

A GUERRA CIVIL COMO PARADIGMA (BIO)POLÍTICO EM GIORGIO AGAMBEN: DO ESTADO DE EXCEÇÃO À STASIS

Guilherme de Brito Primo¹

RESUMO

O presente trabalho tem por escopo investigar a problematização da guerra civil como paradigma político no pensamento de Giorgio Agamben, procurando, num primeiro momento, abordar a posição paradoxal do *homo sacer* enquanto figura arcaica por meio da qual a matabilidade da vida se dá através da decisão soberana, expondo a proximidade entre o poder soberano e o biopoder desde tempos remotos, através da relação de exceção. Em seguida, avançaremos na problematização do estado de exceção, tendo por base duas categorias interpostas por Agamben: por um lado, o paradigma do campo de concentração, ou *campo*, que, para além de determinar a estrutura de exceção de um período histórico, ou de um contexto específico, designa os recortes de exceção que emergem do horizonte global contemporâneo, imerso em fluxos de refugiados e apátridas, em ameaças de terrorismo e crises econômicas, em guerras civis intermináveis – seja nos territórios palestinos colonizados pelas forças israelenses, seja nas periferias brasileiras –, um contexto, enfim, mergulhado num enredo bélico permanente. Por outro lado, recorreremos ao conceito de *stasis* para analisar a guerra civil na grécia antiga como paradigma político que, dissolvendo os limites entre a *oikos* e a *polis*, ou, melhor dizendo, “politicizando” a *oikos* e “economicizando” a *polis*, torna indiscerníveis público e privado, interno e externo, e encontra na conjuntura da guerra contra o terror e na indiscernibilidade entre ações policiais e intervenções militares o seu correlato contemporâneo.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Guerra. Estado de exceção. Biopoder. Stasis.

¹Graduado em Direito e Mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), e, atualmente, cursa Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Porto Alegre. Rio Grande do Sul. Brasil. E-mail: guiprimo@hotmail.com

THE CIVIL WAR AS A POLITICAL PARADIGM IN GIORGIO AGAMBEN'S THOUGHT: FROM THE STATE OF EXCEPTION TO THE STASIS

ABSTRACT

This paper aims to investigate the problematization of civil war as a political paradigm in Giorgio Agamben's thought, seeking, at first, to approach the paradoxical position of homo sacer's as an archaic figure whereby the vulnerability of life rest under the sovereign decision, exposing the proximity between sovereign power and the biopower since ancient times, through the exception relation. Next, we're going to advance in the problematization of the state of exception, based on two categories interposed by Agamben: on the one hand, the concentration camp paradigm, or the *field*, which, in addition to determining an exception structure of a historical period, or from a specific context, delimits emergency records emerging from the global horizon, as in refugee and stateless flows, threats of terrorism and economic crises, endless civil wars – whether in Palestinian territories colonized by Israeli forces or in the Brazilian peripheries – a context, finally, plunged into a permanent war plot. On the other hand, we will appeal to the concept of *stasis* to analyze the civil war in ancient Greece as a political paradigm, through the dissolution between the *oikos* and the *polis*, or rather "politicizing" the *oikos* and "economizing" the *polis*, making indiscernible the public and private, the internal and external, and finding in the war against terror, in the indiscernibility between police actions and the military actions, its contemporary counterpart.

Keywords: Giorgio Agamben. War. State of exception. Biopower. Stasis.

INTRODUÇÃO

O pensamento de Giorgio Agamben demarca um ponto de reordenação na compreensão do biopoder, principalmente com o lançamento da obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (1995), na qual procura desenvolver aquilo que entende por um campo em aberto nas pesquisas de duas de suas principais fontes teóricas: Hannah Arendt e Michel Foucault.

Como é habitual em suas obras, o autor procura introduzir a questão a partir do grego clássico, e, neste caso, tendo por base dois termos em especial: *zoé* e *bíos*. Conforme Agamben, os gregos não dispunham, como atualmente, de um termo único para exprimir o que nós entendemos com a palavra "vida", servindo-se então de dois termos, distintos tanto semântica quanto morfológicamente, ainda que se referissem a um étimo comum: por um lado *zoé*, que exprimia o simples fato de

viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses), a mera vida natural, a vida nua, cujo lugar próprio é a *oikía* (a casa), e *bíos*, que, por outro lado, indicava a forma de viver própria de um indivíduo ou de um grupo, a vida qualificada e política, razão pela qual o lugar próprio do *bíos* é a *pólis* (a cidade).

Segundo Agamben, as análises de Foucault e Arendt souberam descrever os processos pelos quais o objeto da política deixou de ser o *bíos* e passou a ser a *zoé*: se, por um lado, Foucault faz uma análise dos processos por meios dos quais a vida passou a ocupar, na Modernidade, um lugar central nos cálculos do poder estatal, sem, contudo, abordá-la em relação aos mecanismos e estruturas dos estados totalitários do século XX (lugares, por excelência, da biopolítica moderna), Hannah Arendt, por outro, em *The human condition* (1958), aborda o processo que leva o *homo laborans*, e, conseqüentemente, a vida biológica como tal, a ocupar o centro das discussões políticas modernas, sem, entretanto, estabelecer uma conexão com suas análises precedentes sobre o poder totalitário.

Relativamente a Foucault, cujas análises, ressalta Agamben, estão decididamente voltadas a um abandono da abordagem tradicional do problema do poder – centrada em modelos jurídico-institucionais, como a definição da soberania ou a teoria do Estado, dirigindo-se, então, a uma análise dos modos concretos com que o poder investe os corpos e a vida –, nos últimos anos de vida do filósofo francês pareciam orientar-se de acordo com duas diretrizes distintas: de um lado, o estudo das *técnicas políticas* (como a ciência do policiamento) com as quais o Estado integra em sua esfera o cuidado e o gerenciamento da vida natural dos indivíduos; e, por outro lado, o estudo das *tecnologias do eu*, através das quais se realiza o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo (AGAMBEN, 2010, p. 13). Ainda que estas duas linhas de investigação, tendencialmente presentes nas obras de Foucault², venham a entrelaçar-se em determinados momentos e remeter a um centro comum, este ponto de

²De acordo com Agamben (2010, p. 14), “se bem que a existência de uma tal orientação pareça logicamente implícita nas pesquisas de Foucault, esta permanece um ponto cego no campo visual, que o olho do pesquisador não pode perceber, ou então algo como um ponto de fuga que se afasta ao infinito, em direção ao qual as diversas linhas perspectivas de sua investigação (e, mais em geral, de toda reflexão ocidental sobre o poder) convergem sem jamais poder atingi-lo”.

convergência, todavia, permaneceu obscuro ou “à sombra” de suas pesquisas, dando ensejo à seguinte interrogação, interposta por Agamben:

se Foucault contesta a abordagem tradicional do problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos (‘o que legitima o poder?’) ou em modelos institucionais (‘o que é o Estado?’), e sugere ‘liberar-se do privilégio teórico da soberania’, para construir uma analítica do poder que não tome mais como modelo e como código o direito, onde está, então, no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam? (2010, p. 13)

Sua pesquisa terá como objeto, portanto, a descrição deste ponto oculto de intersecção entre o modelo biopolítico e o jurídico-institucional, assinalando que as duas diretrizes de análise não podem ser dissociadas, de modo que a entrada da *zoé* na *bíos*, ou a implicação da vida nua na esfera política, constitui o núcleo originário, porém encoberto, do poder soberano. Destarte, a retomada por Agamben das investigações de Foucault implicariam uma análise da relação entre biopolítica e soberania, o modo pelo qual o poder soberano refere-se à vida nua pois, conforme o autor, pode-se dizer (2010, p. 14) “que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano”, o que faz com que a biopolítica seja pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana.

