fim e sem chegada, suficiente apenas para manutenção do próprio poder. Os excluídos são os eternos colaboradores de um sistema guiado por uma justiça cega, cujo Norte, alegadamente indeclinável, são os direitos humanos.

Sob tal perspectiva, a fixação do **nomos** soberano pode ser desconstituída em três momentos a partir da formação da fita de Möbius e de seus anéis prodrômicos. No primeiro, o soberano, ao juntar as pontas da fita, opõe, em ficção, estado de natureza ao estado de direito ou estado no qual, em um território certo, vige uma ordem jurídica norteada por direitos e garantias fundamentais que, para assegurar a si mesma, instrumentaliza a justiça com a violência. A tensão criada com a polarização entre o estado de natureza (suposto âmbito de anomia) e o estado de direito é materializada na figura do soberano, que conserva o livre exercício da violência em meio à exceção e através do Direito, sem submeter-se, de fato, ao ordenamento jurídico do estado.

No segundo, após a formação dos anéis, com a primeira ruptura da fita, consolida-se a referida oposição e afasta-se no tempo a memória de sua formação. O fator preponderante desse estágio é a gestão das populações através das gerações – através do emprego de técnicas disciplinares e regulamentares. A propósito, para Nietzsche, um importante gênero de prazer, o prazer no costume, e com isso uma importante fonte de moralidade, tem origem no hábito, pois, para ele, o homem preza mais pela segurança de um resultado certo e por experiência do que pela incerteza de cenários desconhecidos e a ameaça constante de perda da pouca humanidade de que se é titular.[112]

[112] NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres / Friedrich Wilhelm Nietzche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2000, fls. 73-74.

> Uma comunidade de indivíduos força eles a adotar o mesmo costume. Eis a conclusão errada: porque nos sentimentos bem com um costume, ou ao menos levamos nossa vida com ele, esse costume é necessário, pois vale como *única* possibilidade na qual nos sentimos bem; o bem-estar da vida parece vir apenas dele. Essa concepção do habitual como condição de existência é aplicada aos mínimos detalhes do costume: como a percepção da causalidade real é muito escassa entre os povos e as culturas de nível pouco elevado, um medo supersticioso cuida para que todos sigam o mesmo caminho; e até quando o costume é difícil, duro, pesado, ele é conservado por sua utilidade aparentemente superior.[113]

Já no terceiro momento, a segunda ruptura, bem como as subsequentes, dissolve-se a oposição originária entre estado de natureza e estado de direito em estado de exceção enquanto técnica perene de governo ou estado de exceção-regra, opondo excluídos entre si e contra a estrutura soberana, causa de uma tensão latente e anúncio do aumento na fissura dos elementos instauradores do **nomos basileus**. A 'luta pela sobrevivência' ganha contornos institucionais e é regida por uma lógica excludente-includente de inspiração soberana.[114]

O medo que contribuiu para a união das pontas da fita pelo soberano e formação do estado moderno (princípio da conservação da vida) e que alimentou o sistema biopolítico em função da fuga dos excluídos da exceção, perde força com o aumento exponencial dos fatores de exclusão; em verdade, 'deixa de fazer sentido'. Se a realidade do excluído é a negação de direitos, sua custódia em um ambiente de anomia onde vigem atos com força-de-~~lei~~, torna-se insubsistente o medo pela perda do que não se tem ou do que não seria possível de se alcançar.

---

[113] Ibidem, fls. 73-74.
[114] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Nesse estado de coisas, avizinha-se da ruptura dos anéis prodrômicos de Möbius, a ruptura dos laços entrelaçados e consequente desfazimento da união originária do **nomos** soberano. Resta perquirir como se dará essa ruptura ou, por outro lado, como acredita Agamben, indicar as instâncias de seu acontecimento já em curso:

> Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem, portanto, da vida natural o local por excelência da vida soberana.[115]

O estado de natureza hobbesiano, enquanto recurso hipotético de fundamentação do 'bando soberano', não é condição pré-jurídica estanque ou desprovida de qualquer relação com a ordem posta ('o direito da cidade'), mas elemento integrante da biopolítica, componente do estado de exceção onde a guerra de todos contra todos não é tão somente anunciada como mal iminente ante a dissolução do estado de direito, mas onde é forjado um ambiente no qual todos são a um só tempo reciprocamente vida nua e **homo sacer** – 'vida que não merece viver'[116], ou seja, um ambiente artificial e, portanto, deliberadamente criado pelo governo gestor das populações onde o recurso hipotético ao conflito interminável de todos contra todos, legitimador do poder de fazer viver e deixar morrer no estado de natureza, bem como de seu oposto tanatopolítico, é confeccionado em políticas públicas à serviço do biopoder.

O Soberano, gestor da indeterminação entre o animal e o homem no Bisclavret de Maria de França,[117] submete os jurisdicionados a toda sorte de ofensas a sua

---

[115] GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2008, p. 114.
[116] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 129.
[117] _____. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, *op. cit*., 104.

dignidade sob o pretexto de conferir-lhes humanidade. O estado de exceção, a zona de indistinção (limiar) entre vida animal e vida social, corporificada na figura do homem-lobo (nem fera nem homem), a lupificação do homem e a humanização do lobo,[118] possível a cada instante na exceção soberana e onde tudo é possível (a morte direta e indireta descrita por Foucault[119]) é a base da fundação da soberania.

Os direitos e garantias fundamentais do cidadão, o livre-arbítrio e a adesão a um contrato social são o verniz que torna opaca a real base de constituição do Estado moderno: a vida nua. Então, trata-se, para Agamben, de compreender não a cessão de direitos por todos em prol da realização do 'bem comum' ('o pacto social'), mas a 'renúncia' aos direitos inerentes à própria vida e, consequentemente, o legado deixado ao soberano de exercício exclusivo do poder contra todos.[120] Por isso, para ele, é chegado o tempo de rever o mito de fundação da cidade moderna de Hobbes a Rousseau. O estado de natureza, de exceção e a cidade formam, ao talante do soberano, um emaranhado de circunstâncias e condições de vida onde dificilmente se divisa o fim de uma e o começo da outra, suficiente para impelir o portador da soberania (**homo sacer***)* a um movimento interminável e sem propósito, tal como o presente na fita de Möbius, cujo resultado inevitável é a cessação de suas vidas.

> 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 temporal) *tanquam dissoluta*. A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todos *illo tempore*, mas é continuamente operante no estado civil na forma de decisão soberana.[121](...) a dissolução dos organismos estatais tradicionais na Europa oriental não deve ser vista como um reemergir do estado natural de luta de todos contra todos, que prenuncia a constituição de novos pactos sociais e de novas localizações nacional-estatais, mas, antes, como

[118] Ibidem., 101.
[119] FOUCAULT, M., Em Defesa da Sociedade, op. cit., p. 287.
[120] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, *op. cit*., 103.
[121] _____. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, op. cit., 105.

> aflorar à luz do estado de exceção como estrutura permanente de des-localização e des-locação jurídico-política.[122]

Isso se dá porque o nexo entre localização e ordenamento, que fundou o nomos da terra, implica sempre uma zona excluída, pois já contém a própria ruptura na forma de suspensão do direito. E o que surge com a ruptura? Não o estado de natureza, como ambiente de interação social pré-político (estruturas políticas modernas) para onde todos simplesmente retornariam, caso esse estado, de fato, fosse real, mas o estado de exceção, o 'meio-ambiente' da vida-nua. O principal exemplo, na época do **Ius Publicum europaeum**, correspondeu ao 'novo mundo', com os *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em Cuba, em 1996,[123] onde tudo era possível aos mandatários do rei.[124]Todos os demais viventes das colônias americanas estavam submetidos à suspensão da ordem jurídica e aos auspícios do arbítrio soberano, sendo a gestão de suas vidas uma matéria de governo.

Essa forma extrema de relação, que inclui algo apenas através de sua exclusão, Agamben chamou de relação de exceção (ou de 'bando') e destoa da interdição daquilo que excede ao sistema, segundo Blanchot.[125] A exceção soberana no projeto **homo sacer** é mais complexa, pois a inclusão daquele que está fora não se dá apenas pela interdição ou internamento, mas pela suspensão da validade do ordenamento jurídico, deixando o excluído não apenas em estado de abandono, mas fomentando o caos na terra enquanto sua moradia, vinculando-o, através de sua exclusão-inclusiva, em um estado no qual, além de se defender dos demais **homines sacri**, ele deve se proteger do próprio estado, que o ameaça com a Lei. A propósito, pontua Agamben: "não é a exceção que se

---

[122] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 39.
[123] Ibidem, p. 41.
[124] Ibidem.
[125] BLANCHOT, M. L'entretien infini. Paris, 1969.

subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com ela". [126]

É criado, nesse sentido, um ambiente em função da exclusão, onde o caos é fomentado com vistas à preservação da soberania. O soberano é o gestor do caos e, ao mesmo tempo, o aplicador da lei, o que resulta para os excluídos o total banimento, pois, ainda quando são introduzidos, por assim dizer, nas vestimentas de cidadão, são incapazes de portar-se conforme os ônus e os bônus pressupostos pela ordem jurídica oficial, já que não dispõem do mínimo existencial para agir conforme as normas e regras sociais. Tal constatação, inclusive, não é novidade, posto que já é amplamente conhecida no plano jurídico internacional, como se depreende do preâmbulo dos Pacto Internacional do Direitos Civis Políticos – PIDCP, onde se colhe a necessidade de assegurar garantias mínimas como condição de realização do princípio da dignidade da pessoa humana:

> (...) o ideal do ser humano livre, no gozo das liberdades civis e políticas e liberto do temor e da miséria, não pode ser realizado a menos que se criem condições que permitam a cada um gozar de seus direitos civis e políticos, assim como de seus direitos econômicos, sociais e culturais (...).[127]

O ordenamento do espaço, portanto, não é apenas a tomada da terra e a fixação de uma ordem jurídica sobre um território, mas, essencialmente, a constituição da exceção. A estrutura política originária é a decisão soberana sobre a exceção, posto que enceta em seus termos o princípio de localização de toda ordem jurídica, a partir da qual é possível vincular o conjunto normativo, instrumentária estatal, a um território e onde o horizonte de atuação política das formações estatais modernas ganha sentido a partir daquilo que é incluído ou excluído do ordenamento. Retomando uma sugestão de Jean-

---

[126] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 39.
[127] Decreto nº 592/92. PIDCP. In http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em 20.05.2023.

Luc Nancy, Agamben chamou de bando ao caráter do direito de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se.[128] Aquele que foi banido não foi simplesmente privado das promessas legais, mas exposto ao limiar em que a vida dentro e fora do ordenamento se confunde, é transformada em 'vida-nua'.

Nas estruturas sócio-políticas modernas, a produção em série de 'vidas-sem-forma' é **conditio sine qua non** do Biopoder[129]. As bases de sua produção pressupõem a subtração da potência do homem, o sequestro da sua condição de sujeito e co-criador da própria realidade, ou seja, o pressuposto fundamental desse sistema político é a vida-nua, a vida subtraída de qualquer forma. Dessa constatação, Agamben cunha a expressão "formas-de-vida", a vida inseparável de sua forma, que não é transformada ou da qual é extraível algo como a vida-nua, isto é, "(...) uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo, o seu modo de viver"[130], espécie de horizonte a ser mantido sob nossas vistas, notadamente quando se pensa em uma violência livre do direito, numa violência divina.[131]

Outra chave para compreensão da captura da vida – a inscrição da **zoé** na ordem do direito e do destino[132] – é, segundo Agamben, a culpa em função da pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa, notadamente, porque o homem introjetou e tornou segunda natureza a capacidade de referir-se a essas regras, especialmente a regra áurea: **pacta sunt servanda**. O comprometimento do **homo sacer** com a 'Ordem', a assunção da condição de 'sujeito de direitos', o torna portador da

---

[128] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
[129] _____. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
[130] Ibidem, p. 11.
[131] AGAMBEN, Giorgio, *op. Cit*., 2002.
[132] Ibidem.

soberania, o 'objeto que carrega nas costas a culpa de seu mundo'. Nesse sentido, Giacoia, discorrendo sobre o banimento e o rompimento da **obligatio**, ao destacar a reconstituição genealógica do sentimento de justiça promovido por Nietzsche, pontua

> O sentimento (moral) de culpa, incondicionalmente vigente no foro íntimo, é uma transformação qualitativa do sentimento jurídico, econômico e religioso de ter dívidas, desta vez operante de modo internalizado, uma transfiguração do credor e do devedor jurídico sem instâncias internas de consciência de culpa.[133]

A submissão do excluído a uma realidade de aplicação e suspensão do direito no governo biopolítico, conforme a vontade soberana, o alça à condição de devedor incapaz de adimplir o seu débito, à do sem paz (**Friedlosigkeit**) exposto ao arbítrio de forças naturais ou humanas, o que o induz a um estado de sujeição. De outro modo, talvez a culpa, enquanto chave de compreensão da captura do banido, seja melhor representada através do componente moral relativo ao principal gesto de participação do **homo sacer** nos estados de direito, sua função na (pseudo)renovação do 'pacto social' materializado nas constituições dos estados nacionais: a participação pelo voto.

Se, dentre os países de tradição democrática, tomarmos o Brasil por exemplo, especialmente a partir do momento 'mais democrático' do País, aquele instaurado com a da Constituição de 1988, conforme o parágrafo único do artigo primeiro dessa Carta política, verificaremos a seguinte declaração: "todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição"[134]. À toda evidência, um passar de olhos pela realidade econômica e social brasileira é suficiente para constatar o papel eminentemente decorativo do rol de direitos humanos

[133] GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2008, p. 124.
[134] Constituição – Planalto. In: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acessado em 09.06.2023.

espraiado nesse Documento político, especialmente do rol de direitos e garantias fundamentais presentes em seu artigo quinto, caso contrário já teríamos atingido uma condição plena de participação política, social e de igualdade no Brasil.

O que se passa, em verdade, é que o voto, dadas as normas regentes das eleições proporcionais e majoritárias, propagandeado como o gesto participativo e democrático mais importante, é o meio de justificação do próprio exercício do poder soberano e o instrumento de auto colocação dos citadinos na condição de portadores da soberania ou meios para realização da biopolítica. A pretexto de constituirmos representantes, nós legitimamos um sistema político, de fato, descompromissado com um governo voltado ao bem comum (democrático), dada a premissa de que todos os eleitos juram obediência à Constituição.

Com o voto, somos arvorados à condição de corresponsáveis pelo destino e diretrizes políticas do país, quando tal gesto, se não é completamente inócuo, é incapaz, **per se**, de alterar a realidade política brasileira e, muito menos, serve de instrumento para a concretização de um governo para o povo e em nome do povo. Isso se dá, entre outros motivos, ante a ausência de qualquer instrumento de controle dos atos de representação política dos membros de poder. Após as eleições, os representados não dispõem de uma via de controle dos atos parlamentares, nem garantia de que as promessas de campanha serão cumpridas.

Em verdade, uma consulta sumária à legislação infraconstitucional brasileira evidencia a falácia da ideia de representação popular ou do exercício indireto da soberania pelo voto. As normas jurídicas eleitorais são o esteio para governos de emergência (ou de medidas circunstanciais), pois, além de turvar o princípio da separação de poderes na república, reduzindo a expressão da vontade popular ao controle das pautas do Congresso

pelos presidentes de suas mesas, o que engessa, em certo sentido, o papel institucional dos demais poderes, condicionam a manifestação de vontade dos representantes do povo às diretrizes de bancada dos partidos políticos aos quais estes são filiados.

Além da ausência de uma estrutura democrática interna aos partidos políticos (cada partido é dirigido por um grupo político não eleito, que se perpetua nessa posição de poder, cujas diretrizes partidárias são fixadas fora do processo democrático e não são sindicáveis), no sistema proporcional, o voto (enquanto marco da representação política) é dado ao candidato e não ao partido.[135] A Lei do Partidos Políticos (Lei 9.096/95), por exemplo, disciplinando as eleições proporcionais, determina que o mandato do candidato pertence ao partido, a quem compete, soberanamente, fixar os atos do parlamentar em quaisquer de suas manifestações nas casas congressuais, o que compromete a ideia de democracia, além de tornar patente a função não revelada – e talvez a única – do voto: vincular (e responsabilizar) o excluído ao estado de direito e à gestão biopolítica da vida. Nesse sentido, dispõe o art. 25 da referida Lei:

> "O estatuto do partido poderá estabelecer, além das medidas disciplinares básicas de caráter partidário, normas sobre penalidades, inclusive com desligamento temporário da bancada, suspensão do direito de voto nas reuniões internas ou perda de todas as prerrogativas, cargos e funções que exerça em decorrência da representação e da proporção partidária, na respectiva Casa Legislativa, ao parlamentar que se opuser, pela atitude ou pelo voto, às diretrizes legitimamente estabelecidas pelos órgãos partidários."[136]

Não se trata, portanto, de eleger a sanção, enquanto punição ante a transgressão da lei, o meio de sequestro da vida no estado de direito, mas a submissão do

[135] Não se desconhece, ressalte-se, que, no processo eleitoral, o candidato pode votar apenas no partido político, de acordo com a Lei.9.504/97. Todavia, conforme o mesmo diploma legislativo, o voto também é atribuído ao candidato. De todo modo, o processo eleitoral brasileiro (notadamente as campanhas eleitorais) transcorre sobre a figura do representante político e os eleitores, de forma majoritária, votam no candidato, e não no partido.

[136] Lei dos Partidos Políticos. In: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em 20.05.2023.

excluído a um estado no qual as categorias jurídicas, de forma proposital, têm uso ambivalente, aplicando-se e desaplicando-se conforme a conveniência da estrutura soberana e à pretexto do exercício do poder ou do que Giacoia chamou *de caráter bifronte dos direitos humanos* – nesse sentido, por exemplo, se a liberdade de contratar expressa a autonomia da vontade, representa, igualmente, a vinculação e submissão da vida à uma estrutura político-social de exclusão-includente.[137] Se, por um lado, o voto constitui direito e garantia fundamental, expressão do direito humano de participação ativa na construção das estruturas sociais básicas reitoras da vida – item I, b, da Convenção Americana de Direitos Humanos –, por outro, é o meio que legitima o exercício do poder *a latere* da 'vontade popular' e do regime democrático. A propósito, aponta Agamben que "existe uma figura limite da vida, um limiar em que ela está e não está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento, e este limiar é o lugar da soberania".[138]

No Ordenamento Jurídico brasileiro, os direitos humanos não se prestam à função consignada na Carta política, nem tampouco 'todo o poder emana do povo, que o exercer através de representantes eleitos'. O voto, erigido à posição de cláusula pétrea, e defendido pelos arautos da democracia como o principal meio de participação efetiva nos rumos e diretrizes de governo, veladamente, é o instrumento de manutenção da estrutura soberana sustentada sobre o corpo dos excluídos que, submetidos a um estado de culpa, caem na armadilha do papel de cidadãos do sistema político oficial acreditando na condição de sujeito de direitos, quando, verdadeiramente, são vida nua – os portadores da soberania.

---

[137] GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2008, p. 113.
[138] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 48.

Outro paradigma[139] para pensar o caráter bifronte ou do uso ambivalente dos direitos humanos, instância da culpa e chave de captura da vida, foi a crise anterior à guerra da Ucrânia entre a Bielorrússia e a Polônia no leste europeu. Migrantes provenientes de diversos países asiáticos (p.ex., Síria, Iraque, Afeganistão), em curso de fuga da crise humanitária promovida pela destruição em massa de seus países de origem em nome da 'guerra ao terror',[140] após atravessarem todo o Oriente Próximo, foram conduzidos pelo Governo bielorrusso até a fronteira do País com a Polônia.

Depois de serem barrados na linha de fronteira desses países, mais de quatro mil pessoas, entre elas mulheres, crianças e idosos, submetidos à fome, falta de abrigo e temperaturas abaixo de zero, pareciam ser desprovidos de humanidade, posto que suas vidas, a julgar pelo tratamento que lhes foi conferido pelos agentes de estado, possuíam valor apenas e tão somente na medida em que serviam às finalidades dos poderes envolvidos no conflito. Sob a ameaça da potência bélica das autoridades polonesas e impedidos de regredir pelo território bielorrusso em direção a outros países dispostos a recebê-los, a troca de acusações entre os dois lados foi constante enquanto o sofrimento e a morte eram presenciados a cada segundo no limiar fronteiriço onde começava um estado e terminava o outro – a vida permaneceu em suspenso. A morte foi a única a ter 'passe livre' nesse emaranhado biopolítico, expressão daquilo que Agamben chamou *sempre novas e mais delirantes manifestações do campo,*[141] pois, para ele, é um campo

> (...) tanto o estádio de Bari, no qual, em 1991, a polícia italiana amontoou provisoriamente imigrantes clandestinos albaneses antes de devolvê-los aos

[139] FUSCO, Gian-Giacomo. Form Of Life: Agamben and the Destitution of Rules. Endinburgh University Press, 2023.
[140] Em 2001, ataques a pontos específicos dos EUA (Pentágono e World Trade Center) foram o marco para uma série de invasões em massa a países do oriente sob o pretexto de 'fazer justiça'. George W. Bush liderou o movimento de combate ao terrorismo viabilizando a destruição de territórios inteiros, bem como sendo a causa de uma das maiores crises migratórias enfrentadas pelos homens. A "Guerra ao Terror" e as consequências para o Mundo. In: www.dw.com > pt-br. Acesso em 23.05.2023.
[141] AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 47.

> seu país, quanto o velódromo de inverno no qual as autoridade de Vichy recolheram os judeus antes de entrega-los aos alemães; tanto o campo de refugiados na fronteira com a Espanha, no qual morreu, em 1939, Antônio Machado, quanto nas *zones d'attente* nos aeroportos franceses, nas quais foram mantidos estrangeiros que pedem o reconhecimento do estatuto de refugiado. Em todos esses casos, um lugar, um lugar aparentemente anódino (por exemplo, o Hotel Arcades, em Roissy), delimita, na realidade, um espaço no qual o ordenamento normal é, de fato, suspenso e no qual o fato de que sejam cometidas ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do sentimento ético da polícia que age provisoriamente como soberana (por exemplo, nos quatro dias em que os estrangeiros foram detidos nas *zone d'attente* antes da intervenção da autoridade judicial).[142]

Na sequência, Belarus, sustentando a defesa dos migrantes, propagandeou o descumprimento dos direitos mais básicos presentes nas cartas internacionais de direitos humanos pelas potências europeias, em oposição aos tratados e à Declaração Universal dos Direitos Humanos gestada no seio político do Ocidente, considerando, de acordo com o preâmbulo da Carta, que os povos das Nações Unidas reafirmaram "sua fé nos direitos fundamentais do ser humano, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos do homem e da mulher e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla".[143] A porta-voz da agência de refugiados da Organização das Nações Unidas – ONU, do outro lado, disse que o conflito foi uma encenação para desestabilização da EU e "usar refugiados, pessoas que pedem asilo e migrantes para atingir fins políticos é inaceitável e deve ser interrompido".[144] Em meio ao conflito entre regimes suspostamente opostos em suas diretrizes (democracia e totalitarismo), a vida humana recebeu equivalente tratamento por ambos os lados: vida-nua.

---

[142] Ibidem, p. 45.
[143] Declaração Universal de Direitos Humanos. In: https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos. Acesso em 16.08.2024.
[144] A tensão na fronteira entre Belarus e Polônia com milhares de imigrantes às portas da EU. In: https://www.bbc.com/portuguese/internacional-59225396. Acesso em 10.06.2023.

Essa situação é a um só tempo descumprimento dos direitos humanos, posto que, de fato, os migrantes foram submetidos à suspensão da Lei e tratados como **homo sacer** (vida matável e insacrificável sem qualquer punição), e estratégia política de guerra, já que se buscou com a passagem livre de milhares de pessoas a destruição da equação básica de manutenção espaço temporal de uma população, ou seja, destruir as condições de gestão das massas por um governo biopolítico nos estados componentes da União Europeia – UE. Significativo, portanto, constatar que tais situações ilustram o uso dos corpos ínsito à lógica inclusiva exclusiva do bando soberano presente, segundo Agamben, na formação do Estado Moderno, pois instância de suspensão de direitos e garantias fundamentais presentes tanto nas cartas políticas de referidas organizações políticas, como de tratados e cartas de intenções internacionais das quais elas fazem parte. O conflito Bielorrússia-Polônia expressa, como tantos outros dos quais devemos aprender a reconhecer em nosso tempo, o uso ambivalente dos direitos humanos vivenciado em bases diárias nos estados de direito, chave de captura da vida.

A fundação do estado moderno, assim, é caracterizada por Agamben como lugar de gestação da biopolítica, ou melhor, de seu parto. A exceção, que subjaz ao verniz do estado de direito, e no qual a vida nua transita entre as múltiplas formas-de-vida, é precisamente o lugar sem localização onde a vida nua aparece como fundamento último desse poder político, onde o **homo sacer** é o sujeito-sem-direitos. A propósito, considerando que as esferas da **sacratio** e da soberania são conexas e se iluminam reciprocamente, Agamben buscou compreender a esfera da vida subtraída dos direitos humanos e do divino.[145]

[145] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, op. cit., p. 80.

Entre a ‘matabilidade’ e a ‘insacraficabilidade’, fora tanto do direito humano como da graça divina, o filósofo encontrou na **sacratio** a figura autônoma e suficiente para lançar luz sobre a estrutura política originária, que “(...) tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e político. ”[146] Valendo-se do texto **Lectures on the religion of the Semites**, de Robertson Smith, ele identificou semelhanças entre a figura do **homo sacer** à do ‘bando’ (**heron**) da tradição hebraica, que, nos tempos mais antigos do hebraísmo, era tratado com total destruição e lançado, igualmente, para fora da jurisdição humana, além de ser impedido de entrar na divina[147]. O caráter sagrado do **homo sacer** remontaria, assim, ao período pré-social da vida, é um fragmento da vida primitiva dos povos indo-europeus representado na figura do bando e no fora-da-lei (**wargus**).[148] A propósito, escreve Giacoia:

> O banimento seria um desligamento subsequente ao rompimento da *obligatio*, que vincula os membros de uma sociedade à obediência a seus usos e costumes; ele tem, portanto, o sentido de uma expulsão da esfera dos costumes, na qual reinam a ordem e a paz; o bando corresponde à *Friedlosigkeit*, com condição do sem paz, à qual se reduz o infrator, exposto ao arbítrio das forças naturais ou humanas.

Estabelece-se o espaço político em sentido originário, a base de fundação do estado moderno: distinto tanto do âmbito religioso quanto do profano, tanto da ordem natural quanto da ordem jurídica normal, um espaço vocacionado à indistinção por tempo indeterminado. Nesse sentido, para Agamben, o sintagma **homo sacer** nomeia algo como a relação política originária, ou seja, “a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana”.[149]

---

[146] Ibidem, p.72.
[147] Ibidem.
[148] Ibidem, p. 101.
[149] Ibidem, p. 82.

Sacer esto não é fórmula de maldição religiosa, mas elemento político constitutivo originário do vínculo soberano. E com base nessa constatação, Agamben introduz um elemento decisivo para completude da estrutura originária na qual se fundou o poder soberano. Ele escreveu: "não o ato de traçar os confins, mas o seu cancelamento ou negação (como, de resto, o mito de fundação de Roma conta, a seu modo, com perfeita clareza) é ato constitutivo da cidade".[150] Trata-se, portanto, de asseverar o elemento de desconexão entre limites certos e prefixados na cidade onde os espaços de exclusão são instaurados. O **homo sacer**, o portador da soberania, vaga sem confins e onde se encontre lá estará uma vida-sem-forma, passível, em potência, de ser afetado por diversas mazelas, para além daquelas que ele já carrega.

Por isso, o estado não se funda sobre um liame social, lastreado em um acordo de vontades (contrato ou outra forma), mas sobre a separação e o rompimento (**déliaison**). Esclareça-se. O rompimento, para Agamben, não remete à quebra de um vínculo pré-existente, mas a si enquanto termo que não demanda complementação. É o próprio rompimento, a constituição da vida nua, o marco de fundação do estado de direito. Esse evento representa a exceção originária na qual o que é capturado "(...) é ao mesmo tempo excluído, e a vida humana se politiza somente através do abandono a um poder incondicionado de morte".[151]

E o que o rompimento implica é o elemento originário da soberania, é a vida nua, o vivente condenado a vagar sem roupa, alimento, abrigo e suscetível a todo tipo de infortúnio, além daquele representado por sua própria vida, na 'terra de ninguém'. Nos limites extremos do Ordenamento, na cidade sem confins, jazem duas figuras extremas e

[150] Ibidem, p. 83.
[151] Ibidem, p. 88.

simétricas, similares em suas estruturas no sentido de que o soberano é aquele para quem todos os demais são **homines sacri** e **homo sacer** é o homem face ao qual todos se comportam como soberanos.[152]

Nesse sentido, a **sacratio** ilustra a dupla exceção a qual a figura do banido (ou o excluído) está submetido: a um só tempo, fora tanto do **ius humanum** como do **ius divinum**. A estrutura topológica decorrente dessa dupla exclusão conduz a uma dupla captura, a uma inclusão excludente, lógica de aprisionamento da vida e sustentáculo da exceção soberana. Não por outro motivo, pontua Agamben "assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o **homo sacer** pertence a Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade".[153]

Logo, prioritariamente, o que caracteriza o 'estado do **homo sacer**' é a dupla exclusão onde se encontra preso e a violência inconsequente à qual é submetido. Sua vida não foi apenas subtraída de sua forma ou é aquela passível de identificação com sua expressão grega nas palavras **bíos** e **zoé**, mas representa algo distinto, tolhido da potência do seu ser. Condenado a 'caminhar errante na fita de Möbius', a morte contra ele não é percebida como sacrifício ou um crime (homicídio), execução de um condenado ou sacrilégio. É um produto da soberania e a ela está indissociavelmente ligada como a face oposta de um mesmo objeto. Não há qualquer finalidade maior ou comportamento (ação ou omissão) efetivo para sua existência no governo biopolítico.

Na direção oposta, a forma-de-vida traduz a vida não tolhida de sua potência, não transformada em vida nua. Por mais repetida e vinculada a compromissos sociais, ela

[152] Ibidem, p. 82.
[153] Ibidem, p. 80.

conserva sempre a possibilidade real, estando aberta ao próprio viver. Para Agamben, a forma-de-vida é um ser em potência, não tanto em função dos atos materializados no mundo, com ou sem fracassos, mas em função da coincidência com a própria potência, inclusive quando não se realiza. Nela, o evento antropogênico – o tornar-se humano do homem – não interrompe o seu curso, pois nunca cessa de acontecer.[154]

A vida do **homo sacer**, por outro lado, é apropriada em um nível tão denso pela biopolítica que suas forças vitais restam comprometidas em um nível biológico com o sistema político de governo. Se afasta, por assim dizer, do simples fato de viver (**zoé**) e da vida qualificada (**bíos**); a felicidade some em seu campo de visão. O **imperium** do magistrado é o **vitae necisque** do pai estendido a todos os cidadãos. O fundamento do primeiro poder político (da exceção soberana), assim, é a vida completamente 'matável', que se politiza através de sua própria 'matabilidade'.[155]

Claro, à essa altura, o gérmen biopolítico ilustrado com o conceito romano apontado (**vitae necisque potestas**), bem como sua presença em todas as vezes que um poder arbitrário age contra vida em função de seus fins, tal como no massacre das américas e na marca indelével gravado no modo de fazer política nessas Terras, além de seu oposto complementar, o poder de fazer viver e deixar morrer. Por isso, nas lições de Benjamin, "a tradição dos oprimidos nos ensina que 'o estado de exceção' no qual vivemos é regra. Precisamos chegar a um conceito de história que corresponda a esse fato".[156]

A decisão soberana não se refere à **zoé** ou à **bíos** (forma qualificada de vida) dos gregos, mas à do **wargus** e à do **homo sacer**, cultivadas em uma zona de indistinção

---

[154] AGAMBEN, G. O Uso dos Corpos. São Paulo: Boitempo: 2017, p. 234.
[155] _____. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, op. cit., p. 86.
[156] BENJAMIN, W. (2013). O capitalismo como religião. löwy, m. (Org.). São Paulo: Boitempo, p. 38.

entre besta e fera, excluídos e incluídos, belamente ilustrada em **Homo Sacer** com um dos *Lais de Maria de França*[157] onde a transição entre a condição animal e a humana, o tornar-se novamente homem de *Bisclavret* tem lugar sobre o próprio leito do soberano. Assim, narra o *lai,*

> (...) o rei vai à caça na floresta onde vive o bisclavret e os cães à solta desencovam logo o homem-lobo. Porém, assim que o bisclavret vê o soberano, corre em sua direção e aferra-se ao seu estribo, lambendo sua perna e pés como se implorasse piedade. O rei, maravilhado com a humanidade da fera ("esta fera possui tino e inteligência | ... darei ao animal a minha paz | e por hoje não caçarei mais"), leva-a para viver consigo na corte, onde tornam-se inseparáveis.[158]

Nesse sentido, Agamben considera que o relacionamento jurídico originário, ou seja, o fundamento do estado moderno de direito, é o bando, com transito em uma zona ambígua entre **pýshis** e **nomos** que liga soberano e *wargus* numa relação includente excludente, onde o exercício da morte indiscriminada (sem qualquer sanção jurídica) e o cultivo da vida se dá como regra.[159] Por isso, para o filósofo, devemos aprender a reconhecer o estabelecimento do bando nas relações políticas e nos espaços públicos nos quais vivemos, pois é a espacialização originária do bando soberano que torna possível toda localização e 'territorialização', notadamente quando a vida nua é o centro da política estatal (biopolítica) e, portanto, todos os cidadãos são, ainda virtualmente, **homines sacri**.[160]

---

[157] Os Lais de Maria de França são uma série de poemas narrativos curtos escritos em Anglo-Normando, focados geralmente na glorificação dos conceitos do amor cortês pela descrição das aventuras de um determinado herói. In: https://repositorio.unesp.br/handle/11449/126944. Acesso em; 13.06.2023.
[158] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, *op. cit*., p. 114.
[159] Ibidem, p. 105.
[160] Ibidem, p. 101.

A vida no centro da arena política, encetada na tese foucaultinana "o que está colocado em jogo hoje é a vida humana",[161] elucida a transformação da política em biopolítica e lança luz sobre a ideologia médico-científica e a instrumentalização do conceito de vida biológica com fins de controle político, pois o biopoder toma a seu encargo a espécie, a massa global de uma população, sobre cujos processos e ciclos biológicos faz incidir sua intervenção.[162] No início da modernidade, o controle feito sobre a vida com base em técnicas disciplinares "(...) é agora cotidianamente atuado pelas representações pseudocientíficas do corpo, da doença e da saúde e pela 'medicalização' de esferas sempre mais amplas da vida e da imaginação individual".[163] Por isso, Foucault acentua, a partir dos cursos de 1977 no **Collegé de France**, o aumento vertiginoso da vida biológica e saúde da nação na competência do soberano, o que deu ensejo para o desenvolvimento das ciências humanas/sociais e tanto à criação como à destruição da vida, sua proteção ou destruição.

A vida biológica transforma, porque constitui, as formas-de-vida em vidas-sem-forma vocacionadas à sobrevivência, em formas-de-vida-de-sobrevivência, incrustada em sua superfície a ameaça ligada à sua constituição mais íntima, emergente (atualizada) em eventos de violência, estranheza, na doença e no acidente.[164] O soberano é o artífice de cada um de tais eventos, do cultivo e da destruição da vida.

A respeito da natureza e do exercício do poder no estado moderno, Agamben vale-se das lições de Carl Schmitt para quem o soberano ou a estrutura soberana é o agente responsável pela criação e manutenção da situação necessária e suficiente de existência

---

[161] FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976), (trad. De Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 36.
[162] GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2008, p. 105.
[163] Ibidem. p. 103.
[164] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

(validade) do Direito. Para Schmitt, o Soberano está e não está submetido ao sistema de ingerência da vida em função da norma jurídica, fundamentalmente por ser aquele que define a condição de possibilidade para a regulação institucionalizada das relações privadas e públicas por uma estrutura politicamente organizada.

Se o caos social ou a ausência de elementos estruturantes da vida, com base nos princípios reitores das cartas democráticas, inviabilizam a validade e eficácia do conjunto normativo em vigor nos estados organizados, uma espécie de ordem congregadora dos homens em torno de uma estrutura comum é condição para o Direito, pois, segundo Schmitt, " toda norma geral requer uma estrutura normal de relações de vida, sobre as quais deve encontrar de fato aplicação e que ela submete à própria regulamentação normativa".[165]

A propósito, segundo Agamben, a dupla conceitual 'poder constituinte' 'poder constituído', similar à oposição benjaminiana entre violência que põe o direito e a que o conserva, é um marco teórico privilegiado para compreender o paradoxo da soberania, pois, em ambos, colhe-se o caráter de não limitação do poder à ordem (im) posta e, apesar disso, sua vinculação a ela. Assim, a partir desses termos, tanto o poder constituinte como o soberano não se esgotam nas estruturas formais de estado que permitem sua manutenção, mas seriam caudatários do poder constituído. De todo modo, o paradoxo restaria intacto, pois o poder não possui nenhum título que possa legitimar sua alteridade.[166]. Haveria espécie de círculo vicioso, um poder superior que ultrapassa o ordenamento, mas nele subsiste.

---

[165] SCHMITT, C. Politische Theologie, Vier Kapitel zue Lehre von der Souveranitat. Munchen-Leipzig, 1922. Tradução italiana. SCHMITT. C. Le categorie del politico. Bologna, 1988.), p. 18.
[166] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, *op. cit*., p. 42.

O problema não é tanto pensar um poder que não se esgote, mas distinguir claramente poder constituinte de poder soberano, especialmente porque qualquer deles não é situável dentro ou fora do ordenamento.[167] Valendo da ideia de poder constituinte em Negri[168], segundo a qual quando o poder constituinte coloca em ação o processo constituinte, toda determinação é livre e permanece livre, Agamben pensou o poder constituinte como categoria ontológica. A questão crucial relativa ao poder constituinte passa a ser o da 'constituição da potência' e a dialética não resolvida entre poder constituinte e poder constituído dá lugar às articulações entre potência e ato, entre pensamento e realidade.

Para Aristóteles, no livro Theta da Metafísica,[169] potência não se esgota no ato, pois a concebe autônoma, como o tocador de cítara ou o arquiteto mantém intactas suas potências de tocar e construir, apesar de não materializarem no mundo os gestos correspondentes às suas capacidades, e, no caso do soberano, aquele que detém o poder de subjugar (de fazer vida nua) não o perde por não o exercer. A potência implica, nesse sentido, a potência de não ser, pois, segundo o estagirita, "o que é potente pode tanto ser como não ser. Posto que o mesmo é potente tanto de ser quanto de não ser.[170]

Somente uma conjugação nova entre possibilidade e realidade é meio para desatar o nó górdio que une soberania e poder constituinte; somente o pensamento diverso entre potência e ato possibilitará conceber um poder constituinte inteiramente livre do bando soberano.[171] A potência perfeita em Avicena – aquela que não se realiza, mas pende

---

[167] Ibidem.
[168] Ibidem, fl.45.
[169] ARISTÓTELES, Metafísica vols. I, II, III, 2ª edição. Ensaio introdutório, tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Tradução portuguesa Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola. 2002.
[170] Ibidem.
[171] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, op. cit., p. 46.

sobre a realidade com a ameaça constante de sua ação – a 'potência impotente', como descrita por Aristóteles, é, para Agamben, o paradigma da soberania.[172] A potência é o modo através do qual o ser se funda soberanamente, ou seja, sem nada que o preceda, determine ou condicione sua existência ao poder constituído. Soberano é o ato que retira a potência de não ser. Vale, aqui, a remissão trazida por Giacoia, segundo quem a gênese do estado de direito em Nietzsche remete ao exercício da violência por quem a detém em seu poder:

> "O mais antigo 'Estado', em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma máquina esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Utilizei a palavra 'Estado': está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com forças para organizar, sem hesitação, lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Desse modo começa a existir o 'Estado' na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um 'contrato'".[173]

Logo, com Agamben, a relação que vincula potência e ato é similar àquela do bando soberano ou da relação inclusiva-exclusiva presente nos espaços de exceção. A iminência do ato, cuja realização depende da pulsão do ser em potência, é comum a ambas. A potência de não ser e, ao mesmo tempo, de manter-se em tensão com o ato caracteriza o vínculo de regência da vida nos esquemas de poder biopolíticos, desvelando a base de fundação dos estados de direito, assim também seus principais protagonistas: o soberano e a vida nua. Potência e ato são aspectos da autofundação soberana do ser.[174]

---

[172] Ibidem.
[173] GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2008, p. 105.
[173] Ibidem. p. 124.
[174] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, op. cit., p. 48.

Nessa perspectiva, o real poder do Soberano não decorre da concessão popular presente nas diversas cartas democráticas, como na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, segundo a qual "todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição" (§ único, art. 1º), nem do exercício de fato da violência, mas da condição de 'senhor de dois mundos', unificados por um sistema, a um só tempo, inclusivo-exclusivo, cujas existências pressupõem reciprocamente uma à outra. A regra e a exceção são metades de um único fenômeno, possível em razão da decisão soberana.

Com Smith, o Soberano é quem ou a estrutura de poder que define ou determina a situação média homogênea onde a violência pelo Direito é aplicável; ele define a situação normal, no espaço e no tempo, na qual as assim chamadas garantias fundamentais do homem, ínsitas às interpretações humanitárias das cartas constitucionais são "aplicadas a todos"; onde, supostamente, vige a normalidade institucional na qual os homens se sentem parte de um único meio social sendo a situação oposta, a da ausência de qualquer direito, ou melhor, a ausência de qualquer perspectiva de interações humanas, igualmente verdadeira.

O paradoxo da Soberania, segundo Agamben, a condição dual do Soberano, de submissão e não submissão ao Ordenamento Jurídico, estressa o verniz democrático da política contemporânea e assinala o limite do ordenamento jurídico, no sentido de fim e começo, pois é o *locus* privilegiado de compreensão da lógica de banimento instituidora do estado moderno. No Estado Moderno, o soberano assemelha-se à Hidra de Lerna (em grego clássico: Ὕδρα)[175], com numerosas 'cabeças', regeneradas à medida da

[175] Filha de Tífon e de Equidna, a deusa serpente, irmã do cão Ortro e de Cérbero de 50 cabeças, vivia no pântano de Lerna na Argólida. Foi exterminada por Héracles com a ajuda de Iolau em um dos 12 trabalhos. Tinha numerosas cabeças (como limite nove, o número varia), das quais uma era imortal. Para Matar a Hidra. In: https://periodicos.unb.br>textos. Acesso em 23.05.2023.

necessidade, mas com uma aparentemente imortal, o monopólio da violência. O Soberano, através do estado de exceção, cria e garante a situação da qual o direito tem a necessidade para a própria sobrevivência. Mas como compreender essa situação, qual sua estrutura, a partir do momento em que ela consiste senão na suspensão da norma?

As agências de controle fomentam o discurso de sustentação das estruturas soberanas, discurso real e, ao mesmo tempo falacioso. Esse é o verdadeiro paradoxo: a ordem é o instrumento do caos. Pense-se nos campos de concentração. Quando um soldado nazista dava o pão para um judeu ele observava o direito à alimentação ou materializava as ordens políticas de dominação? Quando, na fronteira entre a Bielorrússia e a Polônia, os bielorrussos deixaram os refugiados cruzarem todo o seu território e os poloneses os barraram no início do seu, a discussão entre as potências foi sobre direitos humanos?

Nas democracias latino-americanas, o soberano ou a estrutura soberana é aquela que decide quando há o caos com a finalidade de fazer imperar sua ordem, entendida como a estrutura de poder (institucional ou ideológica) que viabiliza a lógica inclusiva-exclusiva do estado de exceção. O caos é o pretexto soberano para ação sob o império da lei e da ordem que prende e submete os homens sob a lógica soberana. O caos é o ensejo, a escusa para matabilidade da vida, ironicamente através do pressuposto de fazer valer o direito. A ideia central em derredor do caos biopolítico não é a constituição e manutenção dos espaços desvinculados de qualquer ingerência do estado de direito, mas a constância de um espaço-desepacializado de localização incerta[176], onde é fomentada uma pressão conflitante (pressão anômica) para que os indivíduos obedeçam às normas,

[176] GIACOIA JR., Oswaldo. Violência e racionalidade jurídica: sobre a potência dos meios. Revista brasileira de estudos políticos. Disponível em: acesso em 03/08/2020.

mas também se desviem delas, rendendo ensejo para aplicação da violência institucionalizada ao gosto do soberano.[177]

Considere, por exemplo, a ordem jurídica penal. Em tese, a criação nas casas legislativas de tipos penais visa, como fim declarado, a proteção de certos bens jurídicos cujo valor intrínseco exige do Estado uma reação mais 'dura'. No caso da Lei de Drogas (Lei n. 11.343/2006), que instituiu o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas – SISNAD, o bem a ser protegido é a saúde pública e com base nessa premissa as estruturas soberanas dos estados democráticos de direito são legitimadas para atuar a fim de salvaguardar tais bens. A prática, todavia, nos balanços e choques de realidade, desnuda o soberano e seu projeto de poder.

A preocupação com a saúde pública só existe na medida da dominação sobre a simples vida e a proteção do bem que a norma deveria salvaguardar é o instrumento de conveniência do Estado, de quem o controla. Não por outra razão, o consumo de drogas entre os que se encontram mais intimamente ligados ao poder é tratado, quando chega ao conhecimento público, ao máximo, como caso de internação voluntária. Em comunidades carentes, todavia, forma-se um cenário de guerra 'contra as drogas' e, a pretexto de aplicar a lei em favor da vida, tira-se a vida – é dizer, submetem-se os viventes de comunidades carentes, independentemente de sua relação com o tráfico e a suposta guerra de seu enfretamento, às mais diversas condições inumanas. Pertinente, nesse ponto, o breve histórico a respeito do estado de exceção feito por Agamben.

[177] MERTON, Robert K. *Teoria Social y estrutura Sociales*; trad. Florentino M. Torner. México: Fondo de Cultura, 1964.

O recurso a contextos de emergência[178], vinculados aos pleitos do poder soberano em prol da manutenção da ordem pública e do atingimento do bem comum, ilustram uma das formas de legitimação do biopoder, presente desde a formação do estado moderno. Sua origem remonta ao ambiente político e social da Assembleia constituinte francesa de 8 de julho de 1791, notadamente com a Lei do Diretório de 27 de agosto de 1797.[179] Com alguma alternância entre a iniciativa direta do chefe de governo ou por mera chancela do parlamento, de todo modo, sob a justificativa de manutenção da segurança da nação, segundo Agamben, "desde então, na França, a legislação sobre o estado de sítio marca o ritmo dos momentos de crise constitucional no decorrer dos séculos XIX e XX".[180]

Após uma breve síntese sobre o estado de exceção nos séculos seguintes à revolução francesa, Agamben destaca que o período entre guerras foi decisivo para a alteração dos contornos democráticos das cartas políticas nos estados nacionais, identificando nos regimes ditatoriais da Alemanha e da Itália seus maiores exemplos. Segundo ele, a história política desses países demonstra que o paradigma da ditadura constitucional, ou seja, de um regime onde há um desequilíbrio entre as forças de representação popular (parlamento) e o chefe de governo funciona sobretudo como uma fase de transição que leva fatalmente a instalação de um regime totalitário.[181]

Foi nesse período, para Agamben, que a legislação por meio de atos do poder executivo tornou-se regra, prática corrente nos sistemas políticos europeus, aceita por todas as forças políticas e nos regimes de diferentes matizes, indicando sua adoção tanto

---

[178] DYSENHAUS, David. States of emergency. In: Goodin, Robert; Pettit, Philip; Pogge, Thomas. A companion to contemporary political philosophy, 2007.
[179] AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.
[180] Ibidem, p. 25.
[181] Ibidem.

por governos de direita como de esquerda. Com o fim das hostilidades, os poderes do executivo não cessaram de aumentar e as razões de guerra, lastro de fundamentação para suspensão das constituições e exercício do governo com base no contexto de emergência, por assimilação implícita, deram lugar às razões de cunho econômico – e tantas outras decorrentes da criatividade do soberano sob a desculpa de preservação da integridade da nação. Progressivamente, as declarações formais de exceção via 'aprovação' do parlamento tornaram-se recorrentes ao ponto de serem consideradas um recurso jurídico ordinário. O presidente tornava-se o guardião da constituição e da ordem nos estados de direito.[182]

Os decretos governamentais de urgência ('decretos-lei') são, nesse sentido, o paradigma por meio do qual a democracia parlamentar transforma-se em governamental. Institui-se a 'necessidade', sob os auspícios dos requisitos de 'relevância e urgência', não sindicáveis pelos representantes do povo, como fonte primária do direito. As decisões relevantes de estado, aquelas afetas à garantia dos direitos básicos e elementares ínsitos à condição humana, são tomadas com medidas provisórias, documento dotado de força-de-~~lei~~ e sem legitimidade democrática, posto que forjado sob a usurpação dos poderes legislativos (e. muitas vezes, com o consentimento deste poder, mediante conchavos e arranjos políticos).

No caso brasileiro, a burla ao sistema democrático foi mais evidente. Considerando a tradição do Estado de governo por meio de 'decretos-lei', especialmente os períodos do Estado Novo e da Ditadura de 1964, Ranier Bragon, com base em arquivos, notas taquigráficas e documentos oficiais da Câmara dos Deputados, aponta que o art. 59 da Constituição de 1988, foi alterado para incluir as medidas provisórias

[182] Ibidem, p. 29.

enquanto ato típico do processo legislativo, apesar de não ter sido pautado nas votações necessárias no plenário da Constituinte. Nos textos aprovados em primeiro e segundo turnos no Congresso Constituinte, o item não fazia parte do dispositivo constitucional. Suspeita-se que o ponto tenha sido incluído entre a aprovação da redação final e sua publicação nos órgãos de publicação oficial do governo.[183] O governo brasileiro, por meio de um ato fora-da-lei, foi legitimado a agir com base na necessidade suspendendo a ordem jurídica.

Os poderes de emergência, como Agamben deixou claro, quando do seu advento, estavam ligados ao perigo externo, guerra ou outro componente de comoção social.[184] Entretanto, após os períodos de guerra declarada (as duas grandes guerras mundiais), as razões de guerra foram paulatinamente substituídas pelas de cunho econômico, afetas a um suposto cenário mundial de paz. Nesse ponto, é pertinente avançar sobre a seguinte questão: o que acontece no contexto político e social de um estado de direito quando as razões de emergência são 'encontradas' não fora mas dentro do seu território? Qual cenário é delineado? Os 'inimigos' são reais ou uma ficção tornada real? Discorrendo sobre o regime de exceção nos Estados Unidos da América, Agamben responde:

> É na perspectiva dessa reinvindicação dos poderes soberanos do presidente em uma situação de emergência que se deve considerar a decisão do presidente Bush de referir-se constantemente a si mesmo, após 11 de setembro de 2001, como o *Commander in chief of the army.* Se, como vimos, tal título implica uma referência imediata ao estado de exceção, Busch está procurando produzir uma situação em que a emergência se torne a regra e em que a própria distinção entre paz e guerra se torne impossível.[185]

[183] Cinco artigos da Carta que nunca foram votados. In: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc0910200323.htm. Acesso em 15.06.2023.
[184] AGAMBEN, Giorgio. Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.
[185] Ibidem, p. 38.

Num ambiente onde a 'própria distinção entre paz e guerra' se torne impossível, onde os oponentes da pátria sejam identificados e caçados sem a observância mínima de um lastro democrático e civilidade, a vida é cultivada em um campo nebuloso entre o Direito e o fato. Por isso, parece acertada a constatação agambeniana segundo a qual a diretriz consistente em utilizar situações excepcionais (manufaturadas ou já existentes) enquanto estratégia de um governo centrado na vida, acompanha a transição do seu fundamento oculto para a luz em eventos recentes na história: a vida-nua, que se tornou por toda a parte a forma de vida dominante, é o resultado da transição entre formas-de-vida e 'vidas-sem-forma' em meio à técnicas disciplinares e regulamentares, a massa constantemente revolvida em função das posturas emergentes dos 'administradores' nos estados de direito.

Nas palavras de Agamben, "à cisão marxiana entre homem e cidadão sucede aquela entre a vida e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídicas sociais".[186] O eleitor, o trabalhador, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, o travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher, produtos da sociedade disciplinar e normativa, são transformados em algo pior: a vida nua ou a vida sem forma. O que caracteriza a Biopolítca, nesse sentido, é a crescente importância da norma que distribui os seres vivos num campo de valor e utilidade[187] e o uso dos corpos à serviço do biopoder.

Dentre as diversas formas de sua manifestação, a mais destacada é, sem dúvida, o braço mais proeminente da estrutura executiva do Estado: a polícia e as forças armadas. Aí percebe-se a linha extremamente tênue divisora entre 'civilidade' e a aplicação incondicional da violência conforme a vontade de seu detentor, entre a regra e

[186] Ibidem, p. 40.
[187] GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2008, p. 106.

a exceção. Com Agamben: "se o Soberano é, de fato, aquele que proclama o estado de exceção e suspende a validade da Lei, assinala o ponto de indistinção entre violência de Direito, a polícia sempre se move, por assim dizer, em um semelhante estado de exceção".[188]

As justificativas oficiais para a suspensão do ordenamento jurídico e, com isso, ignorar a condição humana de todos aqueles presentes em sua área de ingerência, são diversas e fundamentadas em autos de resistência à prisão, corroboradas em arquétipos de exclusão de grupos minoritários e indesejados nos serviços midiáticos. As razões de ordem pública e segurança sobre a qual decidem, inúmeras vezes confirmadas em audiências de custódia, configuram uma zona de indistinção entre violência e direito exatamente simétrica entre aquela da Soberania. Aqui reside o ponto onde o Estado é (in) capaz de garantir através do ordenamento jurídico os objetivos empíricos que declara publicamente a todo custo; ele é o agente da promessa dos direitos e garantias fundamentais, mas personifica, igualmente, a morte.