Diante disso, nosso artigo tem por escopo analisar as investigações agambenianas com o intuito de analisar, a partir de suas postulações, a gênese que liga os totalitarismos do XX às ditas democracias ocidentais. Procuraremos colocar à mostra, nesse enredo de escombros e sangue que liga as guerras do passado e do presente, a semelhança entre dispositivos que tornam indiscerníveis os limites entre o dentro e o fora, entre a vida privada e a vida política, ou até mesmo entre a lei e a sua suspensão, e que, acima de tudo, representam paradigmas de governo herdados pela (bio)política contemporânea.

Deste modo, num primeiro momento, procuraremos desenvolver a categoria do *homo sacer*, buscando compreender como ela se constitui como núcleo original por meio do qual o poder soberano refere-se à vida através da sua potencial exposição à morte – por meio do espaço de dupla captura e dupla exclusão representado pelo estado de exceção. Conforme veremos, a postulação dessa categoria por Giorgio Agamben complementarará os desenvolvimentos foucaultianos

e, de certa forma, inclusive procurará corrigi-los, remetendo o emergir do biopoder de forma correlata ao emergir da soberania. A intenção de Agamben é expôr esse vínculo fundamental que ainda hoje subsiste no âmago das democracias ocidentais, denunciando uma linha de continuidade entre as suas estruturas e os regimes fascistas do século XX.

Num segundo momento, avançaremos na problematização do estado de exceção, tendo por base duas categorias interpostas por Agamben: por um lado, o paradigma do campo de concentração, ou *campo*, que, para além de determinar a estrutura de exceção de um período histórico ou de um contexto específico, designa os recortes de exceção que emergem do horizonte global contemporâneo, imerso em fluxos de refugiados e apátridas, em ameaças de terrorismo e crises econômicas, em guerras civis intermináveis – seja nos territórios palestinos colonizados pelas forças israelenses, seja nas periferias brasileiras: um contexto, enfim, mergulhado num enredo bélico permanente.

Por outro lado, recorreremos ao conceito de *stasis* para analisar a guerra civil como paradigma político na Grécia antiga que, dissolvendo os limites entre a *oikos* e a *polis*, “politicizando” a *oikos* e “economicizando” a *polis*, torna indiscerníveis público e privado, interno e externo, e encontra na conjuntura da guerra contra o terror e na indiscernibilidade entre ações policiais e intervenções militares o seu correlato contemporâneo.

O que está em questão na relação entre *oikos* e *polis* é a constituição deste patamar de indiferença entre o fora e o dentro, o político e o impolítico, sendo a *stasis*, ou a guerra civil, o ponto onde estes dois âmbitos coincidem: “entre eles a guerra civil assinala o limiar de transição através do qual o impolítico se ‘politiciza’ e o político se ‘economiciza’” (2015, p. 30).

A partir desta perspectiva, tanto na Grécia antiga quanto atualmente, a política se constitui como um campo percorrido pela tensão entre as esferas da politização e da despolitização, entre a cidade e a família, cuja tendência de sobreposição, despolitizando a cidade e transformando-a numa casa, regida por operações econômicas e talhada em relações de sangue, perpassa a história política do Ocidente. Nas palavras de Agamben, “enquanto as palavras ‘família’ e ‘cidade’, ‘privado’ e público’, ‘economia’ e ‘política’ tenham um sentido fugaz” (AGAMBEN, 2015, p. 31), a *stasis* não poderá ser excluída do seu horizonte político. É a partir

desta indiferenciação que o poder soberano se refere à vida através da sua iminente matabilidade, e as intervenções humanitárias, ou a guerra contra o terror, fundadas sobre categorias jurídicas e valores éticos universais – sobre absolutos – colocam em evidência que os direitos humanos, bem como toda a tradição de declarações de direito que buscam fundamentar a soberania da nação, possuem um inevitável e originário vínculo fundado na relação de exceção.

1 BIOPODER E PODER SOBERANO: O PARADOXO DO HOMO SACER

Para desenvolver sua análise, Giorgio Agamben recorrerá a uma figura obscura do direito romano, a figura do *homo sacer*: personagem central da obra que leva o seu nome, designado por Festo, procurador romano do século I, no verbete *sacer mons*, do seu tratado *Sobre o significado das palavras*: “homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio” (AGAMBEN, 2010, p. 74).

Ele constitui um paradoxo desde o início pois, mesmo acusado e julgado pelo cometimento de um crime, não é lícito usá-lo em sacrifício; porém, ainda é passível de ser morto, porquanto aquele que retirar-lhe a vida não será condenado pelo cometimento de homicídio. O *homo sacer* designa uma figura emblemática porque, pela primeira vez, conforme Agamben, o caráter da sacralidade ligou-se à vida humana, e o seu enigma reside não tanto numa configuração da vida nua a partir da ambiguidade do termo *sacer* (sagrado) mas, fundamentalmente, como bem assinala Edgardo Castro, em “seu isomorfismo com a relação de exclusão inclusiva do dispositivo soberano” (CASTRO, 2016, p. 65), em sua designação através de uma dupla exceção ou, noutros termos, de uma exclusão-inclusiva, que a inclui tanto no direito divino, descartada enquanto objeto de sacrifício e, portanto, retirada do mundo dos homens, como, por outro lado, também está excluída, na forma paradoxal de sua inclusão, do direito dos homens, e por isso pode ser morta sem que seja considerado homicida aquele que lhe matou.

De acordo com Agamben,

aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso

e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas dos direitos humano e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana [...] (AGAMBEN, 2010, p. 84).

O *homo sacer* é a chave para compreendermos o espaço de indistinção que se abre entre os domínios do sagrado e do profano e, sobretudo, indicar a estreita relação entre o poder soberano e a vida nua: em outras palavras, a sua interdependência na forma desta dupla exceção. A vida nua é, pois, o elemento originário que vincula a decisão soberana, sendo capturada por este duplo movimento. Nas palavras de Evandro Pontel, o *homo sacer* “designa e define algo como a própria relação política originária, isto é, a própria vida enquanto objeto implicado no nexos causal da exclusão inclusiva que acaba por ser a referência à própria decisão soberana” (PONTEL, 2014, p. 55).