Em defesa da sociedade,[189] percebe-se que se o racismo de estado constituiu um desdobramento histórico das guerras de raças, a perspectiva biológico-médica altera o discurso da luta de raças para a luta da raça e a morte do inimigo, do indesejável, do **homo sacer**¸ é propagandeado pelas instituições biopolíticas como meio para o fortalecimento da população produtiva, como meio de manutenção da vida. De acordo com Foucault,[190] o racismo é o meio para a morte de seres humanos que não representam riscos fisiológicos ou biológicos à população, é o chamado do estado-soberano-

[188] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 32.
[189] FOUCAULT, M. Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-76). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
[190] Ibidem.

normatizador para seu direito de morte, lastreado no marco evolucionista do séc. XIX: luta pela sobrevivência, hierarquia das espécies, promoção das colonizações, constituição da figura do criminoso, do inimigo.

De acordo com Agamben, entretanto, a partir do século XX, essa política de estado, especialmente em regimes totalitários, atingiu seu ápice, ponto a partir do qual a biopolítica converteu-se em tanatopolítica.[191] O radical tanato, que provém de **thánatos** (**Θάνατος)** – a personificação da morte para os gregos antigos -, denota uma política para a qual a morte é um componente essencial e permanente de estado, isto é, um estado em que a morte constitui elemento característico fundamental dentro de sua práxis geral, especialmente nos estados nacionais (tal qual o nazista), onde há uma cisão aparentemente intransponível que desapossou parcela de sua população do 'humano', fazendo do corpo banido o campo sem limites de aplicação do Tanatopoder. Na Tanatopolítica, polariza-se e multiplica-se em cada esquina a relação entre soberano e vida-nua, e soberanos são todos aqueles que conseguem atuar (ter participação) na morte ou desumanização do outro, sem, todavia, ser responsabilizado por suas ações, espécie de *banalidade do mal*.[192] Percebe-se que, em muitos lugares, como no Brasil, a fórmula biopolítca 'fazer viver ou deixar morrer' pende muito mais para o 'deixar morrer', sendo a conjunção 'fazer viver e deixar morrer' verdadeira, fundamentalmente, pelo segundo termo da expressão.

---

[191] AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2002, p. 149.

[192] Das fitas do arquivo federal alemão, com as falas de Adolf Eichmann (chefe da Seção de Assutos Judeus no Departamento de Segurança de Hitler), foram extraídas as seguintes falas durante a manifestação de Eichmann no Tribunal em Jerusalém: "Eu não me importava com os judeus deportados para Auschwitz. Não me importava se estavam vivos ou mortos. (...) Se eu tivesse recebido a ordem para colocar judeus na câmara de gás ou atirar neles, eu teria cumprido", disse o alemão nos áudios. Se tivéssemos matado 10,3 milhões de judeus, eu diria com satisfação: 'Bom, destruímos um inimigo.' Então teríamos cumprido nossa missão". Disponível em: <www.spdiario.com.br/documentario-revela-audios-ineditos-de-adolf-eichmann-lider-nazista-nao-me-importava-se-estavam-vivos.html>. Acesso em: 24.08.2024.

O Soberano, agindo como policial, depende da criminalização do banido, pois a legitimação de suas ações e omissões depende da configuração do excluído enquanto inimigo público. E como isso é feito? Essencialmente, nas democracias, com a criminalização de grupos minoritários e da pobreza, ou seja, com o que Foucault chamou de *racismo de estado* e Agamben, de outro lado, desenvolveu enquanto *tanatopolítica.* A partir desses marcos, o sistema biopolítico de inclusão-exclusão constrói trincheiras com um aviso muito claro: 'não transpasse ou morra!' ou, em muitos casos, 'morra de qualquer jeito'. Para os desavisados ('inocentes'), reserva-se não apenas a morte direta e imediata, mas a exposição à toda sorte de infortúnios, à expulsão da esfera dos costumes, na qual reinam a ordem e a paz.[193] Não por outro motivo, Agamben pontua que:

> (...) seguindo um processo iniciado no final da Primeira Guerra Mundial, o inimigo vinha antes excluído da humanidade civil e carimbado como criminoso; apenas posteriormente torna-se lícito aniquilá-lo com uma "operação policial" que não é obrigada a respeitar nenhuma regra jurídica e pode, portanto, confundir, com um retorno às condições mais arcaicas de beligerância, população civil e soldados, povo e seu soberano-crimino".[194]

A propósito, o professor catedrático de Direito Penal e Filosofia do Direito na Universidade de Bonn (Alemanha), reconhecido um dos maiores criminalistas da atualidade, Günther Jakobs concebeu a teoria penal do inimigo ou do tratamento jurídico diferenciado à certos e determinados 'viventes' do estado-nação.[195] Adotando a premissa do contrato social de Rousseau, Jakobs compreende que o uso da violência através do direito (sanção-penal), e a criação de uma zona de anomia para alguns 'residentes' do

[193] GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2008, p. 123.
[194] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 42.
[195] JAKOBS, Günther. *Derecho penal del inimigo*. Trad. Manuel Cancio Meliá. Madrid: Civitas, 2003.

estado, é justificado com vistas à preservação da própria norma ou da estrutura jurídica de manutenção do estado e do pacto social.

O inimigo, sob sua lógica, deve a todo custo ser neutralizado, pois sua existência constitui risco constante à estrutura 'democrática' de poder, o que justifica o seu tratamento como não-pessoa, não-cidadão-burguês, sendo legítimo ao estado negar-lhe direitos e garantias fundamentais.[196] Se o inimigo põe em risco o 'contrato social' (o Direito), opõe-se, pelo simples fato de sua existência, ao estado e, por isso, não é reconhecido como um de seus membros, o que resulta em permissão, numa zona de indiscernibilidade entre fato e Direito, para a prática contra o inimigo de todo tipo de ato inumano. Abandona-se o juízo de culpabilidade e o uso da violência pelo estado é regulado por um juízo de periculosidade. As penas (medidas de duração certa) são substituídas por medidas de segurança (sanções de caráter ilimitado), o direito com base na constituição torna-se o direito com base na situação (direito penal de emergência). Nesse sentido, Carrara defende que o fim da pena é o bem social, entendido como a manutenção da 'ordem necessária' com vistas à manutenção da ordem jurídica.[197]

E, nesse cenário, é pertinente a indagação: qual o estereótipo do delinquente-inimigo? Na descrição de Chapman, "o delinquente não é branco, casado, profissional, religioso, nem de classe média ou alta. É anormal, violento, feio, pobre, malvestido. Pertence às classes mais baixas da sociedade. [...] Seu lar é um lar desunido, não tem educação [...]."[198] Entre os séculos XVII e XVIII, o positivismo criminológico, bem como correntes criminológicas pré-científicas (Demologia, Fisionomia, Frenologia etc.), pavimentou o caminho para a confecção pelo estado de políticas de exclusão social do

[196] Ibidem.
[197] CARRARA, Francesco. *Programa del curso de derecho criminal*; trad. Octavio Béeche y Alberto Gellegos. Tipografia Nacional: São José, t. II, 1890, pp. 30-31.
[198] CHAPMAN, Dennis. *Sociology and the Stereotype of the Criminal*. London: Tavistock, 1968.

'inimigo', instrumentalizada através de um direito excludente e seletivo. Com esse lastro, Viveiro de Castro depositou na antropologia italiana a fundação teórica dos fatores que contribuem para o desenvolvimento ou diminuição do crime e os relacionou em três grupos: físicos, fisiológicos e morais.[199] Segundo o autor, "quanto aos primeiros, os físicos, o mais importante é o clima, entre os fatores fisiológicos, a hereditariedade, finalmente, dos fatores morais (ou sociais), deve-se considerar a instrução, educação, as profissões, a miséria, a riqueza, a civilização e o progresso".

Nesse sentido, valendo-se dos influxos da *Fisionomia*, que inter-relacionava os traços físicos do indivíduo com suas características psíquicas e valores morais, e depositava na aparência a ponte de conexão entre o externo e o interno, o físico e o psíquico dos indivíduos, assim também da relação entre homens e animais estampada na Origem das Espécies (1859), a ideia de condicionamento biológico como fator etiológico do crime consolidou-se com a terceira edição do **L'Uomo delinquente** .[200] Buscando atender ao rigor médico-científico exigido pela escola do positivismo criminológico, Cesare Lombroso, com pretensão universalista, desenvolveu a figura do 'criminoso nato', que, segundo o italiano, possui uma aparência certa, considerando cada espécie de crime. Assim, o estuprador teria "o olho é cintilante, a fisionomia é delicada, os lábios e as pálpebras volumosos; em maioria são frágeis, as vezes disformes"; já os matadores e os ladrões arrombadores "têm cabelos crespos, crânios deformados, fortes mandíbulas, enormes zigomas, e frequentes tatuagens; são cobertos de cicatrizes na cabeça e no tronco"; e os homicidas habituais:

> [...] tem olhar vítreo, frio, imóvel, algumas vezes sanguíneo, e injetado; o nariz frequentemente aquilino ou mesmo adunco como o das aves de rapina, sempre volumosos; mandíbulas grandes, orelhas longas, largos zigomas, os cabelos

[199] CASTRO, Viveiros de. A nova escola penal. 2. ed. Rio de Janeiro: Jacinto Ribeiro dos Santos, 1913.
[200] VIANA, Eduardo. Criminologia, 9ª ed. rev., atual e ampl. – Salvador: JusPODIUM, 2021.

> crespos, abundantes, escuros. Frequentemente a barba é escassa, os dentes caninos muito desenvolvidos, os lábios finos; muitas vezes há nistagmo e contração unilateral do rosto que mostra os dentes caninos como uma ameaça.[201]

Percebe-se que o sistema lombrosiano é apoiado em três características principais, (1) o criminoso nato diferencia-se dos não criminosos por um sem-número de sinais físicos e psíquicos; (2) o criminoso é uma variante da espécie humana, um ser atávico; (3) essa variação é transmissível hereditariamente.[202] É notório, portanto, a contribuição médico-científica para o controle da vida através do biológico, fator decisivo para as políticas de estado preenchido por tal campo científico. Não por outro motivo, Nina Rodrigues, no ensaio de 1894, "As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil", propugnando variações étnicas de responsabilidade penal, defendeu a vigência de códigos penais distintos para as diversas 'raças' presente em solo brasileiro, o que condicionou decisivamente Consolidação das Leis Penais de Piragibe (Decreto 22.213/32 e o vigente Código Penal, de 1940.[203]

Assim como o Código Penal de 1940, os influxos dessa política de estado vigem até no País. Resultado da prática biopolítica no contexto nacional, foi a condenação do Brasil no Sistema Interamericano de Direitos Humanos, onde a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) reconheceu a responsabilidade o Estado brasileiro por violência institucional (policial) no caso Cosme Rosa Genoveva e outros – Caso Favela Nova Brasília vs. Brasil – em fevereiro de 2017. O caso se refere às chacinas ocorridas durante operações policiais na comunidade de Nova Brasília, no Complexo do Alemão, no Rio de Janeiro, em 1994 e 1995 – realidade constante e em expansão no solo da pátria.

---

[201] Ibidem, p. 65.
[202] Ibidem, p. 66.
[203] RODRIGUES, Raimundo Nina. As raças humanas e a responsabilidade penal no Brazil. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

Em operações realizadas pela polícia a mando do Governador de Estado, no complexo do Alemão, Rio de Janeiro, em duas incursões ocorridas nos dias 18 de outubro de 1994 e em 08 de maio de 1995, 26 (vinte e seis) homens foram vítimas de homicídios e 3 (três) mulheres vítimas de violência sexual.[204] Segundo a Corte, na primeira incursão, que contou com efetivo de aproximadamente 80 (oitenta) policiais civis e militares do Estado do Rio de Janeiro, os agentes públicos, sem qualquer mandado de busca e apreensão ou estado de flagrância, invadiram cinco casas e executaram os que lá estavam, resultando na morte de 13 (treze) homens (entre eles quatro eram crianças, portanto tinham menos até doze anos incompletos). Segundo os resultados dos exames técnicos, os corpos tinham de dois a cinco ferimentos por projétil de arma de fogo e, um deles, a vítima foi morta com um tiro em cada globo ocular. As cenas dos crimes foram alteradas e como documentadas como "resistência com morte dos opositores".[205]

Em duas das cinco casas invadidas, foram realizados atos de violência sexual contra duas adolescentes. De acordo com o depoimento das vítimas, duas meninas com, respectivamente, quinze e dezesseis anos, foram violentadas física, psicologia e sexualmente por dez policiais; seus corpos foram usados como coisas à disposição de seu dono mediante agressões físicas e ameaças de morte.[206]A propósito, pertinente o reconhecimento por Agamben da atualidade do Marquês de Sade quanto ao significado absolutamente político da sexualidade e da própria vida fisiológica. Discorrendo sobre o "**pamphlet" Français, encore un effort si vous voulez etre republicains que, na Philosophie dans Ie boudoi'; Sade faz ler ao libertino Dolmance**, ele escreveu:

---

[204] CORTE IDH. Sentença de 16 de fevereiro de 2017 (Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas): Caso Favela Nova Brasília vs. Brasil. Corte Interamericana de Direitos Humanos, Disponível: <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_333_por.pdf>. Acesso em 24 dez 2022.
[205] Ibidem.
[206] Ibidem.

> A importância crescente do sadomasoquismo na modernidade tem nesta troca a sua raiz; visto que o sadomasoquismo é justamente aquela técnica da sexualidade que consiste em fazer emergir no *partner* a vida nua. E não somente a analogia com a poder soberano e conscientemente evocada por Sade (*il n'est point d 'homme* - ele escreve - *qui ne veuille être despote quand it bande*), mas a simetria entre *homo sacer* e soberano reencontra-se aqui na cumplicidade que liga o masoquista ao sádico, a vítima ao carrasco.[207]

Na segunda incursão, à pretexto de realizar uma operação relacionada a apreensão de um carregamento de armas e tráficos de drogas ("guerra contra as drogas"), que contou com um efetivo de 14 (quatorze) policiais e 2(dois) helicópteros, 13 (treze) homens foram mortos e, na sequência, conduzidos sem vida ao hospital. Os fatos foram autuados como "tráfico de drogas, grupo armado e resistência seguida de morte". As incursões foram investigadas pela própria polícia e por comissão especial designada pelo Governador à época, o que resultou em impunidade deliberada.

Os agentes policiais que participaram das incursões e das violências não foram responsabilizados pelas mortes, nem foram devidamente investigados pela prática potencial de outros crimes em função do advento da prescrição e extinção da punibilidade dos crimes cometidos, culminando na inexistência da devida reparação às vítimas. A Corte pontua que "as investigações pelas mortes ocorridas em ambas as incursões começaram com a presunção de que os agentes de polícia agiam no cumprimento da lei, e que as mortes haviam sido resultado dos confrontos que teriam ocorrido durante as incursões".[208]

Em seu relatório, o órgão concluiu que "o Estado brasileiro é internacionalmente responsável pela morte de 26 vítimas como resultado do uso

---

[207] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, op. cit., p. 127.

[208] CORTE IDH. Sentença de 16 de fevereiro de 2017 (Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas): Caso Favela Nova Brasília vs. Brasil. Corte Interamericana de Direitos Humanos, Disponível: <https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_333_por.pdf>. Acesso em 24 dez 2022.

excessivo de força letal pela polícia, bem como pela violação sexual e estupro de L.R.J., C.S.S. e J.F.C., e a resultante impunidade duradoura de que gozam os perpetradores dessas violações".[209] A condenação apontou a violação dos seguintes dispositivos da Convenção Americana de Direitos Humanos – CADH pelo Brasil: 5.1 (integridade pessoal), 8.1 (garantias judiciais). 25 (proteção judicial), 1.1 (dever geral de respeito e garantia dos direitos, 2 (dever de adotar disposições de direito interno).

Ainda quanto ao caso "Favela Nova Brasília vs. Brasil", para a Comissão Interamericana de Direitos Humanos – CIDH, restou evidenciado não apenas as deficiências graves e estruturais no sistema de investigação e processamento da justiça criminal brasileira, mas, prioritariamente, o uso excessivo e desregrado da força pelo Estado a evidenciar a prática de *racismo institucional* pelas forças de segurança contra as pessoas que vivem em favelas. A Corte, todavia, 'esqueceu' de consignar no Acórdão que, no Brasil, tudo isso acontece em tempos de normalidade...

O conceito apresentado pela Comissão está intimamente ligado com a ideia de violência seletiva evidenciada de forma conclusiva com a análise da taxa de homicídios por mil habitantes de parcela da população de rua e dos grupos expostos a situações de especial vulnerabilidade, como é o caso das pessoas moradoras de favela, alvo preferencial da discriminação estrutural.[210] De forma a evidenciar a política perene de exceção do governo, a confirmar referido conceito, em 2021, os eventos se repetiram em uma das incursões mais violentas do Rio. A operação da favela do Jacarezinho, em 06 de maio de 2021, resultou na morte de 28 pessoas (vinte e sete civis e um policial). A

[209] Ibidem.
[210] Ibidem.

reiteração dessa prática política coloca em suspeita o próprio sistema de justiça, bem como o ideário de sua realização através do estado.

Ressalte-se que a biopolítica não se restringe à atuação do braço armado do Estado, mas tal qual um câncer em metástase (para utilizar uma metáfora compatível com o paradigma científico-médico), já ocupa todos os setores do corpo estatal. Nesse sentido, copiosa a decisão da juíza Angélica dos Santos da Costa que, nos autos do processo nº 0397891-81.2016.8.19.0001, deferiu mandado coletivo de busca e apreensão na Cidade de Deus, comunidade carioca. Em notícia da Época, o membro de poder justificou a como situação excepcional: "Em tempos excepcionais, medidas também excepcionais são exigidas com intuito de restabelecer a ordem pública".[211] Segundo a magistrada, os criminosos não se estabelecem em um único lugar, mas ocupam as residências de diversos moradores de bem, o que torna difícil apontar uma residência em específico. A decisão parece não considerar barracos como casas ou que os seus residentes são, em tudo, igualmente humanos e, em tese, titulares de direitos e garantias fundamentais. Pertinente, nessa direção, a conclusão de Giacoia:

> E, nesse sentido, o que talvez falte no debate atual sobre os direitos humanos seja precisamente uma consciência mais apurada do vínculo, desde o início problemático, entre a pretensão universalista dos direitos humanos e seu asseguramento efetivo nos quadros institucionais dos Estados-nação. Desse modo, seria preciso deixar de considerar as modernas declarações de direitos fundamentais unicamente como proclamação de valores eternos metajurídicos, para poder, então, fazer justiça à sua função histórica real no surgimento da moderna organização jurídica da sociedade política, sob a forma de Estados liberais.[212]

[211] Juíza autoriza busca coletiva na Cidade de Deus. In: https://www.conjur.com.br. Acesso em 23.05.2023.
[212] GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2008, p. 122.

Retomando os ensinamentos de Jakobs, se o inimigo deve ser combatido, a tutela penal deve adequar-se à punição de atos preparatórios.[213] O inimigo não tem direitos e, por isso, seu sacrifício se impõe para proteção do estado. Medidas preventivas e cautelares têm seu campo de incidência alargado, tradução de mandados de busca e apreensão, buscas pessoais, ao talante do poder executivo e o que determina se são "cometidas ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do sentido ético da polícia que age provisoriamente como soberana".[214] Mitiga-se o princípio da reserva legal ou da estrita legalidade, pois a periculosidade do inimigo à integridade do 'pacto social' justifica sua punição com atos de força-de-~~lei~~ e todo tipo de política de emergência. O Direito Penal é inflacionado a serviço do Biopoder. Daí falar-se, com Daniel Pastor, em neopunitivismo,[215] ou quarta velocidade do direito penal,[216]com Silva Sánchez, isto é, na diminuição ao mínimo das garantias fundamentais e no aumento exponencial da punição. Caracterizado pelo alto nível de 'conveniência e oportunidade' política e pela seletividade sistemática de sua 'clientela', o neopunitivismo é um movimento do panpenalismo, pois representa a busca a todo custo do aumento do arsenal punitivo do estado-burguês, inclusive através do direito penal do inimigo.

O paradigma etiológico do positivismo jurídico, todavia, enfraqueceu com as teorias da reação social, tal como a do *labelling approach*.[217] De acordo com essa teoria, em verdade, o crime não é uma entidade real, mas é o resultado de um processo de definição orquestrado pelo estado.[218] Nesse sentido, segundo Eduardo Viana, "se o crime

---

[213] JAKOBS, Günther. *Derecho penal del inimigo*. Trad. Manuel Cancio Meliá. Madrid: Civitas, 2003
[214] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 45.
[215] PASTOR, Daniel Roberto. *La deriva neopunitivista de organismos y activistas como causa del desprestigio actual de los derechos humanos*. Nueva Doctrina Penal, Buenos Aires, p. 73-114, 2005.
[216] SILVA SÁNCHEZ, Jesús-Maria. A expansão do direito penal: aspectos da política criminal nas sociedades pós-industriais. Trad. Luiz Otávio de Oliveira Rocha. São Paulo: RT, 2002, p.55.
[217] VIANA, Eduardo. Criminologia, 9ª ed. rev., atual e ampl. – Salvador: JusPODIUM, 2021, p. 61.
[218] MANNHEIM, Hermann. Criminologia Comparada; trad. J. F. Faria da Costa e M. Costa Andrade. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, vol. I.

é o resultado de um processo de definição (e, portanto, não tem uma realidade ontológica) o criminoso, como tal, é o indivíduo definido como criminoso. O fato de alguém ser criminoso está associado ao processo (social) de definição".[219] Logo, a criminalização é fruto de uma (re) ação deliberada e direcionada do estado de direito, desde a elaboração de normas abstratas (plano abstrato de criminalização) até a atuação de instâncias de controle informais (plano concreto de criminalização).[220]

O Direito e a norma não são a expressão de um 'contrato social',[221] do consenso coletivo de todos os viventes em um território nacional, mas consequência direta da luta de interesses nos jogos de poder. O estado de direito, em uma relação de inquilinismo, convive com um modelo de criminalização estruturado para perpetuação do sistema de controle e domínio da vida, já que, de forma emergente, reedita constantemente o paradigma da criminalidade necessária para manutenção da estrutura de dominação biopolítica.

Nesse contexto, Becker cunhou o termo "*moral entrepreneurs*"[222] para designar o processo de instrumentalização do estado por grupos política e economicamente poderosos, o que restou traduzido na expressão que marca o pensamento de Göppinger sobre essa temática: "**Die dominante Direkte ist nur die Direkte der Dominatoren**".[223] A rotulação de parcela da população como desviados, inimigos ou criminosos desencadeia os mecanismos de *self-fulfilling prophecy*, posto que conduzem a comportamentos ulteriores que serão definidos como desviados.[224] A *desviação,* nesse

[219] VIANA, Eduardo. Criminologia, *Op. cit.,* p. 162.
[220] BARATTA, Alessandro. *Criminologia crítica y crítica del derecho penal: introductión a la sociologia jurídica penal*. Buenos Aires: Siglo XXI, Editores Argentina, 2004.
[221] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I, op. cit.
[222] BECKER, Howard S. *Outsiders: Studies in Sociology of Deviance*. New York: The Free Press of Glencoe, 1963.
[223] GÖPPINGER, Hans. *Kriminologie*. 6. Aufl. Müchem: Beck., 2008.
[224] LAMNEK, Siegfried. *Theorien abweichenden Verhaltens* I. Klassiche Ansatze. 9. Aufl. Paderborn: Wilhem Fink, 2013.

sentido, é um processo exitoso de *etiquetamento*, reforçado com a manutenção de instituições totais, cerimônias degradantes e *role-engulfment*.[225] No contexto biopolítico, o *etiquetamento* representa mais uma das estratégias do biopoder para justificação da morte como método de gestão da vida, ou, de outro modo, pela exposição da vida aos mais diversos riscos – abandono, processos de eugenia, extermínio direto dos inimigos etc. –, à morte indireta em espaços de exceção.[226]

Logo, compreende-se a exceção como o caso ao qual não se aplica a regra pressuposta de conduta ou ação em função de uma circunstância particular, atípica. De outro modo, é a exclusão de um conjunto, com suas qualidades e características, de seu elemento natural, constituída por força de uma decisão, lastreada em um critério de julgamento ou atuação. No contexto biopolítico, o que caracteriza propriamente a exceção não é tanto a exclusão, como a própria captura fora (ex-capare), segundo o étimo. O que está excluído não está, em função da exclusão, absolutamente fora da relação com o Direito; o estado de exceção é caracterizado pela manutenção do vínculo normativo sob suspensão, como 'espada de Dâmocles' sob a cabeça do banido ou excluído.

---

[225] Para Eduardo Viana, três conceitos marcam a teoria do *labelling approach*: instituições totais, cerimônias degradantes e *role-engulfment*. Segundo o autor, instituições totais são instrumentos do estado de direito responsáveis por segregar e moldar a vida em espaços certos e definidos (asilos, manicômios, campos de concentração, etc.) e, em função de uma rigorosa rotina, conduzem a uma despersonalização do sujeito – ou, com Agamben, poderíamos concluir que as instituições totais conduzem à formação da vida-nua. Quanto às cerimônias degradantes, Viana ressalta que são processos ritualizados, em geral conduzidos por mecanismos informais de poder (tal como os meios midiáticos e sua *agenda-setting*), de condenação do indivíduo (atribuição de culpa), de despojamento e alteração de sua identidade (recorrendo novamente à Agamben, poderíamos concluir que as cerimônias degradantes são meios de captura das formas-de-vida e, sob a perspectiva desenvolvida neste trabalho, sua transformação em vidas-sem-forma). Por fim, o criminalista indica que o *role-engulfment* traduz a autoimagem que o delinquente (inimigo) faz de si após o processo de *etiquetamento*, elemento decisivo para a concretização da *self-fulfilling prophecy*, ou seja, das previsões necessárias do Bipoder para concretização do racismo de estado (VIANA, Eduardo. Criminologia, 9ª ed. rev., atual e ampl. – Salvador: JusPODIUM, 2021, pp. 320-323).

[226] FOUCAULT, M. Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-76). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Nesse sentido, Agamben pontua que "a norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta".[227] Portanto, a exceção, em si, nos albores da modernidade, bem como em suas transformações até os sistemas democráticos contemporâneos, não pressupõe a localização de um espaço certo, ainda quando seus reflexos possam ser apontados em espaços-tempo definidos. Quando é tornada regra, todavia, e isso se dá, notadamente, após as duas grandes guerras, a sua identificação no espaço e reconhecimento enquanto tal não se torna mais visível, dado o nível de normalidade e homogeneidade que atinge, mas é possível identificá-la. Para Agamben, quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração[228].

O campo não é um espaço geograficamente determinado, senão que a expressão de uma lógica de apropriação da vida pelas estruturas de poder onde vige, não mais como estado exceção e sim 'como o novo normal'.[229] Agamben não problematiza o campo a partir de uma narrativa histórica do Holocausto judeu, mas, valendo-se desse evento, que gravou irremediavelmente a história da humanidade, ele se coloca as seguintes questões: o que acontece quando acontece o campo?; o que é o campo?; qual sua estrutura jurídico-política? Trata-se, portanto, de compreender a 'lógica' do campo, posto que o seu surgimento é um marco para compreender a difusão e normalização da exceção enquanto técnica permanente de governo. Segundo Agamben,

> Isso nos levará a considerar o campo não como um fato histórico, como uma anomalia que pertence ao passado (mesmo que em algumas circunstâncias

[227] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 22.
[228] Ibidem.
[229] AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2002.

> ainda possamos nos deparar com ela), mas, em certa medida, como a matrix oculta, como o nómos do espaço político, no qual sempre ainda vivemos.[230]

O Fascismo e o Nazismo não seriam um acidente histórico, um momento de irracionalidade da política ocidental, mas a lógica da exceção biopolítica que veio à luz.[231] Houve, em verdade, um processo de naturalização do estado de exceção. O campo de concentração não foi superado; ele foi transformado em uma tecnologia de poder permanente; ele é a expressão do estado de exceção tornado regra, técnica de governo, pois, em sintonia com a constatação de Giacoia,

> Pois o campo demarca o espaço anômalo de vigência absoluta de um poder que torna se efetivo e se aplica pela suspensão legítima da norma. O campo é, pois, a condição segundo a qual, no mundo contemporâneo, a exceção torna-se a regra, como consequência da relação dialética entre uma violência que institui o direito e uma violência que garante sua aplicação.[232]

O campo é o paradigma biopolítico dos estados contemporâneos que ocorre em qualquer lugar e a qualquer momento. O Holocausto judeu foi o *locus* de experimentação dessa técnica de governo em larga escala, suficiente para extrairmos sua base de sustentação e, com isso, nos tornamos aptos a reconhecer e identificar essa prática política em nosso tempo. Sob esse pressuposto, no caso brasileiro, podemos concluir, muito antes do Holocausto de Barbacena[233], que o holocausto brasileiro[234] começou com o 'descobrimento' do grande País, hoje, verde-amarelo e, talvez sem equívoco,

---

[230] AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 37.
[231] Ibidem.
[232] GIACOIA JR., Oswaldo. Ramiro, Caio Henrique Lopes. Ricci, Luiz Antonio Lopes. Responsabilidade e Futuro: bioética, biopolítica, biopoder e os desafios para a reflexão e ação. São Paulo, Editora LibrerArs, 2015.
[233] Holocausto brasileiro – Vida, genocídio e 60 mil mortes no maior hospício do Brasil. In: https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5398-estante. Acesso em: 15.06.2023. O Hospital Colônia de Barbacena foi um hospital psiquiátrico fundado em 12 de outubro de 1903 na cidade de Barbacena, Minas Gerais. Fazia parte de um grupo de sete instituições psiquiátricas edificadas na cidade que, segundo alguns, recebeu o epíteto de "Cidade dos Loucos" por esse motivo. O Colônia foi responsável pela morte de 60 mil pessoas. Além de diversos abusos aos direitos humanos levados a efeito nesse local, notabilizou-se o comércio dos corpos já sem vida para diversas finalidades.
[234] Arbex, Daniela. Holocausto Brasileiro. 1ª ed. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

considerando o conteúdo das Ordenações do Reino, a primeira constituição do Império (Constituição de 1824), e, por fim, a Carta Cidadã (Constituição de 1988), que o Brasil nunca deixou de ser campo.

Capítulo 3 – O Experimento-Campo

A história da modernidade traduz a intensificação da tendência de controlar e gerenciar as contingências do mundo através da criação de instituições político-econômicas e do desenvolvimento da ciência e de tecnologias enquanto instrumentos à disposição das estruturas de poder. O aparato político que os contemporâneos ordinariamente nomeiam 'estado', e o capitalismo, compreendido como a principal forma de organização social do comercio humano e do acesso a todos os recursos para a manutenção e o desenvolvimento da vida, foi o instrumento concebido pela mente moderna para produzir prosperidade e segurança sem qualquer solução de continuidade. Todavia, quando essa 'máquina' deixa de produzir os resultados prometidos, contestar sua adequação e legitimidade torna-se urgente.[235]

Nesse sentido, a superação dos postulados relativos às bases históricas de fundação do estado moderno é uma tarefa inadiável para o pensamento filosófico e político na atual conjuntura social contemporânea, submetida a toda sorte de violação da vida.[236]Há uma evidente contradição entre os objetivos, estrutura de governo e papéis dos órgãos institucionais presentes nas cartas políticas supremas dos estados e a realidade nua à qual estão submetidos grandes contingentes populacionais nos estados de direito.[237]

Com o fim do antigo regime, o súdito permaneceu atrelado à figura do Soberano sob o epíteto 'cidadão' (o portador da soberania), ou seja, ele foi transformado em um sujeito autoconsciente de seus direitos e disposto à busca da felicidade sob o manto protetor de um governo instituído cuja função jaz exclusivamente em ser o provedor das

---

[235] FUSCO, Gian-Giacomo. Form Of Life: Agamben and the Destitution of Rules. Endinburgh University Press, 2023.

[236]GIACOIA JR., Oswaldo. Ramiro, Caio Henrique Lopes. Ricci, Luiz Antonio Lopes. Responsabilidade e Futuro: bioética, biopolítica, biopoder e os desafios para a reflexão e ação. São Paulo, Editora LibrerArs, 2015.

[237]AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

condições de realização dos direitos e garantias fundamentais ínsitas à sua condição humana, como disposto, por exemplo, no art. 3º na Declaração de Direitos da Virgínia de 1776 e nas constituições democráticas do Planeta. A dinâmica dos fatos nas sociedades contemporâneas revela, todavia, o descompasso, a cada vez mais acentuado, entre promessas constitucionais e convencionais e a efetividade dos direitos humanos.[238]

Provendo uma leitura conciliadora entre as posições teóricas de Agamben e Foucault a respeito do estado moderno e suas implicações, Giacoia destaca que, no momento de formação do estado-nação, houve, em verdade, a apropriação da vida à pretexto de sua sacralidade, a dupla exclusão, tanto do **ius humanum** quanto **do ius divinum**, e não o suposto consenso popular para formação de entes políticos de regência da vida em um determinado território.[239]O poder soberano que sustenta as comunidades políticas está fundado não no pacto, mas na vida nua. Essa perspectiva pavimenta a ressignificação das bases racionais de formação do estado moderno, já que viabiliza o retorno às categorias que suportam o conteúdo teórico contratualista de fundação dos estados de direito, hoje, em pleno funcionamento e, notadamente, dos estados democráticos, bem como a investigação da disposição dessas conformações políticas à concretização direitos humanos.

No Projeto **Homo Sacer**, a arqueologia política empreendida por Agamben não visou a crítica ou correção de conceitos políticos específicos ou de instituições das conformações políticas ocidentais, mas repensar o lugar e a própria estrutura originária da política, "a fim de trazer à luz o **arcanum imperii** que constituía, de algum modo, seu fundamento e que nela havia ficado, ao mesmo tempo, plenamente exposto e tenazmente

---

[238]_____, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

[239]GIACOIA JR., Oswaldo. Sobre os direitos humanos na era da bio-política. Kriterion: Revista de Filosofia. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0100-5> Acesso em 11/08/2020.

escondido".[240]A estrutura original da política ocidental é a **ex-ceptio**, em uma exclusão inclusiva que forja a vida.

A nação, o ordenamento jurídico e o território são, sob esse viés, parte do mecanismo que legitima o soberano a incluir a vida e mais tarde o conjunto delas sob o seu cálculo de poder. A premissa fundamental declarada das constituições ocidentais – a dignidade da pessoa humana, a inscrição dos direitos humanos nos documentos jurídicos superiores do estado é a estratagema, um dos pretextos legitimadores de apropriação e controle da vida, ora para 'fazer morrer e deixar viver', ora para 'fazer viver e deixar morrer', meio de cultivo da vida nua.[241]À propósito, válida a ponderação de Hannah Arendt sobre os privados de cidadania ou de sua humanidade: "privilégios (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes) bênçãos ou ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer".[242]A lógica exclusão inclusiva constitui o núcleo diretor do projeto biopolítico, o que torna inteligível a tese apresentada no final de **Homo Sacer I**: "a prestação fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político originário".[243]

Estado, nacionalidade (nascimento) e território são apontados enquanto **nomos** da modernidade de inscrição da vida sob os influxos do poder soberano cuja forma, em um momento posterior, assume os contornos de estado democrático de direito.[244] O ordenamento jurídico é o mecanismo de captura da vida, instrumento para manutenção da ordem suficiente aos propósitos do governo biopolítico, pretexto

---

[240]AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
[241]Ibidem.
[242] ARENDT, H. O Declínio do Estado Nação e o Fim dos Direitos do Homem. In: Origens do Totalitarismo – Anti-Semitismo, Imperialismo e Totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
[243]AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
[244]Ibidem.

legitimador da atuação do estado para o uso dos corpos e adestramento das almas. A eficácia dos direitos humanos, apesar do **status** de sua fundamentação, revela-se, em tese, condicionada ao qualificativo 'cidadão' ou, numa visão ampliada, à postura das estruturas políticas soberanas ocidentais de dar e retirar humanidade ao homem, de cultivar ou ceifar a sua vida.[245]

Por isso, o foco da perspectiva biopolítica agambeniana não é o hiato entre direitos humanos e sua efetivação (concretização), a polarização entre o povo e os detentores do poder em uma luta constante para fazer valer os direitos humanos fundamentais, mas a função desses diretos em um contexto histórico onde a vida humana é um dado estratégico do exercício do poder soberano e onde, **a contrario sensu**, a 'conquista' de direitos se dá em desfavor da vida. Isso, todavia, não retira de pauta o problema da concretização dos diretos no mundo.

Subjaz, por isso, um questionamento mais básico do que a constatação prévia: a efetividade dos direitos humanos (de qualidades ínsitas ao homem e anteriores ao estado) é garantida com sua inscrição no documento jurídico-político maior do estado? Os estados de direto realizam o princípio da dignidade da pessoa humana ou, ao revés, o utiliza enquanto meios dispostos à fins? Quando o estado provê alimentos à parcela da população, ele garante o direito humano à alimentação? Quando o estado remunera o trabalho com um salário mínimo, ele provê o mínimo existencial para uma vida digna, com a garantia dos direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, tal como previsto no **caput** do art. 6º, da Constituição brasileira de 1988?[246] ...políticas assistenciais de renda mínima?; os porcos

[245]Ibidem.
[246] BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990, art.6º, **caput**.

em um chiqueiro ou os bois que pastam no campo são alimentados e têm garantida sua existência para a busca de sua felicidade (construção de forma-de-vida) ou, em verdade, garantem suas vidas em função do abate (morte)?

O caráter bifronte das declarações de direitos, entendidas enquanto garantias das liberdades públicas consignadas em instrumentos de estatura constitucional e infraconstitucional, foi denunciado por Giacoia.[247] De acordo com o filósofo de '*Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*', a atribuição de direitos pelo estado se dá de forma ambígua (dúplice), pois, se de um lado realiza o seu conteúdo (por exemplo, a construção de uma escola ou parque públicos, enquanto expressões dos direitos constitucionais à educação e ao lazer), por outro carrega o gérmen de destruição da vida, já que, com o mesmo ato, usam os indivíduos para perpetuação e manutenção das políticas emergentes do biopoder (a escola ou parque público, para aproveitar o exemplo retro indicado, seriam meios de uma barganha do voto em tempos de campanha eleitoral para manutenção da lógica biopolítica de poder) . Por isso, a exposição desse mecanismo e sua superação é um imperativo em favor da vida.[248]

A apropriação da vida tematizada por Foucault na formação do estado moderno assume com Agamben um tom mais radical e aponta para um empreendimento de poder que deve ser desvelado a fim de fornecer ao arcabouço jurídico filosófico contemporâneo elementos para enfrentar uma realidade imposta, uma realidade na qual o homem encontra-se no limite de perda de sua própria humanidade, da potência de não ser, fonte da forma-de-vida.[249]Ressalte-se que não apenas a vida do homem está em questão, mas as condições de possibilidade de uma existência humana e digna. O sucesso

[247]GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2018.
[248] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
[249]Ibidem.

do empreendimento biopolítico descansa também no controle do espaço e dos mecanismos de reprodução da vida. Entre as técnicas de poder disciplinar e regulamentar (poder normatizador) de um lado e o desenvolvimento conceitual dos termos 'bando', 'exceção', 'campo' e 'banido' do outro, a construção teórica de Agamben abre espaço, conforme Giacoia, para repensar e, talvez, renovar as políticas de regência do estado ou de regência da vida em sua ausência.[250]

Nesse sentido, o 'bando', como poder soberano de decidir a sorte daqueles que estão sob sua área de atuação, inclui o poder de banir, de tornar inaplicável a ordem jurídica a um homem ou grupamento humano. O banido (excluído) é exposto a todo tratamento não humano, pois, na lógica do 'bando', sua condição humana é revogada sempre que o decreto soberano é (re) editado (formal ou informal) a fim de incluir o vivente na condição de 'vida nua' (**das blosse leben**).[251]Giacoia aponta que a figura do **Friedlos**, vinculada ao poder de banir, é a representação do homem desumanizado, destituído dos direitos humanos, decorrente de seu banimento da ordem estatal.[252] Essa é a figura do excluído ao qual a 'ordem jurídica' não é aplicada e que também não pode invocá-la; figura reproduzida em série na política contemporânea, produto da política inclusiva-exclusiva do biopoder[253]. Nesse ponto, cabe reforçar a compreensão de que a ordem jurídica é um meio dual ou ambíguo de realização dos direitos.

Os objetivos autodeclarados nas constituições asseguram, em verdade, o projeto biopolítico de poder, ainda quando, pontualmente, haja a realização dos direitos, todavia, enquanto meios da democracia burguesa.[254] A linha de separação entre o

---

[250] GIACOIA JR., Oswaldo. Biopoder e pós-humanismo. Argumento – Revista de filosofia. Disponível em: <www.periodicosufc.br/argumentos/article/view/41032>. Acesso em 21/09/2020.
[251]Ibidem.
[252]GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2018.
[253] Ibidem.
[254] Ibidem.

excluído e o cidadão, o produto da realização contingente dos direitos (compreendidos enquanto realização do princípio da dignidade da pessoa humana) de acordo com a régua do estado burguês, é tênue e tão volúvel quanto a 'mudança dos ventos' que precisa ser percebida pelo velejador em mar aberto para mudança de direção necessária. O Estado de exceção é o dispositivo funcional de articulação desses aspectos da máquina jurídico política, e institui um limiar de indecidibilidade entre anomia e **nomos**, entre vida e direito, entre **auctoritas** e **potestas.**[255]

A lógica do bando faz do estado de exceção (originariamente um momento isolado e atípico de suspensão do ordenamento jurídico) regra, o novo **nomos** dos estados de direto.[256] Sob essa lógica, a negação do direito à vida não diz respeito apenas à morte do corpo, ao fim dos seus sinais vitais, mas ao sequestro da humanidade desse corpo quando ainda mantém sinais biológicos ou, com Foucault, a morte indireta.[257] Trata-se, portanto, da privação de tudo aquilo que nos faz humanos. Nesse contexto, o campo o surge como expressão autêntica do estado de exceção. Se o soberano é marcado pelo poder de suspender o ordenamento jurídico, o campo de concentração é sua materialização.[258]

Para Agamben, Schmitt, em 'A Ditadura' e na 'Teologia Política', desenvolveu a teoria mais rigorosa do estado de exceção, ou seja, da vinculação do poder soberano àquele que decide sobre o estado de exceção. Apresentada através da figura da ditadura, o **télos** dessa teoria é a inscrição do estado de exceção na ordem imposta. A ditadura soberana instaura a nova ordem política; a ditadura comissária mantém a ordem

[255] AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2002.
[256] Ibidem.
[257]FOUCAULT, M. Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-76). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
[258]GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2018.

após a instauração do estado; resta delineado o paradoxo da soberania, de manutenção do poder soberano através do poder instituído.[259]Por isso, no início de "O Estado de Exceção", Agamben se debruçou sobre a 'correta posição' da exceção soberana no Estado Moderno, ora colocando ora retirando a exceção do ordenamento Jurídico, como se o conjunto de normas de regência do Estado fosse um espaço físico e de localização certa de onde é possível retirar ou colocar algum objeto.[260]

Se, com lastro na doutrina de Schmitt, essa perspectiva serviu à conciliação da exceção, enquanto via de não submissão do soberano à constituição, em oposição à submissão de todos em um dado espaço à essa carta política, hoje, na vigência ordinária e inconteste do estado de direito, tal perspectiva é uma distração prescindível, que turva a compreensão do estado de exceção como epicentro de um projeto político segundo o qual a vigência da própria ordem jurídica não corresponde às finalidades ínsitas e elementares dos estados de direito, notadamente nos regimes democráticos.

Com êxito, os estados contemporâneos colmataram a ideia de estado de exceção decorrente da oposição entre Santi Romano e Balladore-Pallieri – a oposição entre os que procuram inserir o estado de exceção no âmbito do ordenamento jurídico e aqueles que o consideram exterior a esse ordenamento.[261] No Brasil, por exemplo, os institutos da intervenção federal, do estado de sítio e do estado de defesa não conferem ao chefe do poder executivo um meio para a instauração de um espaço sem lei, posto que, ainda quando garantam ao presidente o poder de suspensão de alguns direitos fundamentais, o controle jurisdicional de tais atos não é afastado.[262]

---

[259]AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
[260]Ibidem.
[261] Ibidem, p. 38.
[262]BARROSO, Luís Roberto. Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo. São Paulo: Saraiva, 2009.

De acordo com o art. 49, IV, da CF/88, o presidente da República, nos casos de grave comoção de repercussão nacional ou declaração de guerra (art. 137, I e II, da CF/88) deve requerer ao Congresso Nacional autorização para decretação de tal medida e, com isso, dispor da faculdade, de forma vinculada e restrita, de limitar os direitos previstos no art. 139, da CF/88. E, ainda na vigência do estado de sítio, não poderá emendar a Constituição (art. 60, § 1º, da CF/88) ou editar medidas provisórias (atos com força-de-~~lei~~) a respeito de matérias sensíveis do Estado de Direito (art. 62, §1º, da CF/88).[263]

Por outro lado, em diversos rincões do País, a vida acontece com pouca ou quase nenhuma ingerência do estado, como nas regiões interioranas do norte e nordeste do Brasil. Nesses espaços, a lei é instrumento de pouca valia e nem por isso instaura-se o estado de exceção, nem aquele previsto nas cartas constitucionais nem o espaço de captura pensado por Agamben, segundo o qual "na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam".[264]

Logo, fomentar a celeuma sobre expressões que se excluem em seus termos, ou seja, sobre a possibilidade de existir na ordem jurídica algo que não é jurídico ou como a ordem jurídica convive ou poderia conviver com um espaço onde não vigem as suas normas, e ainda assim regulados com 'força-de-~~lei~~'[265], desloca a compreensão da exceção biopolítica para uma linha sem solução de continuidade e de onde não se extraem

[263]Ibidem.
[264] AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
[265] _____, Giorgio. Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2002.

resultados úteis; e pior, afasta do campo de visão o questionamento premente de como as democracias, em efeito, aproximam-se de regimes não democráticos.

O que os estados de direito não conseguiram colmatar, notadamente em função das discussões empreendidas por Agamben a respeito dos 'campos de concentração'[266], é sintetizado na seguinte questão: por que os regimes democráticos, em tempos de regularidade institucional, assemelham-se a estados totalitários em ofensa a direitos e garantias humanas fundamentais? A exclusão social (ausência de saúde, educação, saneamento básico etc.) é tão intensa no Brasil quanto na Venezuela ou no Haiti.[267] Se a Democracia é um regime oposto à Ditadura, como o número de mortes (entre outros fatores) em função da ação direta do estado os aproxima?[268]

As respostas a tais indagações constituem uma chave de compreensão do projeto biopolítico de poder em plena aplicação nos estados democráticos de direito. Decisiva aqui a sugestão de Giacoia. Para ele, a campo poderia ser entendido como um lugar desespacializado de experiência de novas tecnologias bioéticas e biopolíticas, o laboratório da soberania.[269] Nesse sentido, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna regra em todos os lugares, o espaço da vida nua, antes situado à margem do ordenamento jurídico, passa progressivamente a coincidir com o espaço político em tempos de normalidade institucional, e exclusão-inclusão, externo-interno, **bíos-zoé**, direito e fato entram em uma zona de indistinção.[270] A propósito, pertinente a passagem de 'Meios Sem Fim: notas sobre a política'

---

[266]AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. *Op. Cit*, 2004.
[267]GALEANO, E. As veias abertas da América Latina. Tradução de Galeno de. Freitas. 39ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
[268]Ibidem.
[269] GIACOIA JR., Oswaldo. Violência e racionalidade jurídica: sobre a potência dos meios. Revista brasileira de estudos políticos. Disponível em: <www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php>. Acesso em 03/08/2020.
[270] _____. Sobre os direitos humanos na era da bio-política. Kriterion: Revista de Filosofia. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0100-5< Acesso em 11/08/2020.

> (...) que precisamos olhar para o reaparecimento dos campos numa forma, num certo sentido, ainda mais extrema nos territórios da ex-Iugslávia. O que estava acontecendo lá não é, de forma alguma, como observadores interessados apressaram-se em declarar, uma redefinição do velho sistema político segundo novas ordens étnicas e territoriais, ou seja, uma simples repetição dos processos que levaram à constituição dos estados-nação europeus. Há muito mais uma ruptura incurável do velho **nómos** e um deslocamento das populações e das vidas humanas segundo linhas de fuga inteiramente novas.[271]

O estado de exceção, com base nesse pressuposto, é um instrumento de atuação do projeto biopolítico caracterizado pela barbárie, matabilidade, produção e reprodução em série do **homo sacer** e das condições de vida que o suportam, tornada ambígua através da maquiagem jurídica e midiática. Em outros termos, é o que resta quando se rompe o véu da constituição e de uma vida organizada pelo respeito inconteste aos direitos e garantias fundamentais com sede na constituição à cargo dos representantes do povo nos estados de direito. Sobre os governos de emergência, a análise de Agamben segundo a qual a necessidade é fundamento do estado de exceção[272], é, nesse ponto, decisiva.

Partindo o adágio **necissitas legem non habet**, Agamben interpreta a expressão latina em dois sentidos opostos, porém, a nosso ver, complementares: 1) a necessidade não reconhece nenhuma lei; 2) a necessidade cria sua própria lei. Além de tornar o lícito ilícito, a necessidade funciona como justificativa para transgressão de casos particulares, fomenta a desagregação interna e viabiliza o controle externo.[273] Considere-se as democracias latino-americanas. A constituição das cidades é preenchida por zonas de anomia ou, ao menos, por zonas de informalidade, em oposição aos mandamentos

---

[271] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
[272] _____. Estado de exceção. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
[273] Ibidem.

legais, já que, nas políticas do biopoder, a ordem necessária é a ordem suficiente para o atingir suas finalidades.[274]

Nessas zonas de anomia, a vida acontece com base na 'lei da sobrevivência' e, por isso, sem observar os ditames morais 'protegidos' pelo ordenamento, já que as necessidades do corpo, ao final do dia, imperam sobre as da alma. O mais forte sobrevive e o fraco perece. Portanto, a informalidade que preenche esses espaços também não garante a formação de sujeitos autoconscientes de sua responsabilidade pessoal e do seu papel na construção de uma realidade comunitária.[275] Em verdade, a regulação e limitação das necessidades humanas, bem como os meios de sua satisfação, pelo estado biopolítico são expressão do mecanismo de forja da vida nua segundo a lógica exclusiva inclusiva da exceção.

Nesses locais, a estrutura soberana é aquela que decide quando há o caos com a finalidade de fazer imperar a ordem oficial (em tese, a ordem de regência da vida), entendida como estrutura de poder (institucional ou ideológica) que viabiliza a lógica exclusiva-inclusiva do estado de exceção. O caos, pensado como espaço de suspensão deliberada da lei onde vigem decretos formais e informais com força-de-~~lei,~~ é a expressão da 'necessidade' forjada pelo soberano para viabilizar sua ação sob o império da lei e da ordem, que prende e submete os homens sob a lógica biopolítica.

Não se trata, nesse sentido, de considerar o caos, ou, a sua ausência, enquanto condição de vigência da norma, afinal um mínimo de ordem é necessário para a vigência de qualquer ato normativo em um estado de direito, como bem ponderado por Agamben nas suas leituras de Schmitt.[276] O caos é o ensejo, a necessidade forjada, o primeiro passo

[274] SANTOS, Milton. Por uma outra globalização – do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2006.
[275] Ibidem.
[276] AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

para a matabilidade da vida, sem qualquer consequência, e, ironicamente, através do reconhecimento do direito, ou seja, do reconhecimento da necessidade do direito. Em um ambiente onde a vida transcorre ao largo do Direito, o Soberano 'sente-se' à vontade para agir como se estivesse no estado de natureza e distribuir sua violência sem qualquer amarra legal.

Nesse sentido, a exceção não se confunde com razões de exceção. Instaurado esse estado, com razões verdadeiras ou não, a exceção, durante a sua vigência, funciona do mesmo modo: domínio e exclusão da vida. A máquina biopolítica reedita constantemente razões de exceção constituídas unicamente em torno de seus objetivos de poder, o que viabiliza os governos contemporâneos de emergência,[277] presente tanto em regimes democráticos como em Ditatoriais.

A biopolítica cria o monstro, o inimigo, cria a necessidade. Por isso, para Agamben, a teoria da necessidade equivale a do estado de exceção, pois a necessidade "(...) não é fonte de lei e tampouco suspende, em sentido próprio, a lei, ela se limita a subtrair o caso particular à aplicação literal da norma".[278] A necessidade, nesse contexto, não é um dado objetivo, não subsiste, efetivamente, o perigo de uma guerra externa ou interna, a ameaça dos mercados mundiais sobre as economias nacionais, mas o atuar sempre constante daqueles que caminham pelos bastidores dos cenários democráticos mundiais a fim que de forjar tais ameaças com uma mão e, com a outra, apresentar os meios de contorná-las.

A necessidade, portanto, implica um juízo subjetivo e necessárias e excepcionais são, é evidente, apenas aquelas circunstâncias que são declaradas enquanto

---

[277] _____. Estado de exceção. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
[278] Ibidem, p. 41.

tais.[279] A necessidade se reduz, em última instância, a uma decisão conforme aos interesses econômicos dos donos poder.[280]

Após o seu surgimento na França com a Assembleia Constituinte de 08 de julho de 1791, em especial com a Lei do Diretório de 27 de agosto de 1797, o estado de emergência (termo sob o qual incluem-se o estado de exceção, estado de sítio, estado de defesa etc.) tornou-se prática corrente nos estados conduzidos sob o império da lei e das cartas políticas supremas (constituições). Sob a justificativa de manutenção da segurança interna até a necessidade de manutenção da segurança externa com os conflitos mundiais no início do século XX, o estado de emergência consolida-se regra.[281]

O período entre guerras foi decisivo para a alteração dos contornos jurídicos das constituições ou do arcabouço jurídico dos estados nacionais fundados no direito do homem, especialmente quanto aos regimes ditatoriais da Alemanha nazista e Itália fascista. Progressivamente, as declarações formais de exceção, enquanto recurso excepcional à garantia e manutenção da ordem social e econômica, sofrem mutações até constituírem paradigma de governo, o "novo normal".[282]

Foi nesse período, segundo Agamben, que o exercício da atividade legiferante pelo poder executivo, e não pelo poder legislativo, tornou-se prática corrente nas democracias europeias.[283]Em verdade, houve progressiva e deliberada ineficácia do princípio da independência dos poderes e do sistema de freios e contrapesos, o que evidenciou a unidade, sempre presente desde a formação dos estados modernos, do poder soberano. O chefe do executivo foi transformado em guardião da constituição. O

[279] Ibidem.
[280] BERCOVICI, Gilberto. Constituição e estado de exceção permanente. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.
[281]AGAMBEN, Giorgio. Estado de exceção. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
[282] Ibidem.
[283] Ibidem.

paradigma da ‘ditadura constitucional’, além de ter funcionado como uma fase de transição que levou fatalmente à instauração dos regimes totalitários da 2ª guerra mundial, serviu para mitigar ou encurtar a distância, em tese, abissal, entre regimes conceitualmente opostos: Democracia e Totalitarismo.[284]

Auschwitz, **Belzec**, **Chelmno**, **Majdanek**, **Sobibor**, **Treblinka**[285] e Barbacena[286], além de termos indicativo do massacre de um povo, foram o prenúncio e um dos experimentos mais contundentes de vigência do elemento primordial da política (bioplítica) corrente dos estados democráticos de direito: o estado de exceção. Nos campos, a ingerência dos governos na vida dos citadinos foi levada ao extremo, a humanidade (esquadrinhada conforme a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão de 1789) foi deliberadamente ‘posta à prova’, seus limites foram amplamente percorridos, revelando o uso instrumental e ambivalente não só dos direitos humanos, mas do próprio estado, desvinculado do regime que lhe confere substância, posto que, totalitário ou democrático, as demandas de cunho político-econômicas são hoje o fator essencialmente condicionante da vida em suas diversas formas.