Se, como vimos anteriormente, a vida na Grécia Antiga era dividida em seus termos qualitativos através da distinção entre os termos *zoé* e *bíos*, a vida do *homo sacer* determina, outrossim, este ponto de indistinção a partir do qual se articulam as esferas do matável e do insacrificável.

Michel Foucault descreve as tecnologias que desde a Modernidade passaram a gerir o corpo e a vida – tanto a partir de uma anátomo-política disciplinar quanto de uma biopolítica da população –, cujo objetivo era sua docilização e utilização enquanto corpo-máquina, bem como seu gerenciamento e administração enquanto corpo-espécie: um poder que *faz viver e deixa morrer*, em contraponto ao poder soberano e assimétrico representado no corpo do rei, um poder de espada e, igualmente, de sangue que, de cima do cadafalso, marca os seus súditos através de um *fazer morrer e deixar viver*.

Agamben, entretanto, postulará uma terceira tese, dentre as fórmulas precedentes, de modo a definir o caráter mais específico da biopolítica do século XX: “já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo” (AGAMBEN, 2008, p. 155).

O autor introduz esta terceira hipótese *entre* as postulações precedentes tendo por objetivo, justamente, demarcar uma clara intersecção entre o poder de

fazer morrer e o de fazer viver, a partir da ideia de uma *sobrevivência*, ou de uma sobrevida: nem vida, nem morte, mas um estado de mera existência, de mera vida, de uma vida nua e matável, mas, ao mesmo tempo, e paradoxalmente, insacrificável – como a vida do *homo sacer* –, designando, portanto, um movimento fundamental em relação à interpretação “foucaultiana” do biopoder. Neste sentido, de acordo com Peter Pál Pelbart (2011, p. 61),

a politização da vida nua aparece como o evento decisivo da modernidade. Se Foucault teve o mérito de trazer à tona nosso horizonte biopolítico, pondo em xeque, com isso, a validade das categorias políticas vigentes (direita/esquerda, privado/público, absolutismo/democracia), ele não teria visto suficientemente a que ponto a vida nua é o ponto cego de suas pesquisas, capaz de articular os dois processos que tão bem ele detectou, o das técnicas de individualização e os procedimentos de totalização. A vida nua estaria, ademais, na intersecção entre os dois modelos de poder que ele discriminou ao longo da história, sucessivamente, a saber, o jurídico-institucional e o biopolítico. Como se vê, diferentemente de Foucault, Agamben postula uma continuidade de fundo entre o poder soberano e o biopoder, pelo menos do ponto de vista da incidência sobre a vida nua.

Na perspectiva agambeniana, o poder soberano de decidir sobre a exceção equivale ao poder de decidir sobre a vida: ele decide se uma vida cessa de ser relevante no âmbito político, bem como quem merece ou não viver, e aqueles que podem ser eliminados. A este biopoder, então, incumbe gerenciar e administrar esta sobrevivência, bem como a sua correspondente dupla exclusão, na forma da decisão soberana, de modo a reconduzir à luz, com a Modernidade, o vínculo secreto que une o poder e a vida nua.

Desta perspectiva, postula Agamben que a tese foucaultiana deverá ser corrigida, ou ao menos integrada, no sentido de apontar que o fato decisivo na política moderna não foi tanto uma inclusão da *zoé* na *pólis*, nem o fato de que a vida passou a fazer parte dos cálculos do Estado: decisivo é, sobretudo, o fato de que, paralelamente ao “processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção” (AGAMBEN, 2010, p. 16).

Este interstício de dupla exclusão e de dupla captura, que constitui uma esfera-limite do agir humano mantida através de uma relação de exceção, ou, dito

de outro modo, que configura o dispositivo e a forma que opera a relação entre o direito e a vida, é retomado por Agamben a partir da definição de Carl Schmitt acerca do soberano que decide sobre o estado de exceção e a (in)aplicabilidade da lei.

Sua teoria sobre o estado de exceção representa um dos pontos fundamentais nos desenvolvimentos do filósofo italiano, pois configura a topologia implícita no paradoxo do poder soberano, assinalando o limite (tanto no sentido de *fin* quanto de *princípio*) do ordenamento jurídico. Dado que, para Schmitt, o direito não é aplicável ao caos, mas somente ao caso normal, a decisão soberana sobre a aplicabilidade da lei reside, primordialmente, numa decisão acerca do estado normal de coisas:

ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto* (SCHMITT, 2006, p. 8).

O soberano, por meio da exceção, cria e garante a situação necessária para a vigência do direito, mantendo com a vida uma relação que é, ao mesmo tempo, de inclusão e exclusão: ele não está nem dentro, nem fora do ordenamento jurídico, mas a ele se refere a partir de sua própria suspensão.

Cabe destacar o aspecto propriamente ontológico que se observa na argumentação schmittiana, porquanto “parte da imagem da exceção como pressuposto fundamental em vista de se pensar a *realidade concreta* no que concerne à vida social e política como algo indeterminado e mesmo contendo em si um caráter de precariedade” (PONTEL, 2014, p. 78, grifo do autor). A exceção, neste sentido, é mais interessante do que o caso normal, pois este nada comprova, enquanto aquela, pelo contrário, prova e confirma a regra: a regra mesma vive através da exceção, criada e garantida pelo poder soberano, o que desvela, em suma, a sua essência última: ela não se apresenta como um monopólio do poder ou

da sanção, mas, fundamentalmente, enquanto monopólio da decisão³. Ela cria e garante o espaço de dupla exceção no qual o soberano irá referir-se à vida nua.

Deste modo, a exceção não é o caos que precede à ordem, mas a situação que resulta desta suspensão, na qual a norma se aplica à exceção desaplicando-se: conforme Agamben, a “exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora* (*ex-capere*) e não simplesmente excluída” (AGAMBEN, 2010, p. 24), e seu vigor particular reside, justamente, na capacidade de manter uma *relação de exceção*, ou seja, manter-se em relação a uma exterioridade, incluindo-a unicamente através de sua exclusão.

Desta forma, “A situação que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença” (AGAMBEN, 2010, p. 25): ela não está centrada sobre o controle ou a neutralização do excesso, mas na criação e definição do espaço no qual encontrará aplicabilidade através do seu poder de decisão, traçando, entre a normalidade e o caos, um limiar de indiscernibilidade.

É este o sentido último do paradoxo formulado por Schmitt, quando escreve que a decisão soberana ‘demonstra não ter necessidade do direito para criar o direito’. Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, neste sentido, a localização (*Ortung*) fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento (AGAMBEN, 2010, p. 26).