Sob essa perspectiva, o fascismo e o nazismo não foram um acidente histórico, um momento de irracionalidade da política ocidental, mas a lógica da exceção biopolítica que veio à luz. Houve, em verdade, um processo de naturalização do estado de exceção. O campo de concentração não foi superado; ele foi transformado em uma tecnologia de poder permanente; ele é a expressão do estado de exceção tornado regra,

---

[284] Ibidem.

[285] Entre 1941 e 1945, os nazistas, entre outros, estabeleceram seis campos de extermpinio no território polonês, o qual o qual estava sob completo domínio alemão: Chelmno, Belzec, Sobibor, Treblinka, Auschwitz-Birkenau (parte do complexo de Auschwitz) e Majdanek.

[286] ARBEX, Daniela. Holocausto Brasileiro. 1ª ed. São Paulo: Geração Editorial, 2013. Nessa obra, Arbex, à semelhança dos campos de extermínio nazistas, considerou o Hospital Psiquiátrico de Barbacena uma instância brasileira do campo de concentração, posição compatível com a de Agamben, bem como com a apresentada neste Trabalho até esse ponto.

técnica de governo. O campo, posteriormente, tornou-se o paradigma biopolítico dos estados contemporâneos que ocorre em qualquer lugar e em qualquer momento.[287]

Por isso, é possível pensar o campo não como um espaço geograficamente determinado, senão que a expressão de uma lógica de apropriação da vida pelas estruturas de poder onde vige, não mais como estado exceção e sim "como o novo normal".[288] Essa estrutura de apropriação da vida, que ocorre em espaços não pré-especificados, materializa o lugar onde o 'sem paz'(**Friedlos**) é a um só tempo entregue ao soberano, onde a ordem jurídica é suspensa e a lógica da exceção é replicada. Segundo Bercovici, o estado de exceção é usado "permanentemente para manter o próprio capitalismo, na expressão consagrada de Polany, o "moinho satânico", que transforma os homens em massa, triturando as vidas do povo".[289]

Ressalte-se que Agamben não restringiu sua análise à problematização do campo ao evento histórico ocorrido no período entre guerras mundiais, recurso utilizado por nazistas e fascistas para o extermínio de 'milhões de indesejáveis', mas propondo a si questões determinadas a fim de extrair os contornos de uma política de estado que atingiu se ápice – nesse sentido, o que acontece quando acontece o campo? o que é o campo? qual sua estrutura jurídico-política? Trata-se, portanto, enquanto método, da constituição de paradigmas, o recurso a fatos específicos da história, figuras ou práticas para, via analogia, traçar conexões com outros fenômenos, eventos e práticas sociais que, de outro modo, permaneceriam obscuros.[290] Para o filósofo italiano, "isso nos levará a considerar o campo não como um fato histórico, como uma anomalia que pertence ao

[287] GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2018.
[288] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
[289] BERCOVICI, Gilberto. Constituição e estado de exceção permanente. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.
[290] FUSCO, Gian-Giacomo. Form Of Life: Agamben and the Destitution of Rules. Endinburgh University Press, 2023.

passado (mesmo que em algumas circunstâncias ainda possamos nos deparar com ela), mas, em certa medida, como a **matrix** oculta, como o **nómos** do espaço político, no qual sempre ainda vivemos".[291] A propósito, é pertinente a lição de Giacóia a respeito do espaço arquetípico por excelência da exceção:

> o campo demarca o espaço anômalo de vigência absoluta de um poder que torna se efetivo e se aplica pela suspensão legítima da norma. O campo é pois, a condição segundo a qual, no mundo contemporâneo, a exceção torna-se a regra, como consequência da relação dialética entre uma violência que institui o direito e uma violência que garante sua aplicação.[292]

De acordo com Agamben, **Auschwitz** foi o exemplo claro do poder soberano de decretar o estado exceção e de mantê-lo regra.[293]Por isso, afim de compreender 'o que acontece quando acontece o campo' e traçar um paralelo com o contexto político contemporâneo, ele investigou e descreveu sobre a realidade nos campos de concentração dos regimes totalitários pós primeira guerra mundial, gestados nos fornos de estados de direito, acentuando algumas formas incrustradas à vida humana nesses espaços (formas de vida), com destaque para a figura do **muselmann** (termo utilizado para referir-se aos judeus), o portador da vida nua nesses espaços, onde a morte do corpo não foi (e não é) suficiente para a equação do biopoder.

---

[291] _____, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, pp. 37- 38.
[292] GIACOIA JR., Oswaldo. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2018.
[293] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Capítulo 4 – Breve Excurso sobre o Hábito

Neste capítulo, propõe-se um pequeno desvio da sequência de temas abordados até este ponto com o propósito de lastrear o desenvolvimento subsequente do tema de pesquisa. Considerando que Agamben estabeleceu uma relação fundamental entre a formação da subjetividade do homem e a estrutura de um estado norteado pelo projeto biopolítico de poder, a investigação do conceito de hábito é cabível não só porque viabilizará a compreensão da constituição e manutenção da vida nua em função de diversas técnicas de controle da vida, como, por outro lado, facilitará o entendimento do conceito agambeniano, também a seguir desenvolvido, de poder destituinte enquanto principal instrumento de uma 'política que vem', ou seja, da pavimentação de um caminho político alternativo ao atual, notadamente em função do estado e da violência responsável por sua manutenção.

Sob esse pálio, as raízes desse termo remetem especificamente ao desenvolvimento da noção de **hexis**[294]no contexto da doutrina moral aristotélica (período do pensamento grego denominado sistemático ou antropológico), ou seja, no contexto de desenvolvimento de uma teoria sobre um estado adquirido (incorporado à alma) e capaz de condicionar os sentimentos e desejos humanos como se fosse uma segunda natureza. Percebe-se, em um primeiro momento, que essa noção se refere tanto a características do corpo como da alma adquiridas num processo de aprendizagem.

A relação mais simples que se estabelece quanto ao termo em destaque é a que Aristóteles identifica com a semântica do verbo ter. Há uma relação entre o hábito e a posse ou propriedade (em sentido similar ao empregado no plano jurídico) de

[294] Há divergência doutrinária quanto ao melhor termo grego a traduzir a noção de hábito em Aristóteles. Alguns autores afirmam que é preferível o termo **ethos** para tradução de hábito. Pontua-se, entretanto, que em muitos casos os termos gregos **hexis**, **ethos** e **diathesis** são traduzidos do mesmo modo para o idioma nacional.

determinada qualidade que adere ao ser. **Exempli gratia**, no Livro V da Metafísica, percebe-se essa relação nos seguintes termos:

> 'having' or 'habit' means a disposition according to which that which is disposed is either well or ill disposed, and either in itself or in reference to something else; e.g, health is a 'habit'; for it is such a disposition. (3) we speak of a 'habit' if there is a portion of such a disposition; and so even the excellence of the parts is a 'habit' of the whole thing. [295]

Com base no pressuposto que o ser humano é dotado de potencialidades e é um ser social, Aristóteles ressalta que, através do desenvolvimento de certas disposições (**diathesis** e **hexis**), o homem pode ser dotado de comportamentos e virtudes morais. A partir da instrução, é possível dotar a alma humana de determinado padrão de conduta que regulará suas ações morais e cognitivas.

Para Aristóteles, **diathesis** designa uma qualidade do sujeito que pode ser facilmente modificável. Esse termo, que pode ser traduzido como disposição, é volúvel. Segundo ele: "chamam-se disposições (**diathesis**), por sua vez, as qualidades que são fáceis de mover e mudam rapidamente".[296] Assim, essa expressão designa um estágio não permanente do indivíduo (passageiro), como, por exemplo, quando um sujeito se sente eufórico ou com calor e, igualmente, um estado intermediário de disposição imediatamente anterior à aquisição dos estados permanentes ou virtudes morais. Logo, a **diathesis** é o meio termo entre uma disposição pouco arraigada e uma outra duradoura, ou seja, uma **hexis**.

---

[295]Tradução do autor: 'Ter ou hábito significa uma disposição de acordo com a qual aquilo que é disposto o é mal ou bem, e tanto em si mesmo como com referência a alguma outra coisa; saúde é um hábito, posto que é um tipo de disposição. Fala-se em hábito quando há disposição; e até mesmo a excelência das partes é o hábito de toda coisa' (Aristotle. Metaphysics, Volume I: Books 1-9. Translated by Hugh Tredennick. Loeb Classical Library 271. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933, p. 544).

[296] ARISTÓTELES. Metafísica (I e II). Trad. Marcelo Perine, da versão italiana de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002. (vol. 2), livro V.

Tanto **diathesis** como **hexis** são qualidades que se vinculam a uma substância primeira ou **ousia**. A propósito, Aristóteles escreveu que "chamo qualidade àquilo em virtude do qual se diz que as coisas são de certa maneira; a qualidade é uma das coisas que se dizem de muitas maneiras".[297] Em outros termos, a qualidade é certa predicação da substância, mas que não a constitui enquanto tal, não faz parte de sua essência ou é um acidente.

Desse modo, um homem pode apresentar determinadas qualidades morais ou científicas, mas não deixará de ser homem caso perca uma dessas características ou acidentes. Conclui-se, portanto, que tanto **diathesis** como **hexis** fixam-se sobre a **ousia** sem alterar sua natureza primeira. O que os seres humanos possuem, nessa linha, são potências (**dinamys**) que, com a exposição a determinados fatores condicionantes no seio social (a prática) ou educação podem tornar-se disposições ou posses (estados permanentes). A respeito, colaciona-se o texto

> os hábitos (hexis) são também disposições (diathesis), mas as disposições não são necessariamente hábitos; com efeito, ter hábitos é encontrar-se em certa disposição relativamente às coisas, mas os que se encontram em certa disposição nem sempre tem o hábito correspondente.[298]

Da análise do último capítulo das 'Categorias', percebe-se o cuidado de Aristóteles em diferenciar o conceito de **hexis** com o conceito de **echem** (**exen**), este último indicando uma relação de pertencimento no sentido material. É que **hexis** não designa ou refere-se à posse no mesmo sentido em que alguém diz ter algo ou sua propriedade. O 'ter', que decorre desse termo, diz respeito a aquisição de um determinado estado de alma através de uma atividade constante e que por isso demanda esforço. Há um processo, é iniciado com **diathesis**, que passa por um estágio intermediário e por fim

[297] Ibidem.
[298] Ibidem.

culmina com o estado duradouro que adere a alma como uma segunda natureza. Distingue-se, portanto, esse conceito daquele pelo fato de determinar a posse de certa prática ou hábito atrelado às faculdades morais e racionais.[299]

Com base nessa perspectiva, pode-se inferir que os homens são dotados de potência ou propensão para adquirir a capacidade de realizar uma determinada qualidade ou ação 'por força do hábito' e que o 'hábito', ou os modos de ser e viver, é constituído através de práticas sociais. Ao contrário, portanto, das capacidades naturais, como a audição, que funcionam para além de nossa volição, os vícios ou as virtudes morais apenas podem tornar-se ação pelo hábito.

Nesse sentido, por exemplo, para que o homem seja bom, é preciso que ele cultive o hábito correspondente a essa natureza virtuosa. Outra ilação decorrente dessa concepção é a conclusão de que o conjunto de práticas sociais do sujeito se vincula ao hábito adquirido em um determinado contexto social, ou melhor, o contexto face ao qual o sujeito está fornece a ocasião suficiente para que determinados hábitos ou 'segundas naturezas' possam ser formadas. A propósito, acentua Aristóteles:

> É através da participação em transações com nossos semelhantes que alguns de nós se tornam justos e outros, injustos [...]. Em síntese, nossas disposições morais são formadas como produto das atividades correspondentes. Consequentemente, nos compete controlar o caráter de nossas atividades, já que a qualidade destas determina a qualidade de nossas disposições. Não é, portanto, de pouca monta se somos educados, desde a infância dentro de um conjunto de hábitos ou outro; é, ao contrário, de imensa, ou melhor, de suprema importância.[300]

Evidencia-se, nessa toada, o destaque da relação estreita entre o que se poderia identificar com estado disposicional do sujeito e o ambiente de troca ou o

---

[299] ARISTÓTELES. Categorias. Trad. Maria J. Figueiredo. Lisboa: Instituo Piaget, 2000.
[300] _____. Ética a Nicômaco (L. II, 1, §1º), Bauru, SP: Edipro, 2009.

comercio humano que este mesmo sujeito faz parte. É pertinente concluir, portanto, que o conjunto de fatores determinantes da vida do homem em um dado espaço e tempo são condicionantes das ações ou omissões materializadas pelo agente no mundo. A disposição que o homem possui vincula-se aos hábitos forjados num determinado ambiente. Depreende-se, igualmente, da concepção aristotélica, que o querer do sujeito tem uma função primordial para aquisição e manutenção das virtudes que possui, bem como na superação ou manutenção de seus hábitos.

Evidencia-se, outrossim, que há uma forte relação entre a concepção política de Aristóteles e a função do hábito. Isso porque, para Aristóteles, através da política é possível estabelecer leis, fortalecer e fomentar práticas, ou seja, a política se vale de instrumentos para regular as condições comuns de vida na **pólis**. O hábito, nesse contexto, relaciona-se como princípio aplicado através da 'educação', ou processos formadores do sujeito no âmbito comunitário, que tornam os homens possuidores de padrões de comportamento necessários para a vida comum ou para viabilizar uma coexistência possível.[301]

Sob essa perspectiva, é corrente a ideia que atribui ao homem a qualidade de ser social e, por essa razão, a defesa da tese segundo a qual o homem adquire sua humanidade através das diversas relações travadas no corpo social do qual ele faz parte. Desse modo, um homem não nasceria honesto ou cidadão, mas aprenderia a ser assim. Essa compreensão, que decorre da visão aristotélica, é expressa por esse filósofo em sua obra 'A Política', na qual ressalta que o homem é um animal político, no sentido que precisa viver em sociedade para desenvolver o melhor de si:

> Mas aquele que for incapaz de viver em sociedade, ou que não tiver necessidade disso por ser auto-suficiente, será uma besta ou um deus, não uma

[301] GAUTHIER, R. A Moral de Aristóteles. Lisboa: Publicações Europa América, 1985.

> parte do Estado. Um instinto social é implantado pela natureza em todos os homens, e aquele que primeiro fundou o Estado foi o maior dos benfeitores. Isso porque o homem, quando perfeito, é o melhor dos animais; porém, quando apartado da lei e da justiça, é o pior de todos; uma vez que a injustiça armada é a mais perigosa, e ele é naturalmente equipado com braços, pode usá-los com inteligência e bondade, mas também para os piores objetivos."[302]

Entretanto, o próprio Aristóteles, ao discorrer sobre as diversas espécies de animais no Livro 'História dos Animais', delineia o indigitado termo em sentido diametralmente oposto. 'Hábito', nessa obra, é utilizado não para indicar um padrão de comportamento adquirido ou uma segunda natureza, mas uma predisposição inata para agir e reagir de determinado modo ou o quê William James viria chamar de instinto.

Sob tal perspectiva, o termo parece conotar a natureza do próprio ser, um código impresso nele que determina de forma intrínseca e estanque o comportamento do indivíduo no mundo, razão pela qual não há que se falar sob esse pálio em aquisição de um padrão de comportamento que adere ao ser enquanto uma segunda natureza. Assim, Aristóteles fornece em suas obras duas concepções distintas sobre tal processo condicionante com premissas e conclusões diversas.

Entre os medievais, tanto Agostinho como Tomás de Aquino filiam-se àquela primeira posição aristotélica, ou seja, que 'hábito' deriva do verbo 'ter' e, em consequência, traduz um processo de aquisição plástica da constituição do sujeito. A fim de ilustrar o teor semântico atribuído ao termo 'hábito' por esses filósofos, indica-se trecho da Suma Teológica no Tratado sobre os Hábitos de Aquino:

> this word *habitus* (habit) is derived from habere (to have). Now habit is taken from this word in two ways; in one way, according as man, or any other thing, is said to have something; in another way, according to a particular thing is

[302] ARITÓTELES. Política (L. I, 2, §1º), Pensadores, São Paulo: Nova Cultura, 1999.

> ordered (se habet) in a certain way either in regard itself, or in regard something else. [303]

Tomás de Aquino vincula o hábito à posse de determinada qualidade adquirida desde que determinados pressupostos estejam presentes. Logo, segundo ele, para a existência de um comportamento habitual, ou seja, para que uma coisa se disponha de um modo ou de outro, como alguém que se dispõe para o bem ou para o mal, é necessário o preenchimento de três pressupostos: a) que a coisa não tenha existência autônoma, mas que seja composta de ato e potência, posto que, se assim não fosse, não seria possível cogitar-se de hábito como não o é em relação a Deus; b) deve-se ter a possibilidade de escolha, caso contrário não haverá lugar para o hábito ou disposição, como no exemplo dado por Aquino de um corpo celeste que tem, em potência, um único movimento; c) possibilidade de escolha para inclinar-se ao bem ou mal portar. Sobre esse ponto, no início da questão 49, ele indaga retoricamente se o hábito é uma qualidade e, caso positivo, de qual espécie seria:

> A palavra hábito vem do verbo habere [haver-ter]. [...]. Se, porém, ter é tomado no sentido de uma coisa que, de alguma forma, se tem em si mesma ou relativamente a outra, como esse modo de ter supõe alguma qualidade, então o hábito é uma qualidade. Daí a afirmação do Filósofo: "chama-se hábito a disposição pela qual a coisa disposta se dispõe bem ou mal ou em si mesma ou em relação a outra coisa, de modo que a saúde é um hábito". É nesse sentido que falamos agora de hábito e por isso deve-se concluir que ele é uma qualidade."[304]

Em outra parte da Obra, Tomás de Aquino explora a noção de hábito sob outra perspectiva. Para tanto, considera que o hábito é o produto final de um processo no qual os sujeitos galgam estágios intermediários de condicionamento ou de estados

[303]Tradução do autor: 'Essa palavra *habitus* (hábito) é derivada da palavra *habere* (ter). 'Hábito' assume dois sentidos a partir de sua palavra de origem; primeiro, quando se diz de um homem ou qualquer outra coisa que ele ou ela tem algo; segundo, quando uma coisa particular é ordena (*se habet*) da de certo um modo, tanto por si mesma quando por outrem' (Aquinas, Thomas. Basic Works, ed. Jeffrey Hause and Robert Pasnau (Indianapolis: Hackett, 2014, book II).

[304]AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. v. I, parte I. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001; p.107.

disposicionais ou, de outro modo, só é possível considerar um determinado sujeito como possuidor de um hábito (por exemplo, um comportamento virtuoso), quando este estado não possa ser alterado sem dificuldade, já que sua aderência a alma se dá em grau elevado. Sobre essa perspectiva, ele pontua que:

> Disposição tem dois sentidos: no primeiro, é o gênero do hábito, por isso o livro V da Metafísica afirma a disposição na definição do hábito. No segundo, é algo contraposto ao hábito. É a disposição propriamente dita, que se contrapõe ao hábito de duas maneiras: uma, como o perfeito e o imperfeito na mesma espécie: assim a disposição, conservando o nome comum, está inerente ao sujeito imperfeitamente, e por isso, facilmente se perde: enquanto o hábito está inerente perfeitamente, de modo que não se perde com facilidade. Assim, as disposições se tornam hábitos, como a criança em adulto. [...]. É por esse motivo que ele [Aristóteles], para provar essa distinção, invoca o linguajar comum, segundo o qual as qualidades que por sua razão são facilmente móveis, se por algum acidente se tornam dificilmente móveis, se chamam hábitos. O contrário sucede com as qualidades que são por natureza dificilmente móveis: pois se alguém domina imperfeitamente uma ciência, a ponto de poder perdê-la com facilidade, diz-se antes estar disposto à ciência do que ter a ciência. Donde se vê que o nome de hábito implica uma certa durabilidade; mas a disposição, não".[305]

Logo, percebe-se que o mestre dominicano, com uma abordagem levemente distinta da empreendida por Aristóteles, acrescenta certa gradação entre 'estados diposicionais', dos quais são espécies disposição e o hábito. Como se evidencia da leitura do trecho acima, essa é uma qualidade específica marcada por um grau diminuto de alteração. Já a disposição é apresentada como primeiro passo para formação do hábito e, neste sentido, implica um estado imperfeito de determinação da alma.

A distinção aponta, portanto, para concepção de hábito como caráter que dificilmente desvincula-se do nosso ser e, por isso, presta-se a conduzir nossas ações. À propósito, Tomás de Aquino, ainda na questão 49, afirma que o hábito não só implica a

---

[305] _____. Suma Teológica. v. IV, 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005; q 49-114.

ordenação da natureza da coisa, como a ação enquanto fim da natureza desta mesma natureza, ou seja, além de aderir ao sujeito como as vestimentas aderem ao corpo, as ações que o sujeito materializa no mundo encontram sua fonte de justificação no hábito.

Para Aquino tanto o hábito como a disposição relacionam-se com a possibilidade de escolha, do poder portar-se e comportar-se de determinado modo em meio aos outros. Nessa linha de intelecção, não teria sentido falar em hábito quando ao homem não fosse dada a possibilidade de comportar-se distintamente; por isto, não é matéria de hábito respirar, ouvir, ver ou fazer uso de qualquer outra faculdade intrínseca do que esse medieval atrela a natureza primeira humana. O hábito é possível porque o homem é livre para ser.

> (...) deve-se dizer que a potência de algum modo está para muitas coisas: por isso precisa que seja determinada por alguma outra coisa. Se houver alguma potência que não esteja para muitas coisas, não necessita de hábito determinante, como foi dito. É este motivo por que as forças naturais não exercem suas ações por meio de hábitos, já que por si mesmas estão determinadas a uma só coisa. (...) deve-se dizer que não é o mesmo hábito que está para o bem e para o mal, como mais adiante se verá. Mas é a mesma potência que está para o bem e para o mal. Por isso são necessários os hábitos para que as potências sejam determinadas para o bem.[306]

Logo, pode-se assumir, até aqui, que o hábito é uma qualidade que dispõe o sujeito para o bem ou para o mal na relação que trava consigo e com os outros. É algo que se prende ao sujeito, como modo que se prende a substância (**ousia**); não há, assim, a alteração de uma suposta essência da coisa, mas o condicionamento desta derivado de um estado adquirido pelo sujeito. É cabível sustentar, portanto, a existência de uma relação direta entre a constituição de mundo e a constituição do sujeito ocupante de um

[306] _____. Suma Teológica. v. IV, 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005; q 49-114.

lugar nesse mundo, entre as experiências vividas e os comportamentos materializados pelo homem.

Nesse ponto, a fim de fixar uma mudança no curso dessa abordagem sobre 'o hábito', de modo a nos aproximar da ideia de hábito para a formação de subjetividades em Agamben, acentua-se a concepção de Hume a respeito do tema. Para o filósofo, com base nas experiências arregimentadas no passado, o hábito surge como princípio que relaciona as impressões dos conteúdos de objetos passados, confere regularidade para essas mesmas relações no presente e as projeta para o futuro, a formar uma cadeia de eventos previsíveis ou esperados.

Nessa perspectiva, o hábito utiliza os dados fornecidos pela experiência a fim de construir um sentido para o homem no mundo aqui e agora e, ao mesmo tempo, projeta racionalmente o conjunto de relações captadas dos dados que lhe foram fornecidos para um futuro próximo. Essa dinâmica constituiria o modo pelo qual o sujeito se formaria no mundo. Sobre o tema, Mônica Loyola Stival, ao discorrer sobre o Hábito em Hume, pontua que:

> Se a experiência fornece os casos passados de conjugação entre os objetos, "o hábito é um outro princípio, que determina a esperar o mesmo para o futuro" (I, IV, VI, 29). Quer dizer, ele tece um sentido presente e mesmo futuro aos dados experienciados no passado. Trata-se de formar um sentido atual para o conjunto de experiências, e de relacioná-las à experiência futura – através da lógica interna de semelhanças que a relação entre tais conteúdos (como impressões) pode sugerir'.[307]

Não se trata, portanto, de vincular o hábito à concepção clássica nem de considera-lo um ato de reminiscência que pinça do passado lembranças para constituir o presente, mas, diversamente, de considerá-lo como uma presença muda e construtora do

[307] LOYOLA STIVAL, Monica, Hábito – expectativa: uma noção de sujeito a partir de David Hume. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

mundo. Para utilizar uma metáfora humiana, 'cada nova experiência é como uma nova pincelada, que confere às cores uma vividez adicional, sem multiplicar nem ampliar a figura'.[308]

No Tratado da Natureza Humana, Hume frequentemente utiliza esse termo vinculando-o aos costumes, padrões religiosos de conduta ou ainda ao vício (entendido como ausência de conduta religiosa). Há, todavia, uma tendência a empregar o termo na acepção posse, posto que ele utiliza uma derivação de termo latino para atribuir seu significado. Hume indica que "um hábito nunca pode ser adquirido por apenas uma ocorrência, pode-se pensar que, nesse caso, não se deve considerar a crença como efeito do costume.".[309]

Para Hume, o homem, ao realizar vinculações entre efeitos (por exemplo, fogo e calor, gelo e frio etc.) adquire um modo de pensar as relações entre os fenômenos, ou seja, adquire um hábito. Assim, com base em experiências repetitivas, o hábito traduz-se, para ele, como o modo de possuir algo ou uma relação entre dois estados. Assim, os homens estabeleceriam, de modo natural e em regra, as relações causais entre os eventos. O hábito, portanto, não é vinculado, como em Aristóteles, a posse de determinada técnica ou estado moral, posto que não exige um treinamento específico ou processo de educação do corpo para tanto, nem um estado corporal voluntário. Para Arthur Meucci, ao comentar o hábito enquanto relações causais em Hume,

> (...) ao observar os fenômenos naturais, o homem deduz que a semente plantada na terra, depois de certo tempo, desaparece e surge uma árvore em

[308] HUME, D. Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral, tradução de José Oscar de A. Marques, São Paulo: Ed. UNESP, 2004. p. 168.
[309] _____. Tratado da Natureza Humana. Trad. Debora Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. p.136.

> seu lugar. Ele fica tão crente dessa relação que atribui uma relação entre o plantar a semente na terra e a árvore que nasce.[310]

Logo, em Hume, o hábito é a razão da ideia de causalidade e, em certa medida, da regularidade do mundo. A repetição de eventos onde um causa o outro é traduzida em uma determinada relação causal pelo hábito. Surge daí uma crença tão forte que um estado sucederá ao outro que é difícil aceitar quando essa regularidade é rompida. Quando um certo hábito de relacionar eventos é rompido, outra relação causal é logo identificada e a ela é atribuída a justificação do evento com base no mesmo hábito.

Conforme depreende-se no 'Tratado da Natureza Humana', a experiência e o hábito, além de serem os fatores constituintes de nossa percepção do mundo, são os constituintes responsáveis pela formação do 'eu' (subjetividade) de cada sujeito. Através dos diversos processos e vivências experienciados por cada pessoa, a singularidade que perfaz o sujeito é formada. Para Hume, portanto, o hábito é uma característica instintiva do homem, um mecanismo natural para conhecer o mundo e descobrir a si. Em suas palavras:

> A experiência é um princípio que me instrui sobre as diversas conjunções de objetos no passado. O hábito é um outro princípio, que me determina a esperar o mesmo para o futuro; e ambos, atuando conjuntamente sobre a imaginação, levam-me a formar certas ideias de uma maneira mais intensa e vívida que outras que não se fazem acompanhar das mesmas vantagens. Sem essa qualidade que a mente aviva algumas ideias mais do que outas (qualidade que aparentemente é tão insignificante, e tão pouco fundada na razão), nunca poderíamos dar nosso assentimento a nenhum argumento, nem levar nosso olhar além daqueles poucos objetos presentes a nossos sentidos. E mesmo a esses objetos nunca poderíamos atribuir nenhuma existência, senão a que depende de nossos sentidos; e teríamos de incluí-los integralmente dentro dessa sucessão de percepções que constitui no eu ou pessoa.[311]

---

[310] MEUCCI, Arthur, O Papel do Habitus na Teoria do Conhecimento: entre Aristóteles, Descartes, Hume, Kant e Bourdieu. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
[311] Ibidem. p. 297.

Bourdieu, apesar de recorrer a concepção aristotélica e humiana de hábito, emprega o termo em uma acepção distinta e, em certa medida, talvez apenas conserve uma semelhança no vocábulo com as noções anteriores. Aliás, para reforçar essa distinção, Bourdieu utiliza o termo em sua forma latina quando refere-se ao conceito que cunha em suas obras. Para ele, **Habitus** é um efeito da representação e coerção social, que incide simultaneamente em muito indivíduos, sobre o homem, insensível ao controle e reprodução de uma forma de vida por um poder externo, ou, diversamente, não percebe como o contato com o campo (ambiente) cria o contorno de seu ser. Nesse sentindo, o pensamento desse francês assemelha-se ao do sociólogo Marcel Mauss ao sustentar que as estruturas sociais imprimem sua marca nos corpos.[312]

Além de investigar as relações entre o comportamento do sujeito e o mundo que o circunda, o desenvolvimento do conceito de **Habitus** em Bourdieu opõe-se às concepções estruturalistas sobre este tema. Por exemplo, ao mencionar as abordagens estruturalistas da 'consciência' e 'inconsciência', ou seja, abordagens que, respectivamente, descrevem que os atos que o sujeito realiza no mundo seriam possíveis por um estado de autodeterminação consciente ou por atos inconscientes que condicionam determinado grupo social (como teorizou Levi-Straus),[313] ele denuncia o determinismo ínsito a essas concepções e as supera com uma visão dialética de formação do sujeito. Cito:

> (...) tal noção permitiu-me romper com o paradigma estruturalista sem cair na velha filosofia do sujeito ou da consciência, a da economia clássica e do seu homo economicus que regressa hoje com o nome individualismo metodológico. Retomando a velha noção aristotélica de hexis, convertida pela

[312] COPANS, Jean, "Œuvre secrète ou œuvre publique. Les écrits politiques de Marcel Mauss », *L'Homme*, tome 39, nº 150, 1999.
[313]LÉVI-STRAUSS, Claude, "*Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*" In: Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris, Les Presses universitaires de France, 1950 (Trad. Bras. Paulo Neves, São Paulo, Cosac Naify, 2003).

> escolástica em habitus, eu desejava reagir contra o estruturalismo e a sua estranha filosofia da ação que, implícita na noção levi-strausiana de inconsciente, exprimia-se com toda clareza entre os althusserianos, com o seu agente reduzido ao papel de suporte – Trager – fazia-o arrancando de Panofsky à filosofia neokantiana das "formas simbólicas" em que ele ficara preso."[314]

Bourdieu resgata o conceito de **hexis** em Aristóteles para ilustrar, em sua construção, a tensão que existe nas concepções deterministas supramencionadas ou, diversamente, entre o impensado (termo que ele utiliza para referir-se ao que é realizado automaticamente) e o pensável (quando a ação apresenta uma finalidade determinada em meio a um processo volitivo de ponderação ente meios e fins). Ao ser questionado sobre a utilização desse vocábulo, e sobre a confusão provável envolvendo a acepção pertencente ao senso comum, ele escreve

> Por que ir buscar esta velha palavra? Porque esta noção de habitus permite enunciar algo que se aparenta àquilo que evoca a noção de hábito, distinguindo-se desta num ponto essencial. O habitus, como diz a palavra, é aquilo que se adquiriu, mas que se encarnou no corpo de forma durável sob a forma de disposições permanentes." [315]

Bourdieu ressalta haver uma diferença entre as expressões '**habitus'** e 'hábito' (enquanto noção corrente do uso linguístico). Segundo ele, apesar de esses termos apresentarem similaridades da perspectiva estrutural e semântica (a exemplo da origem acima indicada, bem como a de referirem-se a estrutura disposicional e condicionante do indivíduo nos campos objetivos e subjetivos), '**habitus'**, como ele concebe, diferencia-se em um aspecto marcante, qual seja: não é uma instância repetitiva, fechada em si mesma, mas um mecanismo vinculado à natureza humana e condutor de

---

[314] BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. Pg. 61.

[315] _____. Questões de Sociologia. Rio de Janeiro. Marco Zero, 1983. p.104.

um processo dinâmico ou de intercâmbio entre o sujeito e o mundo. De modo a ressaltar esse ponto, destaca-se o seguinte texto:

> Mas, por que não dizer hábito? O hábito é considerado espontaneamente como repetitivo, mecânico, automático antes reprodutivo que produtivo. Ora, eu queria insistir na idéia de que o habitus é algo que possui uma enorme potência geradora."[316]

Se é possível afirmar existir consenso que o homem é um ser social, o mesmo não ocorre quando se questiona o intercâmbio entre o sujeito e o meio. Em **Esquisse d'une théorie de la pratique**, ao estudar as alterações ocorrentes no contexto social histórico da Argélia, Bourdieu propõe um conceito de **habitus** que rompe com a tradicional divisão desse tema entre subjetivistas e objetivistas, quando teorizaram sobre essa temática.

Nesse sentido, para esse pensador, o **habitus** não decorre tão somente de estados internos ou de um simples aspecto volitivo do sujeito, nem é determinado completamente pelo meio circundante, ou seja, essas duas concepções (objetivas e subjetivistas) pecariam por acreditar que o campo subjetivo ou objetivo poderia traduzir absolutamente a função do **habitus** no estado disposicional do sujeito. De outro modo, o que faltaria a essas duas correntes é a percepção do aspecto dialético que o termo traduz, o que Bourdieu ressalta como termo médio entre o homem e o ambiente que o circunda. Cito:

> Contra ambas as teorias, convém ressaltar que os agentes sociais são dotados de habitus, inscritos nos corpos pelas experiências passadas: tais sistemas de esquemas de percepção, apreciação e ação permitem tanto operar atos de conhecimento prático, fundados no mapeamento e no reconhecimento de estímulos condicionais e convencionais a que os agentes estão dispostos a reagir, como também engendrar, sem posição explícita de finalidades nem cálculo racional de meios, estratégias adaptadas e incessantemente renovadas,

[316] Ibidem.

> situadas porém nos limites das constrições estruturais de que são o produto e que as definem.[317]

Para Bourdieu, todavia, apesar de a noção de **habitus** representar as regras sociais assimiladas pelo sujeito, ainda assim ela apresenta uma função antideterminista. Isto porque essa concepção é desenvolvida de forma dialética entre duas concepções opostas: o subjetivismo e o determinismo social. O sujeito, para ele, é ao mesmo tempo agente e paciente, estruturado e estruturante, ou seja, os mesmos elementos que servem de fatores limitadores possibilitam o papel criador do homem. Em meio aos fatores condicionantes e estruturantes que o ambiente apresenta e que marcam o corpo e a alma humanas com arquétipos de comportamento, o sujeito, ao seu turno, devolve, imprime no mundo suas marcas através da combinação destes fatores condicionantes com a sua inventividade. Essa relação, que tenciona entre extremos, pode ser percebida no seguinte trecho:

> (...) sendo minhas posições próximas das de Chomsky que elaborava, por então, e quase contra os mesmos adversários, a noção de generative grammar, eu desejava pôr em evidência as capacidades "criadoras", ativas, inventivas, do habitus e do agente (que a palavra não diz), embora chamando a atenção para a idéia de que este poder gerador não é o de um espírito universal, de uma natureza ou razão humana, como em Chomsky – o habitus, como indica a palavra, é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital (de um sujeito transcendental na tradição idealista) o habitus, a hexis, indica a disposição incorporada, quase postural.[318]

Percebe-se uma afinidade entre essa visão de hábito e o que Noam Chomsky teorizou sobre a gramática gerativa. Segundo esse linguista norte-americano, os diversos indivíduos componentes de um mesmo grupo social realizam atos discursivos baseados em regras comuns de modo completamente inventivo, todavia previsível. Em outros

---

[317] Ibidem.

[318] _____. *Science de la Science et Réflexivité* – Cour du Collége de France 2000-2001. Paris: Raisons d-Agir. 2001.

termos, identifica-se um fator condicionante e revelador da limitação que determinado contexto pode oferecer. O aspecto analógico entre essas duas noções, portanto, atrela-se a apontar a realidade como doadora de estruturas que são compartilhadas pelos sujeitos no mundo. Todavia, segundo concepção de Bourdieu, as seguintes diferenças podem ser apontadas: 1) o hábito, depois de gerado, determina as ações futuras, posto que serve de prisma para o estado disposicional da alma; 2) apresenta um caráter social e não natural, variando, por isto, conforme o tempo, espaço e relações de poder; 3) é durável, mas não estático ou eterno. Isto porque, segundo ele **Habitus**

> é aquilo que confere as práticas sua relativa autonomia no que diz respeito a suas determinações externas do presente imediato. Essa autonomia é a do passado, ordenado e atuante, que, funcionando como capital acumulado, produz história na base da história e assim assegura que a permanência no interior da mudança faça do agente individual um mundo no interior do mundo.[319]

A partir de sua noção, poderíamos concluir o seguinte : 1) o conceito de **habitus** é desenvolvido com o fim de entender a relação de afinidade entre o comportamento do agente e as estruturas sociais condicionantes; 2) para Bourdieu, **habitus** refere-se às disposições assimiladas pelo homem durante o seu processo de socialização, ou seja, o conjunto de disposições que formam os esquemas práticos para uma vida no mundo; 3) o **habitus** é um sistema de disposições decorrentes de processos de vivências vinculadas a determinados campos, isto é, as disposições que o **habitus** determina são estruturadas e estruturantes, já que elas são condicionadas e condicionam a atuação do sujeito; 4) o **habitus** constitui fonte de princípios para atuação prática do indivíduo. As experiências da vida social são, neste sentido, condicionadas por um

[319] Ibidem.

sistema disposicional que constitui uma espécie de gramática através da qual o sujeito traduz o meio ambiente.

O 'atuar' do homem no mundo, segundo essa perspectiva, não seria o produto de meras constantes estruturais assimiladas pelos indivíduos, nem uma decorrência pura e simples de sua volição em absoluto. Sua causa seria o hábito, entendido enquanto estrutura disposicional atrelada ao ambiente externo como fator de estímulo para as ações condicionadas. Por isso, Bourdieu escreve que a prática é

> o produto de uma relação dialética entre a situação e o habitus, entendido como um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona em cada momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações e torna possível cumprir tarefas infinitamente diferenciadas, graças à transferência analógica de esquemas.[320]

A fim de entender com maior riqueza a sutileza dessa diferença – que num momento inicial suscita um sentimento de contradição -, visualize-se a relação entre um pianista e seu piano. As teclas desse instrumento são limitadas, apresentam um número certo, e condicionam os movimentos do músico. Todavia, da combinação entre a limitação imposta e o poder criativo do sujeito, surge uma combinação rica de sons que distintamente entregam ao mundo a forma do belo. Pode-se afirmar, portanto, que, para Bourdieu, o **habitus** é provedor de dois princípios: o de 'sociação' e o da 'individuação'. O primeiro princípio traduz o compartilhamento das categorias de juízo e, portanto, de ação; o de individuação indica os diversos esquemas que cada indivíduo colhe em sua trajetória única no mundo. Wacquant afirma:

> porque é simultaneamente estruturado (por meios sociais passados) e estruturante (de ações e representações presentes), o habitus opera como 'princípio não escolhido de todas as escolhas' guiando ações que assumem o caráter sistemático de estratégias mesmo que não sejam o resultado de intenção

[320] _____. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1992.

> estratégica e sejam objetivamente ‘orquestradas sem serem o produto da atividade organizadora de un maestro.[321]

O homem, para essa filosofia disposicional, é visto como constituído por uma necessidade de fundo histórico que, ao compartilhar percepções e apreensões, revela sua cumplicidade ontológica com o mundo. Assim, Bourdieu desenvolve o **Habitus** como termo que expressa um fluxo constante entre a alma humana e a realidade. Por isso, ele diz que o hábito reflete a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade. Exatamente sobre esse ponto, Wacquant, ao comentar o conceito de **habitus** de Bourdieu, circunscreve-o como

> (...) o modo como a sociedade se torna depositada nas pessoas sob a forma de disposições duráveis, ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modo determinados, que então as guiam em suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações do seu meio social existente.[322]

Assim, podemos concluir, em consonância com a noção cunhada por esse sociólogo que, através do hábito, o corpo torna-se o depósito de duas ‘histórias’: individual e social. O ‘eu’, do qual o sujeito é feito, assemelha-se ao brocardo heraclitiano, já que, apesar de em uma determinada altura de sua margem não passarem a mesma ‘água’, o seu leito permanece o mesmo. A alma do sujeito, composta desses dois elementos, compartilha, em alguma medida, sua natureza com a do mundo. É possível ‘contar essas histórias’ no contexto dos estados biopolíticos de direito? As políticas governamentais são fatores condicionantes, elementos formadores da subjetividade do sujeito? É possível ‘despertar’ e conceber alternativas fora e além do conjunto de hábitos sociais constituintes do homem no estado de direito?

---

[321]WACQUANT, Loic. Esclarecer o habitus.2004. Disponível em: http://sociology.berkeley.edu/wacquant/wacquant_pdf/esclarecerohabit us>. Acesso em 26.06.2023.
[322] Ibidem.

Capítulo 5 – A Vida nos Campos

Sob os auspícios do regime nazista, o véu do governo comum e imparcial atuando em benefício de todos foi provisoriamente erguido e, atrás das cortinas, remanesceu o poder que conforma, mata e deixar viver. A vida foi exposta ao exercício - sem amarras ou empecilhos e inteiramente ao descoberto - de um poder (biopoder) capaz de sua administração e domínio em um nível sem precedentes,[323] trazendo à lume elementos suficientes para compreensão do projeto biopolítico de apropriação da **zoé** e sua transformação em 'vida nua'- vida 'matável' e 'insacrificável', sem qualquer sanção para o autor do fato -, na vida à serviço dos jogos de poder, que encontra em sua expressão econômica "o caminho das pedras" para chegar às causas da ação ou da inação do Estado e a superação dos seus fins aparentes, envernizados com as cores de promoção dos direitos humanos ou, em nível nacional, dos direitos e garantias fundamentais.

Nos campos, os corpos humanos não foram destituídos apenas de sua matéria, mas tiveram suas almas extraviadas, suas identidades apagadas para si mesmos e transformadas em tudo aquilo que lhes negou a vida, o desumano. Em uma zona cinzenta, em função das privações extremas às quais foram submetidas, vítimas eram convertidas temporariamente em algozes e algozes em vítimas. A biopolítica converte o homem em seu próprio inimigo, posto que o transforma no instrumento de destruição da própria humanidade de si e do outro.[324]

Nesses espaços, ação e reação humanas não foram parametrizadas por normas gestadas numa estrutura estatal cujo lastro de fundamentação confortasse o espírito humano, fundamentalmente por ter no princípio da dignidade da pessoa humana, de forma

---

[323] AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz. Boitempo, 2008.

[324] _____. O que resta de Auschwitz: arquivo e testemunha. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

ilusória ou não, a sua base. Os fatores condicionantes do fazer ou não fazer humanos, dentro ou fora de entes personificados, vieram à luz. Violência e necessidade (ou ausência de elementos mínimos para uma existência digna) são os verdadeiros blocos de construção da vida, especialmente no sistema capitalista-democrático.

Lê-se em "Afogados e Sobreviventes"[325]sobre a 'vida nua', forjada, segundo Agamben,[326] com os movimentos políticos, econômicos e sociais de criação do Estado Moderno e, posteriormente, no curso dos sucessivos eventos históricos, cultivadas em campos abertos pelos gestores de estados sob administração totalitária ou democrática, preenchidos pela diretriz política exceção-regra ou do estado de exceção enquanto elemento político ínsito e velado das 'formas de governo' contemporâneas.

Primo Levi, negando sua qualidade de testemunha, condição, segundo ele, reservada apenas aos que não retornaram dos campos de concentração, descreveu, em razão dos anos de reclusão em **Auschwitz**, os pilares de constituição de uma zona de exclusão em função da transformação do homem submetido a condições extremas de existência, a alternância e os diversos matizes entre a vida e a morte (do corpo e da alma) dos encampados, expressão da política de exceção-regra, que repita-se, será constantemente reeditada nos sistemas de organização de populações.

Em 1944, depois de ser levado para Fóssoli, Primo Levi narrou sua experiência, descrevendo-a com um nível de percuciência que esbarra apenas no 'sentido' e o 'vivido' pelos demais, especialmente por aqueles expostos à experiência completa do Campo, encerrando aí o seu ciclo de vida. Famílias inteiras foram detidas por fascistas por falta de prudência ou em razão de delação dos ávidos em cumprir os seus deveres de cidadão. Outros se apresentaram voluntariamente em função do desespero de uma vida

[325] P. LEVI. Afogados e Sobreviventes. Paz e Terra. 2004.
[326] AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz. Boitempo, 2008.

errante e fugidia, para não se separarem de parentes ou simplesmente por completa ausência de recursos. Outros, ainda, absurdamente, para ficar 'dentro da lei', embebidos na ideia do Estado promotor do bem comum.[327]

Da estação de Cárpi até Auschwitz, Primo Levi foi transportado em um vagão de carga, amontoado com outros homens, mulheres e crianças, socados sem piedade, como mercadoria barata. O corte incisivo em suas vidas assemelhava-se às mudanças abrutas de curso da locomotiva. As privações, as pancadas, o frio e a sede, ou seja, o confronto com as necessidades básicas de sobrevivência, impediram os transportados de mergulhar no desespero sem fim, na tentativa de alcançar o que ficou para trás, além de constituir meio dissuasor de reação ou, pior, de identificação do opressor e de fixação das bases de uma 'nova vida'.[328]

No ponto de descarga, a performance sequenciada e ordenada dos funcionários nazistas, o desempenho de suas atividades sob ares de normalidade, como se 'as coisas estivessem em seus devidos lugares', representou o segundo 'choque de realidade' entre os valores fundantes de uma sociedade baseada no postulado da dignidade da pessoa humana ou, ao menos, na igualdade e respeito recíprocos entre os indivíduos, ainda vívidos na memória dos recém-chegados ao Campo, e o processo de 'coisificação' ao qual estavam submetidos.

Após dar os primeiros passos, imerso nesse 'mundo', Primo Levi compreendeu a inutilidade de qualquer esforço de comunicação, não em função do desconhecimento dos distintos dialetos e idiomas vocalizados entre interlocutores, mas em razão da destituição aberta e declarada da sua qualidade de humano; se falasse não o escutariam, e se o escutassem, não o compreenderiam, se tentasse ser humano, seria, no

[327] P. LEVI. Afogados e Sobreviventes. Paz e Terra. 2004.
[328] Ibidem.

mínimo, alvo de uma coronhada ou de um coturno. No governo dos campos não há Lei, ou melhor, a Lei foi posta em estado de suspensão, e os atos-com-força-de-~~lei~~ são editados conforme o arbítrio do soberano.

A condição de homem cedeu lugar à condição de coisa. Nesse cenário, "o problema do futuro longínquo foi se apagando, perdeu toda intensidade perante os problemas do futuro imediato, bem mais urgentes e concretos: 'o que comeremos hoje?'; 'como nos protegeremos do frio e da neve?'; 'teremos que descarregar carvão?' etc.[329] O 'agora' é o único tempo. A sobrevivência, a principal pré-ocupação.[330]

Após os primeiros meses no Campo, Primo Levi assistiu reiteradamente à renovação do 'caldo humano', à chegada de vagões repletos de prisioneiros oriundos de diversos cantos do continente europeu. Citadinos livres ou condenados em momentos de normalidade constitucional eram descarregados na estação-**Auschwitz**. Os corpos ainda vivos, mas já classificados como inservíveis, por ausência de qualquer valor para o sistema da exceção-regra, eram diretamente conduzidos às câmaras de gás e vasculhados minunciosamente após a morte em cada um de seus orifícios na busca de valor pelos gestores da instalação. Para a economia da exceção, a criação de corpos só não era mais proveitosa do que a de bovinos, espécie animal da qual até os excrementos foram empregados pelos gestores do **Lager** a um fim útil.

Noutros casos, quando havia corpos sobressalentes, as duas portas dos vagões de carga eram abertas e o dardo da sorte lançado. Os que se sustentaram em suas pernas do lado errado foram por isso condenados sumamente à perda da vida. Os demais eram tangidos em grupos aos locais de trabalho forçado, o que para eles, submetidos em suas próprias peles a experiência tão medonha, representava uma 'vitória', especialmente

[329]P. LEVI. É Isto um Homem? Rocco, 1988, p. 18.
[330]Ibidem.

frente a imagem vívida de seus familiares e companheiros de viagem cujas vidas foram de pronto ceifadas.[331]Em nome da vida, entregavam o corpo e a alma.

Manter a si próprio sob a batuta do algoz no regime de exceção, almejando pouco mais do que uma porção de sopa delgada, um pedaço de madeira para deitar-se depois de mais um dia de exploração, e manter a esperança do fim de situação tão abstrusa, ajuda a combater o desespero, facilita a negação da realidade, a manutenção de si em um estado de cegueira deliberada. Ocupar-se com a administração das energias vitais já escassas é o primeiro passo de acomodação da alma ao espírito utilitário de garantia da sobrevivência; o esquecimento de si e de tudo que não é Campo, encerra o ato.

Os 'encampados' logo descobrem, com um clamor mais forte do que o propugnado pelos enunciadores de leis físicas, uma verdade a respeito de sua condição: no Campo, ou o ser humano se adapta ou sucumbe – ainda que qualquer dentre as alternativas resulte em sepultamento real ou metafórico de si. Não há outra via.[332] Na economia do Campo, ou decide-se pela morte do corpo para salvar a própria alma ou pela salvação do corpo com prejuízo daquela.

Em todo caso, algo é irremediavelmente perdido, afinal, "o corpo humano é a carruagem, eu, o homem que a conduz, os pensamentos as rédeas, os sentimentos são os cavalos."[333] Do conjunto descrito por Platão, o encampado experimenta a perda, em algum grau, de algo constitutivo de seu ser. A 'humanidade' com a qual chegaram, prenhe ou não dos mais diversos valores aplaudidos entre os virtuosos do paraíso, não serve em

[331]Ibidem.
[332]Ibidem.
[333] Ibidem.

um ambiente forjado para não-humanos, onde o preço da vida é pago com a morte de si ou do outro. A cisão do homem é instrumento de captura soberana.

Em tudo, os objetivos a serem alcançados com as práticas virtuosas ou o estado de alma experimentado por seu praticante sucumbem no Campo à necessidade de salvação do biológico – o que comer, onde se deitar, como obter um remédio. O virtuoso, perece. A besta, vive. O corpo vence a batalha contra a alma e a conforma. O julgamento do derrotado e a composição do conselho de sentença do tribunal é algo de nosso interesse. De qualquer modo, o aceno feito por Primo Levi suscita a conclusão de uma natureza plástica do homem e é o ensejo para compreender a sua constituição, a constituição-de-si. Há um 'si' em cada homem ou a constituição-de-si é algo contingente, temporal?

Na estrutura social do Campo, os centros produtores de toda 'norma' (entendida enquanto fonte, parâmetro ou regra de conduta) estão vinculados ao poder condicionante da exceção-regra e são fundamentalmente três: conservação das forças vitais, violência, malícia[334]. A propriedade de um cobertor ou a manutenção da posição no dormitório não são assegurados por regras morais – "não furtarás" – ou normas de regência da vida presente nos ordenamentos jurídicos. Vale muito pouco ou nada tudo isso num ambiente inumano onde os decretos da administração local têm força-de-~~lei~~. Oprime-se sob a conveniência dos funcionários do **Reich** ou é-se oprimido.

Segundo Primo Levi, depois de algum tempo, essa dinâmica ou modo de ser é replicado entre os encampados ainda quando eles não 'se deem conta' disso. Na "fila da sopa", os mais experientes reservam para si as posições intermediárias ou finais na proporção direta da qualidade do alimento a ser colocado em suas tigelas. Aqueles que

[334]P. LEVI. Afogados e Sobreviventes. Paz e Terra. 2004.

tomaram os primeiros lugares da fila (por falta de aviso, malícia ou por falta de escolha), recebem a 'sopa aguada', e quase não justifica o esforço de manter-se em pé na fila, nem o de sua ingestão; os demais conseguem a sopa precipitada, com nutrientes suficientes para assegurar a vida do corpo por mais um dia.

No mesmo sentido, aqueles com funções menos cansativas tentam 'alongar o tempo' para conservá-lo em seu poder, 'atrasam o passo' até o local do trabalho, sem manter consciente, no momento dessa escolha, o impacto letal de sua ação em relação aos que compartilham consigo a mesma sorte e que sucumbem com o ato final de força dos funcionários nazistas ou antes, pelo esgotamento inevitável de suas energias vitais, e, em todo caso, ante a ausência de capacidade de repetir maquinalmente o mesmo ato em contrapartida ao 'tempo ganho' pelos sobreviventes.[335]

Compreender os encampados não é fácil, especialmente quando essa tentativa se presta mais a lançar luzes sobre a dinâmica regente do estado-exceção (política perene das democracias e dos estados totalitários) e o 'metro-moral' utilizado em seu julgamento do que para inquiri-los num tribunal **ad hoc** com um conjunto certo de perguntas: "por que vocês não fugiram? por que não se rebelaram? por que não escaparam da captura "antes"?[336] Vale mais desvelar o processo de formação das classes sociais no estado-exceção do que condenar os seus frutos. Despontam, nesse sentido, em razão do extremo na ideia corrente de humanidade a que chegaram, os integrantes do **SoderKommando** e os por todos chamados de **Muselmann**.