A exceção configura, portanto, a estrutura da soberania que, por sua vez, não representa propriamente um conceito exclusivamente político, nem uma categoria jurídica, tampouco algo externo ao direito ou sua norma suprema. Ela é, conforme

³ Conforme Evandro Pontel (2014, p. 80), “o estado de exceção, em sua configuração, emerge somente e quando uma determinada situação deve ser criada a partir da validação por meio de princípios jurídicos. Isto é, na compreensão de Carl Schmitt não existe norma que possa ser simplesmente aplicada ao caos, ou seja, precisa ser criada uma ordem, uma situação normal, e aqui entra o papel do soberano, enquanto agente que decide, de modo definitivo, sobre se uma determinada situação de normalidade é efetiva. Destarte, o soberano detém a prerrogativa e o poder de criar e garantir uma situação, como um todo, em sua completude, posto que ele tem, em última instância, o poder de decisão”.

Agamben (2010, p. 35), “a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”.

Retomando uma sugestão de Jean-Luc Nancy, o filósofo italiano postulará que chamemos de *bando* a essa relação de exceção, cuja etimologia remete ao antigo termo germânico que designava uma relação tanto de exclusão da comunidade quanto a insígnia do soberano. A relação de bando é, sobretudo, a potência da lei de aplicar-se desaplicando-se, pois “aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem” (AGAMBEN, 2010, p. 35, grifo do autor)⁴.

2 AS RAÍZES DA PROBLEMATIZAÇÃO BIOPOLÍTICA AGAMBENIANA A PARTIR DE WALTER BENJAMIN

Para desenvolver o nexos causal da exclusão-inclusiva, ou o limiar representado pela exceção, no qual a decisão soberana refere-se à vida nua, Agamben recorrerá, entretanto, a dois dos documentos filosóficos de maior potencial crítico do século XX, importantíssimos na sua formulação sobre o biopoder.

Tratam-se de *Para a crítica da violência* (1921) e as teses *Sobre o conceito de história* (1940), ambos de Walter Benjamin que, de forma singular, estabeleceu com Carl Schmitt uma relação de constantes diálogos e trocas de correspondências. Conforme bem destacado por Pontel (2014, p. 91-92), “o paradoxal desses dois referenciais é a peculiaridade de ambos. Carl Schmitt, católico e estritamente envolvido com o nacional-socialismo, enquanto Walter Benjamin, judeu e alemão, militante antifascista, se suicidou em decorrência de tal sistema”. As teses *Sobre o conceito de história* representam, neste sentido, uma espécie de testamento

⁴ Conforme Pontel (2014, p. 120-121), “em decorrência disso, sendo a relação de exceção uma relação de bando, aquele que é banido não está tão somente posto fora da lei e indiferente a essa, mas é abandonado por ela em uma situação de exposição, posto em risco em um limiar de indistinção entre direito e vida, em que externo e interno se tornam zonas confusas. Isto é, significa dizer que não tem como precisar que esteja fora ou dentro do ordenamento jurídico, está à mercê, posto ao lado, de tal modo que na perspectiva da soberania não existe um fora da lei. Essa forma de relação permite ao soberano banir, excluir, abandonar ao perecimento as vidas desnecessárias ou mesmo as que possam representar qualquer ordem de risco à vida da polis, tornando a vida desprezível, descartável, isto é, mera vida nua, não vida”.

benjaminiano, que retratam em seus fragmentos a realidade desoladora de uma Europa imersa nos horrores da Segunda Guerra.

Nas teses, redigidas em 1940, Benjamin estabelecerá uma crítica ao progresso⁵ que, do ponto de vista dos oprimidos, não é considerado como uma acumulação gradual de vitórias, “mas sobretudo uma série interminável de derrotas catastróficas” (LÖWY, 2005, p. 60). Desta perspectiva, de acordo com sua tese VII, não há documento de cultura que não seja, igualmente, um documento de barbárie, de modo que a história “oficial” sempre se caracterizou pela empatia frente aos vencedores: “aqueles que, até hoje, sempre saíram vitoriosos integram o cortejo triunfal que leva os senhores de hoje a passar por cima daqueles que hoje mordem o pó. Os despojos, como é de praxe, são também levados no cortejo. Geralmente lhes é dado o nome de patrimônio cultural” (BENJAMIN, 2016, p. 12).

A função do materialista histórico, neste sentido, é a de “escovar a história a contrapelo”, rompendo com a linearidade histórica e sem brechas, fazendo saltar a intensidade do instante, tendo por objetivo capturá-lo na singularidade de sua expressão, que é propriamente a expressão dos oprimidos, de todos os restos cuja história não se pode pensar “sem ficar horrorizado” (BENJAMIN, 2016, p. 13). É a partir desta tradição dos oprimidos que Benjamin introduzirá, na tese seguinte, a categoria do estado de exceção, em clara alusão à postulação schmittiana⁶:

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

⁵ Benjamin busca estabelecer uma cisão entre aquilo que denomina como um “marxismo vulgar” (BENJAMIN, 2016, p. 15), que carrega sobrevivências do positivismo, e uma “filosofia da história”, apoiada na síntese eclética entre três perspectivas aparentemente diferentes, quais sejam, o marxismo, o messianismo judaico e o Romantismo alemão, de modo a estabelecer, a partir de uma concepção original, uma crítica ao positivismo entendido, desta forma, como um denominador comum entre as tendências de um historicismo conservador, de um evolucionismo social-democrata, e do referido marxismo vulgar, com o objetivo de aprofundar a oposição entre as filosofias burguesas da história e o aguçar o potencial revolucionário do marxismo.

⁶ “Sem dúvida, Benjamin foi influenciado pelas ideias de Carl Schmitt em *Politische Theologie* [Teologia Política] (1921) – uma obra pela qual ele tinha muito interesse – principalmente por sua identificação entre soberania – seja monárquica, ditatorial ou republicana – e estado de exceção: soberano é aquele que tem o poder de decisão no estado de exceção” (LÖWY, p. 83).

De acordo com Löwy, neste trecho Benjamin confronta duas concepções distintas da história: a doutrina progressista, para a qual o progresso representado pela “evolução das sociedades no sentido de mais democracia, liberdade e paz, é a norma, e aquela que ele afirma ser seu desejo, situada do ponto de vista da tradição dos oprimidos, para a qual a norma, a regra da história é, ao contrário, a opressão, a barbárie, a violência dos vencedores” (LÖWY, 2005, p. 83).

Seu objetivo é situar o fascismo enquanto fisionomia última da barbárie recorrente dos vencedores e, portanto, se há um elo particular entre a sociedade capitalista, o marxismo ‘positivista’ e o nazifascismo, este nexos reside na concepção progressista da história que, de todo modo, não teria sido possível senão na esteira do progresso técnico e industrial que se observou no século XX.