O esquadrão **SoderKommando**, mais do que um grupamento humano incumbido de certas tarefas, era um posto de trabalho disputado entre encampados. Sua função consistia em levar todos os inservíveis à economia da exceção para as câmaras de

[335]Ibidem.
[336]Ibidem, p. 128.

gás, recolher os cadáveres, lavá-los, retirar seus dentes e cabelos, vasculhar seus orifícios, introduzi-los nos fornos crematórios, recolhendo, ao final, suas cinzas, úteis, talvez, nas plantações de batatas, principal ingrediente da ração do esquadrão especial e em tudo, exceto pelo posto de trabalho, na de seus iguais.

Do exercício dessa atividade, além do prolongamento direto da vida biológica, os encampados retiravam tanto frutos decorrentes do simples desempenho do trabalho, em razão da diminuta parcela de poder outorgada pelo comando nazista, o que permitia ao esquadrão cobrar taxas **in natura** por uma cama de madeira em um local menos frio ou por um casaco com menos furos aos demais encampados, quanto em razão do estreitamento de lanços com os funcionários dos **Lager**, motivo de benesses e de alguns pequenos privilégios.

Os favores alcançados pela eliminação dos seus iguais não se justificavam em função do grau intrínseco de dificuldade na realização dessa atividade ou por um excessivo dispêndio de energia e força, mas pelo abalo inevitável causado na ideia de humanidade decorrente do exercício desse **múnus**, inclusive entre os opressores. Ser o veículo de morte da humanidade põe em questão a própria existência de seu condutor[337].

Em "É Isto um Homem?", foi anunciada a outra figura extrema do Campo: *o mulçumano*. Exceto pelo olhar vazio, visão de um precipício sem fim, e da aparência desfigurada, seus gestos guturais e o seu corpo, carcomido diariamente pelas condições extremas de subsistência, ressoavam ao longe o humano. Sua figura incomodava a todos em derredor, gerava asco e aversão, não só pelo paroxismo de sua visão, oposta à definição mais elementar de humanidade, mas por corporificar, também, o destino fatídico ao lado. Fugir da visão do *mulçumano* era não só expressão de apego à última

[337]AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz. Boitempo, 2008.

fagulha de vida de seu portador e a negação daquilo que simplesmente é, do estado-de-coisas no qual estavam inseridos os acampados, mas estratagema para ignorar as bases de construção daquela realidade. Améry os descreve:

> O assim chamado Muselmann, como era denominado, na linguagem do *Larger*, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre o bem e o mal, nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia.[338]

O mulçumano foi objeto de desprezo tanto dos demais prisioneiros quanto dos servidores nazistas. Uns e outros, cada um à sua maneira, pensavam em pôr fim ao resto de vida presente nos corpos deles. O estado ao qual chegaram foi atribuído por Primo Levi "(...) por causa de sua intrínseca incapacidade, ou por azar, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se (...)".[339] Não ponderou, por outro lado, ser o mulçumano o resultado da ação, concertada ou não, dos administradores e dos encampados.

Com ele, talvez tenha sido cunhada a expressão morto-vivo, pois, segundo os sobreviventes, estava a meio caminho entre a vida e a morte; em verdade, esses conceitos são extremos aos quais não se subsome o **muselmann**. A incerteza quanto ao seu estado de existência é desconcertante. Sua inadaptação aos estímulos do Campo, seja por um apego inconsciente à moral constitutiva de seu ser, seja em razão do fracasso na luta pela sobrevivência intramuros, o conduziu a espécie de limbo, onde suas forças vitais assumiram a gestão de suas funções corporais e desapropriou o espírito, racionalizando

[338]AMÉRY. J. Un intelletuale a Auschwitz, cit., p. 39.
[339]P. LEVI. Afogados e Sobreviventes. Paz e Terra. 2004, p. 26.

tudo o mais em troca de um suspiro do corpo desorientado. No primeiro capítulo daquele livro, Primo Levi, em forma de poema, indaga

> Vocês que vivem seguros
> em suas cálidas casas,
> Vocês que, voltando à noite,
> Encontram comida quente e rostos amigos,
> Pensem bem se isto é um homem
> que trabalha no meio do barro,
> que não conhece paz,
> que luta por um pedaço de pão,
> que morre por um sim ou por um não,
> Pensem bem se isto é uma mulher,
> sem cabelos e sem nome,
> sem mais força para lembrar,
> vazios os olhos, frio o ventre,
> como um sapo no inverno (...).[340]

Com João Cabral de Melo Neto, em 'Vida e Morte Severina'[341], vislumbra-se não só a continuidade desse poema, mas o elo suficiente para divisar a política de exceção nos estados democráticos de direito, instância em completa operação do projeto biopolítico pós segunda guerra mundial: Severino de Maria do Zacarias, lá da serra da costela, limites da Paraíba.

> (...)
> Somos muitos Severinos
> iguais em tudo na vida:
> na mesma cabeça grande
> que a custo é que se equilibra,

[340]P. LEVI. É Isto um Homem? Rocco, 1988, p. 5.
[341]MELO NETO, João Cabral de. Morte e vida severina e outros poemas. Alfaguara, 2007.

no mesmo ventre crescido
sobre as mesmas pernas finas,
e iguais também porque o sangue
que usamos tem pouca tinta.
E se somos Severinos
iguais em tudo na vida,
morremos de morte igual,
mesma morte severina:
que é a morte de que se morre
de velhice antes dos trinta,
de emboscada antes dos vinte,
de fome um pouco por dia
(de fraqueza e de doença
é que a morte severina
ataca em qualquer idade,
e até gente não nascida).
(...)

A extensão de seu nome não serve para evitar a confusão assombrosa decorrente da multiplicidade de 'Severinos de Maria' em meio as democracias, nem afasta o fator de aproximação entre 'Severino' e 'mulçumano', distintos em quase tudo, mas semelhantes quanto ao processo de desumanização, afinal, cada um foi cultivado em seu próprio campo e são fruto de um sistema de exceção, 'vida nua' nas 'mãos do soberano'. Nesse ponto, pertinente a suspeita de Primo Levi sobre o fim do 'Campo': "(...) em que medida o mundo concentracionário morreu e não retornará mais, como a escravidão e os códigos de duelos? Em que medida retornou ou está retornado*?*".[342]

Nas democracias, e acentuadamente nos estados periféricos, os 'severinos' são muitos e "iguais em tudo": "mesma cabeça grande, que a custo é que se equilibra, no mesmo ventre crescido sobre as mesmas pernas finas e iguais também porque o sangue

[342]Ibidem, p. 8.

que usamos tem pouca tinta".[343]O olhar vazio e as chagas presentes em seus corpos são a expressão de uma lógica econômico-social inclusiva-excludente, do pêndulo oscilante entre o 'fazer viver' e o 'deixar morrer', cravado na última oscilação. Por isso, os 'severinos', iguais em tudo na vida, são iguais em tudo na morte, tanto 'morte matada', quanto 'morte morrida'[344].

Da primeira, a 'morte matada', resultado do arbítrio de um delegatório do poder estatal, é instância o defunto carregado por dois homens no caminho de 'Severino de Maria'; eles, para eximirem-se da culpa ínsita atribuída à sua existência, anunciaram em alto e bom tom aos quatro cantos: "ó irmão das almas, irmão das almas! Não fui eu quem matei não!". O defunto carregado chama-se 'Severino lavrador', morador da caatinga mais seca, onde a terra não dá nem 'planta brava'. Sua morte foi 'morte matada', numa emboscada, por uma bala de autoria incerta, pois sempre há uma bala voando despreocupada em zonas rurais, favelas e bairros populares onde moram os 'severinos de maria'.

A 'morte morrida', a morte que se morre de velhice aos trinta, de fome um pouco a cada dia, de fraqueza e doença, a 'morte Severina', nos aproxima ainda mais das 'mortes em vida' narradas por Primo Levi, pois, tal qual o **muslemann**, exemplifica o processo de apropriação dos corpos e de formação das subjetividades no regime biopolítico. O corpo reduzido ao biológico, o biológico dominado pela política. Nesse cenário, a justificativa da própria sobrevivência não é fácil, principalmente na economia de exceção.[345] Vítima e carrasco são igualmente ignóbeis aos nossos olhos. Segundo Agamben, a lição dos campos é a fraternidade da abjeção.[346]

---

[343]Ibidem.
[344]Ibidem.
[345]AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz. Boitempo, 2008.
[346]Ibidem, p. 14.

Nesse meio, sucumbir à realidade pulsante, ou seja, conformar-se aos estímulos do estado de exceção até a completa morte, é o caminho mais fácil, ironicamente. A tentativa de sobreviver, por outro lado, exige mais dos encampados. Sua vida é curta, mas seu número é imenso. Dentro e fora dos campos percebe-se que

> Eles representam a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem razoavelmente sofrer. Hesita-se em chama-los vivos; hesita-se em chamar morte à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. "[347]

Abre-se o terreno para os cartógrafos de uma nova ética,[348] notadamente porque os processos pós-segunda guerra não encerraram o que aconteceu em Auschwitz. O julgamento de Eichmann em tribunal **ad hoc** na cidade de Jerusalém foi encenação do fim de uma forma de governo hoje em completo vigor. Por detrás da impotência de deus na teodiceia de Hans Jonas, que permitiu Auschwitz, subjaz a de todos os homens que repetem, com Agamben, seu '**plus jamais ça**!", quando o '**ça**' está em toda parte.[349]

[347]P. LEVI. É Isto um Homem? Rocco, 1988, p. 46.
[348]Ibidem, p. 11.
[349]AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz. Boitempo, 2008, p. 16.

Capítulo 6 - A responsabilidade do excluído

Interrogar o não dito através da figura dos destituídos por completo de suas vidas, não supera o hiato entre os locais de fala dos não submetidos ao estado de exceção ou de seus sobreviventes e os que sucumbiram na exceção-regra. Todavia, é pertinente a questão se a distância entre uns e outros é suficiente para infirmar o caráter absoluto (cogente) de uma ética correlata ao sistema de valores de um estado democrático, que supõe na figura do 'homem médio' o padrão de comportamento a ser observado sob pena de cominações legais específicas.[350]

Para Primo Levi, os princípios éticos de nosso tempo não resistem a uma "**Ethica more Auschwitz demonstrata**".[351] É necessário repensar a responsabilidade (civil e moral) fundada na oposição maniqueísta entre o bem e o mal, regrada no contexto de normalidade institucional. Estressando o fio que une vítimas e algozes em um movimento circular contínuo no Campo, ele submete a ética ordinária a um beco sem saída, lastreada em sua própria estrutura. A leitura dos eventos constituintes da vida no estado de exceção desloca o homem para um local aquém daquele que se costuma idealizá-lo, local onde a figura do homem-médio, parâmetro de todo julgamento moral e jurídico, é forjado.

Em um movimento oposto, mas simétrico ao de Niestzche, Primo Lévi fustiga pensar a Ética a partir de um outro local, não o ocupado pelo super-homem, mas o do *sub-homem.*[352] Nesse lugar, se debulha a banalidade do mal, se questiona a responsabilidade civil e penal e se as normas de comportamento do sujeito de direitos são regra de julgamento ou de exclusão da culpabilidade. Diz Primo Levi: "para nós, o

---

[350]Ibidem, p. 11.
[351]P. LEVI. Afogados e Sobreviventes. Paz e Terra. 2004, p. 16.
[352] Ibidem, p. 16.

Campo, não é uma punição; para nós, não está previsto um prazo. O campo é apenas o gênero da existência que nos foi atribuída, sem limite de tempo, dentro da estrutura social alemã".[353] Coloca-se, portanto, a questão: o comportamento, ação ou omissão, depende do 'gênero de existência' – as condições de vida – ao qual o sujeito está submetido? Recorrendo ao *mito de Er*, presente no final da República, que segundo Proclo,[354] explicaria a união factícia irrevogável entre a alma e uma certa forma de vida (**bíos**) através de um ato de escolha – cada alma escolheria seu **bíos**, antes ou depois do nascimento –, questionamos com Agamben: "mas é realmente assim? As almas de fato colhem livremente sua vida entre os "exemplos" (*paradeigmata*) que a filha da necessidade, Láquesis (o nome significa apenas "aquela que distribui os destinos"), lhes propõe?".[355] É possível no **bíos** que nos coube escolher, ser capaz de neutralizar e fugir dos extremos por meio da virtude, isto é, o que Agamben compreende por **mesos bios**?[356]

Problematizar essa questão sob a perspectiva do 'bom moço' ou do cidadão-burguês exemplar, imbuído da conservação da dignidade e respeito de si, é o primeiro impulso, assim como tornar imperativo um 'ponto de retorno', a ausência de limite da resistência contra o opressor e a opressão, sem sucumbir às consequências certas dessa postura, especialmente a perda da vida biológica. Pondera-se, também, que ultrapassar esse ponto conduziria a perda de si, do sentido de vida doador de humanidade a todo e qualquer sujeito, ao mulçumano, ainda que, ao final, garantisse o biológico.[357] Logo, para uma resposta lastreada nesse primeiro impulso, uma ou outra opção conduziria a um comportamento moralmente reprovável e, portanto, sujeito a condenação institucional.

---

[353] Ibidem, pp. 42-43.
[354] PROCLO, *Commentaire sur La République,* v.3: *Dissertations 15-7. Rép. 10. Index général* (org. A. J. Festugière, Pars, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970), p. 234.
[355] AGAMBEN, G. O Uso dos Corpos. São Paulo: Boitempo: 2017, p. 285.
[356] Ibidem, p. 290.
[357] Ibidem, p. 32.

No campo, premido por um conjunto de fatores desumanizantes, a transformação em *mulçumanos* é uma ameaça constante e acomete a todos, vítimas e algozes, em um mundo de exceção. A linha que demarca a transformação em *mulçumano* é a mesma linha que separa os titulares provisórios da força e da violência no contexto social de anomia, movido por decisões de emergência. Esse é o caso, para Bettelheim, de Höss, comandante de Auschwitz que, apenas por ser bem alimentado, não adquiriu integralmente a aparência de um mulçumano,

> (...) mas teve de despojar-se tão inteiramente do respeito e do amor próprios, de seus sentimentos e de sua personalidade que, para todos os efeitos, não passava de uma máquina que funcionava apenas quando os seus superiores lhe apertavam o botão de comando.[358]

Ao contrário, Agamben sustenta que a manutenção da qualidade humana nos campos perpassa, em primeiro plano, por uma reivindicação biológica de pertencimento a espécie: "trata-se do fato de pertença biológica em sentido estrito e não de uma declaração de solidariedade moral ou política. É realmente isso que se deve "considerar" – e não, como parece acreditar Bettelheim, uma questão de dignidade".[359] Segundo ele, falar de dignidade humana onde nem a dignidade ou a humanidade estão presentes é, no mínimo, indigno, senão cegueira deliberada do observador.

Para Agamben, os mulçumanos não marcam o ponto sem volta da humanidade. Eles continuam a serem humanos, mas numa região do humano onde a dignidade e o respeito de si não têm qualquer utilidade. A dignidade é um modelo ao qual o seu portador deve se adequar, mas que, em situações extremas, "(...) não é possível manter uma distância mínima entre a pessoa real e o seu modelo, entre a vida e norma".[360] Essa é a aporia ética de Auschwitz: "é o lugar onde não é decente continuar a ser decente,

---

[358]Ibidem.
[359]Idem, p. 33.
[360]Ibidem, p. 38.

onde os que ainda conservam a dignidade e respeito de si sentem vergonha dos que de imediato haviam perdido"[361].

A degradação da morte constituiria o horror próprio de Auschwitz, o local de produção de cadáveres sem morte, não homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série. O mulçumano é o não homem que se apresenta obstinadamente como homem e o humano que é impossível associar-se ao inumano.[362] Ele corporifica a prova de que, ainda em um cenário biopolítico abstruso, a vida resiste, inclusive para além da vida nua, das formas de vida submetidas ao controle biológico e social nos estados de direito.

No estado de exceção, não há espaço para erros ou sentimentos altruístas, ou melhor, para sentimentos, pois as condições de possibilidade para uma vida digna estão suspensas e sem solução de continuidade nesses locais. Cada qual está só na luta pela sobrevivência e cada oportunidade aproveitada – a aquisição de algum item básico de necessidade (roupa, pedaço de pão) – é tradução de ganho e força, meio para sobrepujar os demais e lançar-se no topo da lista pela sobrevivência[363]; ou é isso ou transforma-se em *mulçumano*, abraçar a morte iminente, a sua retirada da sociedade dos homens. Como legitimar os postulados morais nesse mundo?

As testemunhas dos campos não foram (são) os virtuosos que em razão de sua virtude sucumbiram, mas os mulçumanos, aqueles completamente destituídos de parâmetros humanos, para quem falar em dignidade e decência não seria decente e, em relação aos quais, é improvável o início de um diálogo com os demais viventes.[364] Por isso, para Agamben, o experimento social **Auschwitz** é um exemplo de falha da ética da dignidade e da adequação a uma norma. A 'vida nua' é o que resta e o apego a espécie

[361] Ibidem, p. 34.
[362] Ibidem, p. 44.
[363] Ibidem, p. 45.
[364] BETTELHEIM, B., O Coração Informado, Paz e Terra: 1985, p. 33.

não é digno. Os sobreviventes do campo são a prova de que para além de qualquer dignidade ou decência na degradação extrema há vida. O mulçumano é "(...) o guardião do umbral de uma ética de uma forma de vida que começa quando acaba a dignidade".[365]

O mulçumano, marcaria não só a distinção a partir do biológico entre vida e não vida, mas o fator decisivo entre o humano e o não humano, o ensejo para o balizamento das ações humanas em um cenário desumano. Nesse ponto importa o questionamento posto por Agamben, que, sem considerar o biológico, problematiza o significado da transição homem não homem.[366] No estado de exceção, é possível vocalizar o inumado e formatar demandas de comportamento?

Valendo-se de São Crisóstomo, em "Sobre a Incompreensibilidade de Deus", Agamben combate o discurso daqueles que afirmam ter sido **Auschwitz** 'indizível' ou 'incompreensível', pois significaria um **euphemein**, uma adoração em silêncio, equiparando-o a uma manifestação divina. Diz "nós, pelo contrário, não nos envergonhamos de manter o olhar fixo no inenarrável. Mesmo ao preço de descobrir que aquilo que o mal sabe de si, encontrámo-lo facilmente em nós." A potência de ser, sua natureza plástica, seria parte da condição humana. Ao final, o fiel da balança tenderia para vida.[367]

O mulçumano, "quem viu a Górgona", não indica aquele que viu algo no campo, mas precisamente o oposto, ser 'Górgona' equivale à impossibilidade de ver. A Górgona, para Agamben, é a ausência e entre os gregos é aquilo que não pode ser visto ante a iminente destruição da vida ou causação da morte: "o rosto proibido, impossível de olhar porque produz morte é, para os gregos, um não rosto e, como tal, nunca é

[365] Ibidem, p. 39.
[366] Ibidem, p. 32.
[367] Ibidem, p. 22.

designado com o termo **prosopon**";[368] ou seja, ela designa a impossibilidade de ver de quem está no campo, chegou ao fundo, tornou-se não homem. Essa é a cegueira deliberada em tempos de normalidade institucional pensada por José Saramago em 'Ensaio sobre a Cegueira'?

No Campo, e nos campos que se sucederam nos estados de direito contemporâneos, o umbral entre a vida e a morte, o humano e o inumano tem uma contrapartida biopolítica e, por isso, "(...) não compreenderemos Auschwitz se antes não tivermos compreendido quem ou o que é o mulçumano, se antes não tivermos aprendido a olhar com ele para a 'Górgona'[369], assim como se não tivermos apreendido a identificar as suas diversas formas fora do **Lager** nazista.

De todo modo, se a queda dos muros físicos introduziu na dinâmica da exceção um artifício político ao biopoder, com cercas destinadas à 'proteção' dos estados desenvolvido ante a ameaça de invasão da população do submundo ou a higienização social nos grandes centros urbanos, como efeito colateral, abriu um flanco de atuação (resistência) e com exigibilidade moral: oposição democrática política. É verdade que ainda se luta contra fome, mas a oposição direta à agressão não é punida imediatamente com a morte, ao menos a morte imediata, decorrente de um simples golpe. Apesar das diversas pressões às quais os excluídos estão submetidos, remanesce a possibilidade, ainda que diminuta, de opor-se ao estado-de-coisas da biopolítica, todavia, apenas se houver a percepção desse estado-de-coisas pelos capturados da lógica inclusiva-exclusiva e o estreitamento dos vínculos comunitários, a fim de garantir que toda forma de vida seja, uma forma-de-vida.[370]

---

[368] Ibidem, p. 31.
[369] Ibidem, 31.
[370] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

Considerações Finais

O homem destoa dos outros viventes em função de um diferencial político (suplemento de politização ligado à linguagem) estruturante de uma comunidade política do bem e do mal, do justo e injusto e não simplesmente do prazeroso e doloroso, das pulsões instintivas compartilhadas com os demais animais. Além desse fator de aproximação do 'todo' do qual somos parte, constituímos em cada parte desse todo, em nós, uma representação de 'tudo' e vez por outra esquecemos desse nosso ato de criação, da nossa condição de artífice do mundo. '**There is in effect something that humans are and have to be**', Agamben escreveu em '**The coming community'**, '**but this something is not an essence nor properly a thing: It is the simple fact of one's own existence as possibility or potenciality'**.[371] Nesse sentido, os seres humanos não estão amarrados a uma específica vocação ou destino e isso representa, segundo Gian-Giacomo, o campo onde as questões relativas à ética e a liberdade humanas surgem e devem ser questionadas.[372]

Segundo o autor, Agamben desenvolveu a ideia de potencialidade através de suas leituras do livro **Theta** da **Metaphysics**, onde Aristóteles escreveu sobre a diferença entre **dynamis** e **energheia.** Tal perspectiva, encontra-se, igualmente, na 'Política'. Lá, conforme o pensamento de Aristóteles, "o homem é o único entre os animais que tem o dom da palavra [...] para expressar o bem e o mal moral, e por conseguinte o justo e o injusto e outros sentimentos morais análogos que, ao associarem-se, constituem o Estado e a família"[373]. Comentando esse trecho da Obra, Bartolomé Ruiz afirma a **práxis** enquanto criadora do imaginário social, e, uma vez consolidado com significações

[371] AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Turin: Einaudi, 1990. The Coming Comunity. Tradução de Michael Hardt. Minneapólis na London: University of Minnesota Press, 2009, p. 42.
[372] FUSCO, Gian-Giacomo. *Form Of Life: Agamben and the Destitution of Rules*. Endinburgh University Press, 2023.
[373] ARISTÓTELES. 1996. La política. Madri, Alba, p.253.

sociais, serve de parâmetro de constituição da subjetividade dos indivíduos, bem como de suas ações[374]. A constituição da vida através de uma realidade gregária, da divisão comum do espaço entre os humanos, é um evento inevitável, fora isso, há ficção.[375]

De acordo com a tese defendida por F. Wolff, a **pólis** grega era uma sociedade ética, centrada em regras dirigidas para um fim, sua organização não consistiria em um fim em si mesmo, mas um em vista do qual se assegurasse o bem viver.[376] O **ethos** é a casa, a morada, o lar enquanto mundo humano, âmbito no qual o homem existe, porque só o homem é coparticipante do **logos**. Sobre essa distinção entre o vínculo associativo humano e a dos demais animais, Arendt ressalta que "segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização não apenas se difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural, cujo centro é constituído pela casa (**oikoia**) e pela família."[377]

O homem é um vivente que tem **logos** e, por isso, sua condição de vivente efetua-se para além dos sinais, a comunicação transmite mais do que a dor, o grito, a simples transmissão de mensagens. Fora da comunidade não diz e não pensa. Com efeito, segundo Silva Lima, as potencias racionais só se atualizam em função do desejo e da escolha dos fins, visto que o ser humano, além de viver conforme a **zoé** (vida como atualização biológica de suas potências congênitas), tem sua natureza vocacionada para a **bíos**, isto é, uma vida dotada de sentido eletivo, livremente determinado na ação (**práxis**) mediante uma escolha racional.[378]

---

[374] RUIZ, C. M. M. B. (2018). Los derechos humanos ante la instrumentalización biopolítica de la vida humana. Por una política de la vida. *Revista De Direitos E Garantias Fundamentais*, *19*(1), 231–265. https://doi.org/10.18759/rdgf.v19i1.1108.

[375] FLAKSMAN, Sérgio (trad.). Robinson Crusoé. São Paulo: Penguin Companhia, 2012.

[376] WOLFF, F. Aristóteles e a Política; tradução Thereza Christina Ferreira Stummer – São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

[377] ARENDT, Hannah. A Condição Humana. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

[378] SILVA LIMA, João. **Pólis e Politeía em Aristóteles**: estudo sobre a ética da cidadania na Política. 2010. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: https://hdl.handle.net/20.500.12733/1613831. Acesso em: 27 set. 2023.

De outro modo, em relação ao homem, o fim último é a tradução do princípio de movimento, posto que, em vista dele, o homem age e, por isso, cria vida. A **pólis** é o único caminho para esse fim, posto que raiz metafísica da ética, local natural de constituição e constante mutação dos laços morais.[379]Para o ser vivo racional, a transição da potência ao ato não se dá de forma mecanicista entre uma faculdade ativa e uma passiva, mas " há que contar, necessariamente, com um outro fator, o de decisão, ao nível tanto do desejo e da escolha prévia dos fins".[380] A atualização da potência, portanto, não ocorre aleatoriamente e não há escolha sem o concurso da faculdade racional.

Para Silva Lima, a procura da felicidade é o fator distintivo entre **zoé** e **bíos**, e para atualização da potência em ato, posto que, o ser humano é o único ser cuja pretensão de felicidade não se realiza com a satisfação de suas necessidades instintivas (naturais). Em verdade, conforme suas leituras de *A Política*, nenhuma necessidade humana é meramente natural, já que todas decorrem de um agir valorativo.[381] Assim, é através da vida em comum, do acordo a respeito das diretrizes das bases comunitárias de regência da existência que o homem pode realizar sua potência.