Este aspecto da obra de Benjamin será profundamente retomado por Agamben no volume seguinte da série *Homo sacer*, intitulada *Estado de exceção* (2003), na qual estabelecerá um intenso diálogo entre aquele e Carl Schmitt. De acordo com Agamben, a oitava tese sobre o conceito de história é um documento decisivo neste “dossiê” Benjamin-Schmitt, pois enuncia a indiscernibilidade fundamental entre norma e exceção, deixando a teoria schmittiana numa posição difícil. Conforme o autor,

é nessa perspectiva que deve ser lida, na oitava tese, a distinção benjaminiana entre estado de exceção efetivo e estado de exceção *tout court*. [...] Uma vez excluída qualquer possibilidade de um estado de exceção fictício, em que exceção e caso normal são distintos no tempo e no espaço, efetivo é agora o estado de exceção ‘em que vivemos’ e que é absolutamente indiscernível da regra. Toda ficção de um elo entre violência e direito desapareceu aqui: não há senão uma zona de anomia em que age uma violência em nenhuma roupagem jurídica (AGAMBEN, 2004, p. 91-92).

O debate sobre o estado de exceção entre Schmitt e Benjamin coloca em jogo a zona de anomia que, por um lado, deve ser mantida em relação com o direito, e, por outro, deve ser libertada desta relação, colocando igualmente em questão, pois, a relação entre a violência e o direito – “em última análise, o estatuto da violência como código da ação humana” (AGAMBEN, 2004, p. 92). Por esta razão, Agamben discorrerá sobre outro texto de Benjamin, o ensaio *Para a crítica da violência*, publicado em 1921, que expõe o elo que une violência e direito, tornando-se premissa necessária, atualmente, em todo e qualquer estudo sobre a soberania.

O objetivo deste ensaio, conforme o filósofo italiano, é o de encontrar a possibilidade de uma violência (cujo termo em alemão, *Gewalt*, significa também “poder”) que esteja fora e além do direito, e que, desta forma, “poderia quebrar a dialética entre violência que funda o direito e violência que o conserva” (AGAMBEN, 2004, p. 84). Benjamin denomina esta violência fora do direito de “pura” (*reine Gewalt*) ou “divina”, enquanto na esfera humana, de “revolucionária”. Por outro lado, a dialética que circunscreve direito e violência se aproxima de uma descrição da violência soberana, designando, mais especificamente, uma violência (*Gewalt*) que “instaura” o direito através de uma função dupla:

no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência instauradora do direito [...] porque estabelece não um fim livre e independente da violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder (*Macht*). A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência (BENJAMIN, 2013, p. 148).

O elo que une violência e direito, que Benjamin procura demonstrar através de “uma oscilação dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva” (AGAMBEN, 2010, p. 68), configura-se, deste modo, a partir da ideia de uma mera vida (*bloß Leben*⁷) como a parte da vida que suporta este nexos, a vida que está em relação com a violência do poder soberano. Não é por acaso que Benjamin, em vez de definir a violência divina, prefira concentrar-se “sobre o portador do nexos entre violência e direito, que ele chama de ‘vida nua’ (*bloß Leben*)” (AGAMBEN, 2010, p. 70), que, assim como Schmitt, ainda que de forma diversa, indica o elemento que se encontra, na exceção, em relação íntima com a soberania.

⁷ “O juízo divino atinge privilegiados, levitas, atinge sem preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não hesita diante da aniquilação. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência. Pois o sangue é o símbolo da mera vida. O desencadeamento da violência do direito remete – o que não se pode mostrar aqui de maneira mais detalhada – à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele ‘expia’ sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente. A violência é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita” (BENJAMIN, 2013, p. 151-152).

Como assinala Edgardo Castro (2016, p. 64), para Benjamin é essa vida nua, ou mera vida, que é proclamada sacra⁸, e a partir de tais indicações Agamben dirigirá sua atenção até a figura obscura do *homo sacer*.

O fato de apontar para uma figura do direito romano tem uma relevância fundamental pois, “ao mesmo tempo em que é uma construção antiga, permanece inscrita no coração da tradição jurídica, no corpo jurídico do Ocidente, ou seja, sobrevive fundamentalmente na estrutura das sociedades ocidentais atuais” (PONTEL, 2014, p. 52).

Quando Agamben evoca as teses benjaminianas sobre o estado de exceção, é justamente para ressaltar seu caráter permanente e em íntima relação com a tradição dos oprimidos, identificando, no núcleo das democracias ocidentais atuais, uma equidistante carga de violência originária, a partir da qual o poder soberano de decidir sobre o estado de exceção representa, igualmente, um direito de dispor da vida, um direito sobre a vida nua e matável dos cidadãos, pois esta tem, na política ocidental, o “singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens” (AGAMBEN, 2010, p. 15).

3 A ESTRUTURA JURÍDICO-POLÍTICA DOS CAMPOS DE CONCENTRAÇÃO: BREVE GÊNESE DO ESTADO DE EXCEÇÃO COMO PRÁTICA DE GOVERNO NAS DEMOCRACIAS OCIDENTAIS CONTEMPORÂNEAS

Diante desta conjuntura, e a partir das experiências dos regimes totalitários do século XX, como o Terceiro Reich que, por exemplo, nunca revogara seu “Decreto para a proteção do povo e do Estado” durante os 12 anos em que estivera no poder, tornou-se prática essencial dos Estados contemporâneos a instauração de um *estado de exceção permanente*.

Há uma espécie de contiguidade entre a situação atual, nos regimes considerados democráticos da segunda década do novo milênio, e os eventos

⁸ Conforme Agamben (2010, p. 70), “segundo Benjamin, ao esclarecimento desta relação, como também a toda tentativa de colocar em questionamento o domínio do direito sobre o vivente, não é de nenhuma utilidade o princípio do caráter sagrado da vida, que nosso tempo refere à vida humana e, até mesmo, à vida animal em geral. Suspeito é, para Benjamin, que aquele que aqui é proclamado sagrado seja precisamente o que, segundo o pensamento mítico, é o ‘portador destinado à culpa: a vida nua’, quase como se uma cumplicidade secreta fluísse entre a sacralidade da vida e o poder do direito”.

presenciados durante os regimes abertamente totalitários de outrora, caracterizada pelo patamar de indistinção entre democracia e absolutismo representado pelos decretos de exceção que, desde então, adentraram de vez nas práticas de governo. Conforme Agamben,

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

Para destacar este paradoxal caráter de normalidade adquirido pelos decretos de exceção nas democracias ocidentais⁹, Agamben se apoia naquilo que considera o significado “imediatamente biopolítico” (2004, p. 14) do estado de exceção enquanto estrutura original que inclui a vida no ordenamento jurídico a partir da sua própria suspensão, materializado com a promulgação da “*military order*”, no dia 13 de novembro de 2001, pelo presidente dos Estados Unidos, que autoriza a “*indefinite detention*” de não-cidadãos *suspeitos* de atividades terroristas e o seu julgamento perante “*military commissions*”, que, salientemos, não se confundem com os tribunais militares previstos pelo direito de guerra. Dias antes de sua promulgação, o Senado norte-americano também havia promulgado, no dia 26 de outubro de 2001, o *USA Patriot Act*, que “permite ao *Attorney general* ‘manter preso’ o estrangeiro (*alien*) suspeito de atividades que ponham em perigo ‘a segurança nacional dos Estados Unidos’; mas, no prazo de sete dias, o estrangeiro deve ser expulso ou acusado de violação da lei sobre a imigração ou de algum outro delito” (AGAMBEN, 2004, p. 14).

O aspecto fundamental destes decretos de exceção é a sua capacidade de anular o estatuto jurídico do indivíduo, empurrando-o para o interstício anômico e

⁹De acordo com Norman Madarasz (2006, p. 46), “a doutrina neo-conservadora nos EUA tem por objetivo conservar as instituições da democracia tradicional, inclusive expandindo-as. Ao mesmo tempo, é uma doutrina democrática quase-teológica, ou até mesmo messiânica, baseada na ideia de conflitos entre regimes diferentes, tendo como a prova da sua superioridade moral sua vitória sobre as rivais comunistas e fascistas. Eis a má-fé da vontade de poder. Que a democracia seja o bem no âmbito político justifica, por conseguinte, a sua exportação, inclusive a aplicação forçada do seu sistema político-econômico”.

indiscernível de dupla exceção no qual o poder soberano refere-se à vida nua, à vida matável. Conforme destaca Peter Pál Pelbart, o filósofo italiano

pretende mostrar que os regimes políticos contemporâneos, também o nazismo, mas igualmente a democracia, de um ponto de vista histórico-filosófico, apoiam-se sobre o mesmo conceito de vida: a vida nua. A biopolítica do totalitarismo moderno, por um lado, e a sociedade de consumo e de hedonismo de massa, por outro, constituem duas modalidades que se comunicam (2011, p. 62).

Práticas que, inicialmente, emergem sob um discurso securitário, como aquelas levadas a cabo pelo governo norte-americano nos primeiros anos após o 11/9¹⁰, principalmente em relação a determinados núcleos étnicos, sociais e religiosos, como árabes e muçulmanos, acabam por transformar-se em técnicas de governo irrestritas e de caráter contínuo, configurando o cenário político contemporâneo à luz da exceção¹¹. Essas práticas se expandiram, e hoje fazem parte da atuação governamental de diversas democracias ao redor do planeta, efetivando um estado de exceção permanente ou, conforme Agamben, uma *guerra civil mundial*.

Se, como vimos até aqui, as duas primeiras teses de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, definem-se, em primeiro lugar, pela produção da vida nua a partir da decisão do poder soberano no espaço de dupla exceção e, em segundo lugar, com a postulação de que a relação política original é, portanto, uma relação de *bando*, sua terceira tese se voltará para uma análise do campo de concentração e a descrição de sua estrutura jurídico-política, colocando à luz a matriz oculta da

¹⁰Ver CAINKAR, L. *Post 11/9 domestic policies affecting U.S arabs and muslims: a brief review*. In: *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 24, nº 1, 2004, pp. 245-248.

¹¹Conforme André Duarte, “para verificar a validade heurística de tal hipótese, basta conferir as estatísticas a respeito do número gigantesco de refugiados, de apátridas, de imigrantes sem documentos e de seres humanos que, mesmo quando incluídos formalmente no âmbito jurídico-político da cidadania, se encontram, de fato, dela excluídos, involuntária (por motivos socioeconômicos) ou mesmo voluntariamente, como o atesta o imenso contingente de *denizens*, neologismo com o qual se designam os indivíduos que negam a cidadania (citizenship) na medida em que jamais exercem seu direito de voto, nada mais sendo, na verdade, do que residentes portadores de permissão para trabalhar. A reflexão de Agamben também nos ajuda a identificar outras figuras contemporâneas do homo sacer e do campo como nomos secreto da biopolítica moderna, a saber, a cobaia humana de experimentos médicos [...]; o ser humano em coma profundo, mantido vivo por meios tecnológicos; os detidos em campos de refugiados; os suspeitos de vínculo com o terrorismo ou de imigração ilegal [...]; as periferias das grandes cidades, sobretudo naqueles casos em que o confronto entre duas forças soberanas, a polícia e o crime organizado, gera um duplo espaço de indistinção em que a autoridade (seja ela legal ou paralegal) se encontra puramente diante da vida nua que pode ser descartada sem mais” (2008, p. 80).

política contemporânea, onde o *campo* representa a materialização do estado de exceção como o paradigma biopolítico do Ocidente, no qual vida nua e norma entram num espaço de indistinção.

Nesse sentido, os campos de concentração da Segunda Guerra Mundial expõem que “a lógica biopolítica e tanatopolítica derivada do estado de exceção se deu com profundidade ao desqualificar o ser humano, ao transformá-lo em vida nua, vida matável e sacrificável” (PONTEL, 2014, p. 146). No campo, a negação da vida e a sua descartabilidade são levados aos limites extremos, e o que lá aconteceu superou de tal forma o conceito jurídico de crime que, conforme Agamben, deixou-se de lado a consideração fundamental sobre a sua estrutura jurídico-política.

Ao invés de deduzir a definição do campo a partir dos eventos que aí se desenrolaram, nos perguntaremos antes: o que é um campo, qual a sua estrutura jurídico-política, por que semelhantes eventos aí puderam ter lugar? Isto nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos (AGAMBEN, 2010, p. 162).

Os campos não nascem de um direito ordinário ou de um desenvolvimento do direito carcerário, mas do espaço anômico da exceção e da lei marcial. Sua base jurídica não era, portanto, o direito comum, mas a *Schutzhaft* (custódia preventiva), estatuto jurídico de origem prussiana “que os juristas nazistas classificam às vezes como uma *medida policial preventiva*, na medida em que permitia ‘tomar sob custódia’ certos indivíduos independentemente de qualquer conduta penalmente relevante, unicamente com o fim de *evitar um perigo para a segurança do Estado*” (AGAMBEN, 2010, p. 163, grifos nossos).

O campo é o espaço de absoluta indistinção entre o fato e o direito, entre exceção e regra, entre a norma e sua respectiva aplicação, e aquilo que o seu guardião tem diante de si não é um fato extrajurídico que se deve compreender à luz da norma nacional-socialista: pelo contrário, os eventos que no campo se sucedem estão sujeitos à decisão soberana sobre a vida nua, de forma, justamente, a efetivar o corpo biopolítico alemão, produzindo-o a partir da separação do corpo hebreu. Nas palavras de Bazzicalupo,

se a biopolítica é o pano de fundo comum para o totalitarismo e a democracia, o paradigma do espaço político moderno só pode ser o campo. Um espaço que reafirma, para Agamben, a analogia biopolítica dos dois regimes, pois vai além das diversas experiências históricas para tornar-se a matriz do espaço político. Historicamente, o campo tem a ver com o estado de exceção e conserva a sua estrutura aporética: uma medida de policiamento, não instituída juridicamente, um dispositivo de detenção preventiva que se fundamenta na proclamação do estado de exceção, o qual suspende provisoriamente o ordenamento jurídico, dispositivo que, apesar disso, continua vigente na situação normal (2017, p. 102).