Por outro lado, o que torna o presente insuportável, um ambiente simplesmente infernal ('o quinto dos infernos'), é a aparente sensação de impotência e ausência de escapatória diante da dinâmica dos fatos que experienciamos; a dificuldade de enxergar uma saída para fora do caos político (do ambiente de anomia) formado em torno de nossas vidas, notadamente diante da percepção de que um sistema supostamente eficiente de regras e procedimentos (ordenamento jurídico) funciona de forma

---

[379] Ibidem.
[380] ARISTÓTELES. Metafísica. Edición trilíngue [texto grego de Ross e latino de Moerbeke], traducción por V. García Yebra. Madrid: Gredos, 1970.
[381] LIMA, João Silva. **Pólis e Politeía em Aristóteles**: estudo sobre a ética da cidadania na Política. 2010. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: https://hdl.handle.net/20.500.12733/1613831. Acesso em: 27 set. 2023.

diametralmente oposta às diretrizes fixadas nas cartas políticas dos estados de direito. Especialmente em territórios similares ao brasileiro, a tragédia da vida contemporânea é que não conseguimos enxergar além dos limites institucionais – seja em razão de sua falência ou da constatação da inutilidade de seu funcionamento; mas, segundo Agamben, a esperança surge quando não há o que remediar ou, para valer-se de um brocardo popular, 'chegamos ao fundo do poço'; segundo ele, apenas diante da contemplação do que é irreparável, é possível visualizar uma passagem para fora do mundo em que vivemos e que nos constitui.[382]

Sob tal perspectiva, para além da repetição habitual de ações e omissões, do recurso às estruturas e às carcomidas categorias políticas legadas pelos teóricos da modernidade (contrato social),[383] um questionamento é necessário: nós ainda temos a capacidade de pensar meios de vida comunitários que não se enquadrem nas regras ditadas por dogmas inócuos ou categorias ambíguas de direito? Conseguimos perceber e nos livras dos pressupostos a partir dos quais construímos reiteradamente a realidade política da qual somos parte?

Certamente, não nos apartamos das concepções fundacionais da **polis** contemporânea, pois, por afirmação ou negação, sustentamos que há um estado, que há uma organização política imbuída de objetivos sublimes, mesmo quando a vida política em alguns rincões do planeta é a tradução de um caleidoscópio de fatos incoerentes, ainda quando nossas próprias vidas transcorrem sob a batuta de regentes políticos que orquestram o absurdo, constituem e replicam um ambiente de anomia onde vidas são administradas em direção da morte.

---

[382] AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Turin: Einaudi, 1990. The Coming Comunity. Tradução de Michael Hardt. Minneapólis na London: University of Minnesota Press, 2009.
[383] GIACOIA JR., O. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. N-1 edições, 2018.

A cadência no tempo de algumas ideias, materializadas em belos textos políticos e cartas de intenções, bem como as pressões sociais e econômicas que espremem e comprimem — até a (de) formação — parcela expressiva dos seres humanos em uma realidade de desespero e horror e lhe 'rouba' (ou seja, desapropria com violência ou grave ameaça) a energia necessária para conceber uma simples ideia que descortine sua posição na estrutura social, constitui e justifica o cenário no qual o ser humano perde progressivamente sua capacidade de pensar, a capacidade de agir. Nele, o homem é submetido a algo distinto dum processo de 'animalização', posto que, apesar de despidos do nosso festejado qualificativo de razão, os demais animais preservem funções básicas de vida das quais parcela crescente da população humana é privada. Inclusive para os homens e mulheres ilhados nesse estado de coisas, contemplados com momentos de relativa paz e não submetidos à condição inumana acima acentuada, a percepção dos fatos políticos lhes afigura conflituosa, ilógica e, por isto, incompreensível.[384] A expressão semântica ordinária do termo 'caos', ou seja, a expressão da ausência de sentido em função do convívio de sentidos opostos enquanto expressão de um mesmo fato, é o único sentido coerente que muitos dentre nós conseguem alcançar. O pensamento, e consequentemente o agir humanos, restam imobilizados ou contemporizam círculos sem distinguir o fim do começo de um acontecimento. Paradoxal ou não, a ausência de sentido é o sentido da política contemporânea, a apatia ante aos fatos políticos da vida é o estado onde muitos estão.

Parte disso decorre da falência das categorias de pensamento que utilizamos para compreender o mundo político — por exemplo, o Estado Moderno e os conceitos decorrentes dessa concepção de estado— e das quais não conseguimos nos livrar, mas

[384] HAYLES, Katherine N. Chaos and order: complex dynamics in literature and Science. Chicago: Chicago UP, 1991.

igualmente em função de um sistema de organização política que utiliza a contradição entre o discurso e a realidade como meio de governo ou, em outros termos, um sistema de organização política no qual são fomentados no mesmo cenário 'estado de direito' e 'estado de anomia', onde, por exemplo, numa mesma cidade, num mesmo lugar homens e mulheres ora são tratados como a figura idílica da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) ora como um integrante de um campo de concentração, destituído e despido de sua natureza humana. A oposição entre o discurso político e a vida como ela é (uma vida de exceção) constrói um cenário desejado de apatia política e inação.

A forja de tais cenários é o ingrediente indispensável dos estados democráticos de direito nos quais vivemos, é a 'pedra de toque' do governo biopolítico. Através de diversos estratagemas — todos destinadas à constituição de espaços de exceção — os governos desses estados, atuando de forma conjunta ou isolada, determinam o valor da vida e da condição humana única e exclusivamente em função do ganho de poder político e econômico. A soberania nacional e a ideia de que o poder soberano existe em função do povo e para o povo,[385] conforme os imperativos dos teóricos contratualistas de fundação do Estado Moderno, é incompatível com a dinâmica política atual.

Com Agamben[386], compreende-se que o soberano não representa a figura responsável por impedir o retorno ao estado de natureza hobbesiano, mas justamente aquele que deliberada e estrategicamente implanta esse estado em uma organização política estatal em função da conjuntura do poder político-econômico global ao qual está vinculado. O seu objetivo não é promover direitos e garantias fundamentais, apesar de

[385] BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990, art.1º, parágrafo único.
[386] AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I; tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

justificar cada ato público com esse fundamento. A propagação do discurso que o coloca nessa posição representa mais um dos estratagemas de governo para esse meio de política.

No Brasil, por exemplo, difundiu-se um modelo de organização política e social expressa através de uma divisão geográfica e demográfica. Tanto os grandes centros urbanos, como as cidades fronteiriças com outros estados nacionais preservam uma estrutura organizacional contendo espaços de desenvolvimento totalmente desordenado onde a concepção tradicional do estado é inexistente. O resultado é um ambiente onde a condução da vida em comum é determinada pela pura expressão da força e onde as ideias básicas vinculadas à própria condição humana, presentes nos pactos, tratados e constituições sobre direitos humanos, simplesmente não existem, 'não funcionam'. Nesse contexto, os homens são entregues à própria sorte e a formatação de sua humanidade se dá sob outras bases. Nesses espaços onde a vida acontece, o 'criminoso' face a comunidade, o homem face à mulher, enfim, um homem perante o outro determina suas próprias regras de tratamento; as infindáveis relações travadas entre os homens passam ao largo dos direitos supostamente ínsitos à qualidade humana e forjam uma realidade na qual a superação da violência, que mantém o biopoder através do estado de direito, dá lugar a uma violência que se mantém em função da pura força.[387]

Esse estado de coisas não é, todavia, fruto do acaso, mas obra planejada e exitosa de um projeto político cuja base de fundação é o homem desprovido de si enquanto sujeito de direitos; homem cuja humanidade vige apenas nas folhas de cartas internacionais sobre direitos humanos ou nos discursos demagógicos. Nessa conjuntura política atual, a população é um excedente que apresenta ao menos três finalidades: garantir a manutenção do poder político em um sistema que pressupõe o voto enquanto

[387] AMORIM, Carlos. Comando vermelho. A história do crime organizado. Rio de Janeiro: BestBolso, 2004.

requisito formal de legitimação; formação de o estado de natureza ao lado do estado de direito; coagir todos aqueles que não são submetidos ao estado de natureza permanente a aderir às políticas de governo.

Com base na última das finalidades apontadas, por exemplo, o Estado brasileiro atinge diversos objetivos que justificam sua existência. Nesse sentido, assistimos ao exército e à grupos especiais da polícia invadindo com armamentos e veículos de guerra diversas comunidades carentes sob o aplauso dos demais brasileiros que não se reconhecem na figura do morador de uma dessas comunidades. Percebe-se, nesse cenário, parte da técnica do governo biopolítica (e tanatopolítico) em plena vigência. O estado elimina os representantes da força no estado de natureza por ele idealizado e materializado, subjuga os subjugados nesse estado de coisas e reafirma sua posição. O mesmo estado surge enquanto salvador e suas ações são justificadas em face da barbárie, da vida humana submetida a violência de todos contra todos.

No estado de exceção democrático, a biopolítica converte o homem em seu próprio inimigo, no instrumento de destruição da própria humanidade de si e do outro, à pretexto de realizar a democracia. Tal qual a figura do **muselmann** descrita por Agamben[388], as diversas espécies de minorias no Brasil (e em países com conjunturas jurídico-políticas similares), constitutivas do conjunto ao qual a Constituição pátria nomeia 'povo', são usadas para manter em funcionamento o mecanismo de sua própria eliminação. Na luta "pelo seu lugar ao sol", mulheres, homens e crianças, em muitos casos, conformam-se a uma dinâmica social, econômica e política onde o "ganho do pão de cada dia" não ocorre sem a negação da humanidade si e do outro e onde ser sujeito de

[388] AGAMBEN, Giorgio. O Que Resta de Auschwitz. O Arquivo e a Testemunha. (Homo Sacer III). São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

direitos significa, paradoxalmente, não ter qualquer direito e ser submetido a todo tipo de abuso.

Migrantes, pessoas desnacionalizadas, refugiados, moradores de favelas, de rua, índios etc., nessa perspectiva, descortinam o paradoxo de fundamentação dos direitos humanos e, por tabela, dos estados nacionais e do poder político que vige em seus territórios. Eles são a prova do êxito do sistema biopolítico e, na mesma toada, da falência desse sistema. Qual a solução para esse estado-de-coisas? O encerramento do estado em nome de 'uma política que vem'?[389]

O estado sem o sistema político que o preenche ou, de outro modo, o estado enquanto expressão inevitável da condição gregária do ser humano e da necessidade consequente de organização e balizamento das diversas naturezas e matizes das relações travados entre os homens deve ser extirpado da face da terra? A incapacidade de realizar os direitos humanos justifica a negação dos direitos? Sem uma estrutura racional e organizada de coerção social, cujo pressuposto, de fato e de direito, seja a realização desses direitos, como compatibilizar (controlar e assegurar) a vontade, o querer de cada sujeito e impedir que, não a violência de manutenção do estado, mas a violência do império dessa vontade seja o critério de organização das relações humanas, com ou sem força-de-~~lei~~? Qual mutação da natureza humana é pressuposta por Benjamin para sua tão decantada superação da violência que conserva o estado e sua liberação sem amarras no mundo?[390]

---

[389] _____. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

[390] PRESSLER, G. K. (1993). Bibliografia comentada das obras sobre Walter Benjamin no Brasil. Revista USP, (16), 151-160.

Por outro lado, a ideia de Agamben é tornar inoperante todas as forças moldadoras da subjetividade humana.[391] O aparato de poder através do qual os seres humanos são feitos em subjetividades (formas de vida) não se restringe à dominação direta de uma pessoa ou instituição sobre um corpo, mas engloba a aderência dos sujeitos às categorias jurídico-políticas que, ao logo do tempo, tornaram-se autônomas e elementos constituintes do dos processos vitais dos homens.[392] Por isso, no ensaio '**Form-of-life**' (publicado em 1993 na **Futur Antérieur** e incluído no Volume de Meios Sem Fim),[393] Agamben definiu uma forma de vida como a pluralidade abstrata de identidades sociojurídicas tais como o eleitor, o trabalhador, o jornalista, o estudante etc., as quais fundam-se, em última análise, na vida nua.

A subjetividade humana, nesse sentido, é constituída através da divisão e separação de um elemento fundamental, a vida nua e sua rearticulação com outro elemento: a pluralidade de formas de vida, ou seja, a vida qualificada (**bíos**) e sua relação com o substrato natural vivente, capturado pelo aparato de poder que molda a vida comunitária e individual. Em 'O uso dos Corpos', Agamben propõe uma desativação das regras e instituições responsáveis por moldar a subjetividade humana. Ele defende que a constituição de uma forma-de-vida 'coincide com a destituição das condições sociais e biológicas em meio às quais o homem encontra-se lançado'.[394]Uma forma-de-vida nomeia um meio de vida livre de determinações específicas onde as subjetividades condicionantes da existência humana são desativadas de sua força obrigatória e utilizadas simplesmente enquanto hábitos e a separação da vida nua não é mais possível.[395]

---

[391] Ibidem.
[392] FUSCO, Gian-Giacomo. Form Of Life: Agamben and the Destitution of Rules. Endinburgh University Press, 2023.
[393] AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. *Op. cit*.
[394] _____. O Uso dos Corpos. São Paulo: Boitempo: 2017.
[395] Ibidem.

A ideia de um tal poder destituinte é pensando para acabar com a dialética que une poder constituinte e poder constituído, a ditadura comissária e a ditadura soberana. Se o poder constituinte se vincula a uma origem mítico transcendental, lastreada no suposto desejo de um agente (o povo, a nação etc.), o poder destituinte encarna o pensamento de uma prática que remanesce essencialmente imanente a ordem constituída para desfazê-la, para torna-la inoperativa, sem dar espaço para que uma ordem transcendental da mesma substância surja. Uma questão, todavia, é pertinente: o domínio e a captura da vida restringem-se aos processos de subjetivação decorrentes de um estado democrático de direto biopolítico? A captura da vida não está atrelada diretamente aos processos econômicos enquanto vias de acesso para manutenção biológica e espiritual do corpo? A suspensão das funcionalidades do estado através de um poder destituinte representa uma solução viável para uma 'política que vem'? O estado, enquanto meio para uma vida comum, é um fenômeno inevitável?

Se é certo que a realidade humana só é possível quando há humanos nessa realidade, que as interações entre os homens demandam instrumentos de viabilização dessas interações, notadamente nos momentos de conflito, enfim, se a realidade humana, para além das suas tendências instintivas, é constituída com lastro em um eixo moral que, apesar de não tolher por completo a subjetividade de cada um, é elemento constituinte do homem ou, no mínimo, de observância necessária para uma sociedade não violenta, é necessária uma estrutura comum, um dispositivo público de organização da vida humana. Se o processo de de-subjetificação pensado por Agamben pressupõe tornar inoperante o estado-burguês enquanto instância biopolítca criadora de subjetividades através de categorias polítco-abstratas, a vida nua, ainda assim, permaneceria submetida a uma lógica de exclusão em função do puro arbítrio de outras formas assumidas pelo poder decorrente do simples contato entre humanos, notadamente em sua forma pura (ou bruta).

A constituição da realidade humana envolve, em cada instante, um ato de co-criação, que pode se dar através do consenso ou da imposição. De todo modo, até no primeiro caso, ou seja, no de co-criação por consenso, é necessário o estabelecimento de um instrumento comum para se alcançar o consenso e para manter os seus resultados. Não é por não conseguir equalizar a vontade humana (soberana) com os direitos humanos que a biopolítica se tornou regra?[396] Logo, a não efetividade dos direitos humanos não justifica o fim da ideia de um estado não burguês, assim como não se justifica a destruição das peças em função do erro na montagem do objeto. Os direitos são demandas, a confecção de um estado ideal que deve constantemente ser posto à prova ante a realidade dos homens, perseguido em uma determinada conjuntura social.

Nesse sentido, o déficit de direitos e garantias fundamentais revela uma ausência no 'estado democrático de direito': o déficit de representação política. Para realização de um estado democrático, ou seja, de uma estrutura de organização da vida vocacionada à concretização dos direitos humanos, especialmente no Brasil, entendemos que a ideia de representação deve se transmudar em substancial. Torna-se necessário, sob esse ponto de vista, repensar não só os sujeitos unidos na relação de representação, mas, igualmente, o conteúdo desta relação, que deve responder, de modo efetivo, à concepção de um governo do povo, pelo povo e para o povo, se estivermos, é claro, considerando um regime democrático.

[396] BERCOVICI, G. Política econômica e direito econômico. Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, [S. l.], v. 105, p. 389-406, 2010. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ rfdusp/ article/ view/67907. Acesso em: 28 set. 2023.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2002.

_____ . Estado de exceção. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. Meios sem fim: notas sobre a política. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2015.

_____. O Uso dos Corpos. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. O que resta de Auschwitz: arquivo e testemunha. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Forma-de-vida. In: Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AMÉRY. J. Un intelletuale a Auschwitz, cit., p. 39.

AMORIM, Carlos. Comando vermelho. A história do crime organizado. Rio de Janeiro: BestBolso, 2004.

AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. v. I, parte I. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001; p.107.

ARBEX, Daniela. Holocausto Brasileiro. 1ª ed. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

ARISTÓTELES. Categorias. Trad. Maria J. Figueiredo. Lisboa: Instituo Piaget, 2000.

_____. Ética a Nicômaco (L. II, 1, §1º), Bauru, SP: Edipro, 2009.

_____. Política (L. I, 2, §1º), Pensadores, São Paulo: Nova Cultura, 1999.

ARENDT, H. O Declínio do Estado Nação e o Fim dos Direitos do Homem. In: Origens do Totalitarismo – Anti-Semitismo, Imperialismo e Totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BALLADORE-PALLIERI, G. Diritto Costituzionale. Milano, Giuffrè, 1970, p. 168.

BARATTA, Alessandro. *Criminologia crítica y crítica del derecho penal: introductión a la sociologia jurídica penal*. Buenos Aires: Siglo XXI, Editores Argentina, 2004.

BARROSO, Luís Roberto. Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo. São Paulo: Saraiva, 2009.

BARSALINI, Glauco, 1972- Estado de exceção permanente: soberania, violência e direito na obra de Giorgio Agamben / Glauco Barsalini. Campinas, SP: [s.n.], 2011, p. 155.

BECKER, Howard S. *Outsiders: Studies in Sociology of Deviance*. New York: The Free Press of Glencoe, 1963.

BERCOVICI, Gilberto. Constituição e estado de exceção permanente. Rio de Janeiro: Azougue, 2004.

BENJAMIN, W. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie. Trad. Willi Bolle. São Paulo: Cultrix-Edusp, 1986.

BENVENISTE, E. Vocabulário das Instituições Indo-Européias. II. Trad. Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas: Ed. Unicamp, 1995.

BOBBIO, N. A Era dos Direitos. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ed. Elsevier, 2004, p. 69.

BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. Pg. 61.

_____. Questões de Sociologia. Rio de Janeiro. Marco Zero, 1983. p.104.

_____. *Science de la Science et Réflexivité* – Cour du Collége de France 2000-2001. Paris: Raisons d-Agir. 2001.

_____. A Economia das Trocas Simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gaiatry. (2007) Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging. Chicago: Chicago University Press. [(2017) Quem canta o Estado-Nação? Língua, política, pertencimento. Tradução Vanderlei J. Zacchi e Sandra Goulart Almeida. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

CABRAL, Paulo Eduardo; Data de publicação: 01/1974; Fonte: Revista de informação legislativa, v. 11, n. 41, p. 69-74, jan./mar. 1974; Assuntos: Brasil. Disponível em: https://www2.senado.leg.br › bitstream › handle.

CARRARA, Francesco. *Programa del curso de derecho criminal*; trad. Octavio Béeche y Alberto Gellegos. Tipografia Nacional: São José, t. II, 1890, pp. 30-31.

CASTRO, Edgardo (2012). Acerca da (não) distinção entre Bíos e Zoé. Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis - PPGICH. São Leopoldo, V. 9, n. 2, p. 40-87, jul/dez.2021.

CASTRO, Viveiros de. A nova escola penal. 2. ed. Rio de Janeiro: Jacinto Ribeiro dos Santos, 1913.

Cinco artigos da Carta que nunca foram votados. In: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/ fc0910200323.htm. Acesso em 15.06.2023.

CHAPMAN, Dennis. *Sociology and the Stereotype of the Criminal*. London: Tavistock, 1968.

COPANS, Jean, "Œuvre secrète ou œuvre publique. Les écrits politiques de Marcel Mauss », *L'Homme*, tome 39, nº 150, 1999.

CORTE IDH. Sentença de 16 de fevereiro de 2017 (Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas): Caso Favela Nova Brasília vs. Brasil. Corte Interamericana de Direitos Humanos, Disponível:

<https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_333_por.pdf>. Acesso em 24 dez 2022.

DELEUZE, G. Foucault. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DIÓGENES, Francisco Bruno Pereira. Racismo de estado e tanatopolítica: Sobre o paradoxo do nazismo em Michel Foucault e Giorgio Agamben. Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 155–193, 2014. DOI: 10.26512/rfmc.v1i2.12268. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12268. Acesso em: 31 ago. 2024.

DYSENHAUS, David. States of emergency. In: Goodin, Robert; Pettit, Philip; Pogge, Thomas. A companion to contemporary political philosophy, 2007.

FOUCAULT, M. Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-76). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Histoire de la Sexualité. La Volonté de Savoir. Paris: Gallimard, 1976.

_____. Microfísica do poder. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: edições Graal, 1979.

_____. Segurança, Território, População. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins fontes, 2008.

GALEANO, E. As veias abertas da América Latina. Tradução de Galeno de. Freitas. 39ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

GAUTHIER, R. A Moral de Aristóteles. Lisboa: Publicações Europa América, 1985.

GÖPPINGER, Hans. *Kriminologie*. 6. Aufl. Müchem: Beck., 2008.

LAFER, C. Hannah Arendt e Norberto Bobbio – uma proposta de aproximação. In: Correia, A. (Org.): Hannah Arendt e a Condição Humana. Salvador: Quarteto, 2006.

_____. A Internacionalização dos Direitos Humanos: O Desafio do Direito a Ter Direitos. In: Aguiar, O. A.et allii (Org). Filosofia e Direitos Humanos. Fortaleza: Editora da Universidade Federal do Ceará, 2006.

FLAKSMAN, Sérgio (trad.). Robinson Crusoé. São Paulo: Penguin Companhia, 2012.

FREITAS, Rodrigo Bastos de. Direitos dos índios e constituição: os princípios da autonomia e tutela-proteção. 2007. Tese (Mestrado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2007. p. 20.

FUSCO, Gian-Giacomo. Form Of Life: Agamben and the Destitution of Rules. Endinburgh University Press, 2023.

GIACOIA Jr., Oswaldo. RAMIRO, Caio Henrique Lopes. RICCI, Luiz Antonio Lopes. Responsabilidade e Futuro: bioética, biopolítica, biopoder e os desafios para a reflexão e ação. São Paulo, Editora LibrerArs, 2015.

_____. Biopoder e pós-humanismo. Argumento – Revista de filosofia. Disponível em: <www.periodicosufc.br/argumentos/article/view/41032>. Acesso em 21/09/2020.

_____. Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo, N-1, 2018.

_____. Sobre os direitos humanos na era da bio-política. Kriterion: Revista de Filosofia. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=s0100-5< Acesso em 11/08/2020.

_____. Violência e racionalidade jurídica: sobre a potência dos meios. Revista brasileira de estudos políticos. Disponível em: <www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php>. Acesso em 03/08/2020.

HAYLES, Katherine N. Chaos and order: complex dynamics in literature and Science. Chicago: Chicago UP, 1991.

HUME, D. Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral, tradução de José Oscar de A. Marques, São Paulo: Ed. UNESP, 2004. p. 168.

_____. Tratado da Natureza Humana. Trad. Debora Danowski. São Paulo: Ed. UNESP, 2001. p.136.

JAKOBS, Günther. *Derecho penal del inimigo*. Trad. Manuel Cancio Meliá. Madrid: Civitas, 2003.

LAMNEK, Siegfried. *Theorien abweichenden Verhaltens* I. Klassiche Ansatze. 9. Aufl. Paderborn: Wilhem Fink, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude, "*Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*" In: Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris, Les Presses universitaires de France, 1950 (Trad. Bras. Paulo Neves, São Paulo, Cosac Naify, 2003).

LIMA, Abilio Lázaro Castro de. Globalização Econômica Política e Direito: análise das mazelas causadas no plano político-jurídico. Porto Alegre: Sérgio Fabris. 2002.

LOYOLA STIVAL, Monica, Hábito – expectativa: uma noção de sujeito a partir de David Hume. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

MANNHEIM, Hermann. Criminologia Comparada; trad. J. F. Faria da Costa e M. Costa Andrade. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, vol. I.

MARX, K. A questão judaica, tradução não identificada, São Paulo: Editora Moraes, 1991., pp. 44/45.

MELO NETO, João Cabral de. Morte e vida severina e outros poemas. Alfaguara, 2007.

MERTON, Robert K. *Teoria Social y estrutura Sociales*; trad. Florentino M. Torner. México: Fondo de Cultura, 1964.

MEUCCI, Arthur, O Papel do Habitus na Teoria do Conhecimento: entre Aristóteles, Descartes, Hume, Kant e Bourdieu. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben / Daniel Arruda Nascimento. Campinas, SP: [s. n.], 2010, p. 97

NIETZCHE, Friedrich Wilhelm. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres / Friedrich Wilhelm Nietzche; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das Letras, 2000, fls. 70-71.

PASTOR, Daniel Roberto. *La deriva neopunitivista de organismos y activistas como causa del desprestigio actual de los derechos humanos*. Nueva Doctrina Penal, Buenos Aires, p. 73-114, 2005.

PORTOCARRERO, V. Normalização e invenção: um uso do pensamento de Michel Foucault. In: CALOMENI, T. (Org.). Michel Foucault. Entre o Murmúrio e a Palavra. Campos/RJ: Ed. Faculdade de Direito de Campos, 2004.

PRESSLER, G. K. (1993). Bibliografia comentada das obras sobre Walter Benjamin no Brasil. Revista USP, (16), 151-160.

P. Levi. Afogados e Sobreviventes. Paz e Terra. 2004.

PROCLO, Commentaire sur La République, v.3: Dissertations 15-7. Rép. 10. Index général (org. A. J. Festugière, Pars, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970), p. 234.

RODRIGUES, Raimundo Nina. As raças humanas e a responsabilidade penal no Brazil. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

RUIZ, C. M. M. B. (2018). Los derechos humanos ante la instrumentalización biopolítica de la vida humana. Por una política de la vida. *Revista De Direitos E Garantias Fundamentais*, *19*(1), 231–265. https://doi.org/10.18759/rdgf.v19i1.1108.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização – do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SCHMITT, C. Politische Theologie, Vier Kapitel zue Lehre von der Souveranitat. Munchen-Leipzig, 1922. Tradução italiana. SCHMITT. C. Le categorie del politico. Bologna, 1988.), p. 18.

SILVA LIMA, João. **Pólis e Politeía em Aristóteles**: estudo sobre a ética da cidadania na Política. 2010. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: https://hdl.handle.net/20.500.12733/1613831. Acesso em: 27 set. 2023.

SILVA SÁNCHEZ, Jesús-Maria. A expansão do direito penal: aspectos da política criminal nas sociedades pós-industriais. Trad. Luiz Otávio de Oliveira Rocha. São Paulo: RT, 2002, p.55.

VIANA, Eduardo. Criminologia, 9ª ed. rev., atual e ampl. – Salvador: JusPODIUM, 2021.

VITORELLI, Edilson. Processo civil estrutural: teoria e prática. Salvador: JusPodivm, 2020, p. 392.

WACQUANT, Loic. Esclarecer o habitus.2004. Disponível em: http://sociology.berkeley.edu/wacquant/ wacquant_pdf/esclarecerohabit us>. Acesso em 26.06.2023.

WILLIAMS, Eric. Capitalismo e Escravidão. Companhia das Letras, 2012.

WOLFF, F. Aristóteles e a Política; tradução Thereza Christina Ferreira Stummer – São Paulo: Discurso Editorial, 1999.