A partir desta perspectiva, a cada vez que nos encontramos diante de tal espaço de indistinção no qual vida nua e norma recaem, deveremos admitir que estamos, ainda que virtualmente, na presença de um campo.

Neste ponto, cabe salientar que, se o campo surge como um evento decisivo em nosso tempo, marcando o espaço político da modernidade, isso se dá através de uma ruptura fundamental com o sistema político do Estado-nação moderno. A sua estrutura – que era definida por uma localização determinada, um território, com seu respectivo ordenamento estatal, mediado por regras de inscrição da vida na sua jurisdição (como o nascimento) –, passará a abrigar, destarte, uma crise duradoura, na qual o Estado decidirá diretamente sobre a vida biológica da nação¹².

O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas. O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d'attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades (AGAMBEN, 2010, p. 171, grifo do autor).

Esta ruptura, como bem salienta Agamben, não se produzirá com base nos dois primeiros aspectos (território e ordenamento), mas essencialmente através do ponto que marca a *inscrição da vida nua no interior do ordenamento jurídico*. “Algo não pode mais funcionar nos mecanismos tradicionais que regulavam esta inscrição, e o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou,

¹²Conforme Pontel (2014, p. 148), “o campo de concentração se caracteriza pelo estatuto paradoxal enquanto espaço de exceção, pois ele se enquadra como uma fração de território em que é posto fora do ordenamento jurídico normal, entretanto não é um espaço externo. O que é excluído como exceção é capturado fora, isto é, incluído por meio de sua própria exclusão enquanto paradigma jurídico-político, a norma se torna indiscernível da exceção”.

antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal” (AGAMBEN, 2010, p. 170).

Quando o governo norte-americano promulgou a “*military order*” que previa a suspensão de garantias jurídicas de cidadãos suspeitos de envolvimento com atividades terroristas, reinaugurou-se e estabeleceu-se um estado de exceção permanente, análogo aos campos de concentração nazistas, enquanto prática política na contemporaneidade. O que este estado de guerra civil mundial desvela, como bem destacado por Ricardo Timm de Souza, é que “Auschwitz não é um acontecimento histórico, mas, simultaneamente, o evento prototípico e a expressão mais aguda de uma *matriz racional*” (SOUZA, 1996, p. 15, grifo nosso).

Ha aí uma racionalidade, e, sobretudo, uma racionalidade biopolítica que, entretanto, não se dá estritamente sobre uma produção de vida, mas de uma produção de *sobrevida*, de uma produção de vida que, em outras palavras, *deve passar pela constante iminência da morte*¹³. No caso de Auschwitz, não se morria: “produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série” (AGAMBEN, 2008, p. 78).

E não é o caso da vida dos imigrantes, cujos territórios de origem foram, e continuam sendo, atormentados por uma guerra interminável, por graves crises econômicas, ou mesmo catástrofes ambientais? Não seria também o caso das populações marginalizadas e constantemente acossadas por ações policiais/militares nas periferias e favelas das grandes cidades brasileiras? Ainda, não estaríamos a falar dos (não)cidadãos detidos *suspeitos* pelo envolvimento em atividades terroristas? Todos eles representam, desta perspectiva, codinomes da vida nua, da vida matável e descartável – vidas que escapam à tutela jurídica da cidadania, e estão continuamente expostas à decisão soberana, ao tratamento policialesco de um estado de emergência, aos campos de refugiados, de primeiro acolhimento ou permanência temporária, bem como ao tratamento degradante nas prisões: lugares “onde está de fato suspenso o direito nacional: lugares que recortam, dentro do território nacional, áreas de exceção.

¹³“O campo é um lugar novo, um novo regulador da comunidade: o emblema de que o sistema não pode funcionar sem se transformar em máquina letal; é o emblema da crise da política e a matriz e ‘solução’ da própria crise” (BAZZICALUPO, 2017, p. 103)

Vidas nuas que desaparecem no mar sem que possam ser ‘contadas’, nominadas” (BAZZICALUPO, 2017, p. 87). Vidas matáveis e inclassificáveis, configuradas, sobretudo, por uma *tanatopolítica* do fazer sobreviver, que delinea o horizonte político atual através de um estado de exceção permanente¹⁴.

Neste sentido, Agamben já analisava, em *Meios sem fim: notas sobre a política* (1996), trabalho que reúne notas preparatórias a *Homo sacer* e outros escritos, os eventos políticos da época à luz de suas teses sobre soberania e biopolítica, e uma dessas notas está dedicada aos acontecimentos que se passaram na Guerra do Golfo, apresentada e justificada enquanto uma operação de polícia.

Este texto é importante porque destaca que a polícia, “contrariamente à opinião comum que vê nela uma função meramente administrativa de execução do direito, é talvez o lugar no qual se põe a nu, com maior clareza, a proximidade e, quase, a troca constitutiva entre violência e direito que caracteriza a figura do soberano” (AGAMBEN, 2017, p. 97-98). Nesse sentido, a Guerra do Golfo materializa a entrada em definitivo do poder soberano na figura da polícia: e, se o soberano é quem configura a relação de exceção, demarcando o fundamental ponto de indistinção entre direito e violência, a polícia se move, por assim dizer, sobre este espaço de dupla exclusão e dupla captura.

Conforme Agamben (2017, p. 98), “as razões de ‘ordem pública’ e ‘segurança’, sobre as quais ela deve decidir em cada caso particular, configuram uma zona de indistinção entre violência e direito exatamente simétrica àquela da soberania”, e, nesta perspectiva, é no âmbito de uma guerra civil mundial que as fronteiras entre exceção e regra, política interna e política externa se esfumaçam, bem como entre a ação policial e a intervenção militar, configurando por sobre o espaço global uma espécie de Estado supranacional de polícia:

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

¹⁴Nas palavras de Peter Pál Pelbart (2011, p. 65), “não resta dúvida que uma tal estrutura se estende para o planeta como um todo, na progressão irresistível do que foi definido como uma ‘guerra civil mundial’”.

4 STASIS: A GUERRA COMO PARADIGMA POLÍTICO

Num de seus mais recentes livros, *Stasis: la guerra civile come paradigma político* (2015), ainda não publicado em português¹⁵, Agamben aprofunda esta tese, procurando fornecer *elementos* para uma teoria da guerra civil, compreendida enquanto limiar da politização no Ocidente, a partir do termo *stasis*, que designa a guerra civil na Grécia antiga.

Para desenvolver sua análise, que não se propõe, é bom salientar, a uma teorização da guerra civil, mas a um exame de como ela se apresenta no pensamento político ocidental, o autor partirá das considerações de *O reino e a glória* (2007) – que, em tese, constitui a primeira parte de *Stasis* –, tendo em vista articular a guerra enquanto um paradigma político situado numa das peças constitutivas da máquina governamental: o governo.

Não trataremos aqui *O reino e a glória* com a profundidade e o rigor que lhe são devidos, mas cabe apontar que, diferentemente das obras anteriores, nas quais Agamben tratou, com especial atenção, da questão da soberania (que constitui, portanto, o outro polo da máquina bipolar¹⁶), em *O reino e a glória* e *Stasis* suas pesquisas se voltarão para os conceitos de governo e economia.

Ambas procuram examinar o modo como o exercício do poder assumiu a forma do governo e da *oikonomia*¹⁷ no Ocidente, estendendo, entretanto, os limites

¹⁵Para a nossa análise, nos apoiaremos tanto na obra original quanto na tradução do seu primeiro capítulo, de Leno Francisco Danner e Marcus Vinícius Xavier, publicada pela Editora Fi, em 2015, em *Filosofia do Direito e Contemporaneidade*, pp. 17-35.

¹⁶“Entende-se assim como se pode dizer – é dessa tese que partimos *contra* Schmitt – que a teologia cristã é, desde sua origem, econômico-gerencial, e não político-estatal. No entanto, afirmar que a teologia cristã implica uma economia e não só uma política não equivale a dizer que seja irrelevante para a história das ideias e das práticas políticas do Ocidente; ao contrário, o paradigma teológico-econômico nos obriga a repensar essa história em sua totalidade e de uma nova perspectiva, tendo em conta os cruzamentos decisivos entre a tradição política em sentido estrito e a tradição ‘econômico-governamental’ [...]. Os dois paradigmas convivem e entrecruzam-se a ponto de formar um sistema bipolar, cuja compreensão condiciona preliminarmente toda interpretação da história política do Ocidente” (AGAMBEN, 2011, p. 80-81, grifo do autor).

¹⁷Conforme Edgardo Castro (2016, p. 111), “primeiro, Agamben detém-se no sentido do termo ‘economia’ nos autores clássicos, particularmente em Aristóteles e Quintiliano. Segundo assinala, com o termo ‘*oikonomia*’ os gregos fazem referência a um paradigma gestional e não epistêmico. [...] Tendo em conta a cortante divisão que Aristóteles estabelece entre *pólis* (cidade) e *oikía* (casa), o termo ‘*oikonomía*’ é utilizado para falar da gestão funcionalmente ordenada da casa, da disposição articulada de seus integrantes e de suas coisas. ‘*Oikonomia* significa, em poucas palavras, a práxis ordenada a um fim’. De acordo com Agamben, “é esse paradigma ‘gerencial’ que define a esfera semântica do termo *oikonomía* [...] e determina sua progressiva extensão analógica para além dos limites originais” (AGAMBEN, 2011, p. 33).

cronológicos e temáticos da abordagem foucaultiana. Em *O reino e a glória*, conforme Edgardo Castro (2016, p. 107)¹⁸, “Agamben remonta-se, de fato, aos primeiros séculos do cristianismo, para buscar, a partir dos tratados de teologia em que se elaborou conceitualmente o dogma da Trindade (um único Deus que é três pessoas), o paradigma teológico da economia e do governo”.

Reconstruindo a genealogia do paradigma oikonomico, que exerceu influência para além do campo estritamente teológico, e de forma determinante no ordenamento global do Ocidente, Agamben procura demonstrar que “da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*” (AGAMBEN, 2011, p. 13), ou seja, a concepção de uma ordem imanente, doméstica, assim como a ordem da casa (*oikos*), tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro, derivam a teoria moderna da soberania e a filosofia política¹⁹; do segundo, “a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social” (AGAMBEN, 2011, p. 13)²⁰.

¹⁸Cabe salientar que sua genealogia teológica não pretende atribuir à teologia algum privilégio, mas, pelo contrário, “mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental” (AGAMBEN, 2011, p. 9).

¹⁹“O paradigma teológico-político foi enunciado por Schmitt, em 1922, em uma tese lapidar: ‘todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados’. Se nossa hipótese de um duplo paradigma é exata, tal afirmação deveria ser integrada em um sentido que estenderia sua validade para bem além dos limites do direito público, a ponto de envolver também os conceitos fundamentais da economia e a própria concepção da vida reprodutiva das sociedades humanas. Contudo, a tese segundo a qual a economia poderia ser um paradigma teológico secularizado retroage sobre a própria teologia, porque implica que a vida divina e a história da humanidade sejam concebidas desde o início desta como uma *oikonomia*, ou seja, que a teologia seja ela própria ‘econômica’ e não se torne tal apenas em um segundo momento por meio da secularização. Que no fim o ser vivo que foi criado à imagem de Deus se revele capaz não de uma política, mas apenas de uma economia, ou seja, que em última instância a história seja um problema não político, mas ‘gerencial’ e ‘governamental’, não é, nessa perspectiva, senão uma consequência lógica da teologia econômica” (AGAMBEN, 2011, p. 14-15).

²⁰Conforme Agamben, “Foucault identifica a origem das técnicas governamentais no pastorado cristão, o ‘governo das almas’ (*regimen animarum*), que, como ‘técnica das técnicas’, define a atividade da Igreja até o século XVIII, quando se transforma no ‘modelo’ e na ‘matriz’ do governo político. Uma das características essenciais do pastorado é o fato de se referir tanto aos indivíduos quanto à totalidade, cuidar dos homens omnes et singulatim [todos e singularmente], e é essa dupla articulação que se transmite à esfera do governo do Estado moderno, que é, por isso, ao mesmo tempo, individualizante e totalizante. Outro traço essencial que pastorado e governo dos homens compartilham é, segundo Foucault, a ideia de uma ‘economia’, ou seja, de uma gestão ordenada segundo o modelo familiar dos indivíduos, das coisas e das riquezas. Se o pastorado se apresenta

Já em *Stasis*, o filósofo italiano, ainda que retome as análises precedentes, procurará denunciar aquilo que ele considera uma ausência de doutrinas sobre a guerra civil, que, em contrapartida, testemunha apenas teorias sobre a guerra (“polemologia”) e sobre a paz (“irenologia”). Nesse sentido, faz-se necessária uma “stasiologia” que apresente a guerra como o limiar da politização ocidental, situada na sobreposição entre os âmbitos da *polis* e da *oikia*, na Grécia antiga, bem como compreenda, outrossim, os atuais desdobramentos da guerra enquanto paradigma político, conjuntura na qual tornou-se impossível distinguir entre guerra e paz, ou entre guerras entre Estados e guerra interna, direito nacional e direito internacional, política interna ou externa.

Conforme o autor,

[...] é certo que hoje o estado de guerra em sentido tradicional virtualmente desapareceu. Mesmo a Guerra do Golfo – isto é, o último conflito que se apresentaria como uma guerra entre Estados – foi combatida sem que os Estados beligerantes declarassem o estado de guerra. [...] O generalizar-se de um modelo de guerra que não possa ser definido como conflito internacional e, entretanto, que prescinde dos tradicionais critérios de guerra civil, induziu alguns estudiosos a falar de *uncivil wars*, que não parecem se dirigir, como as guerras civis, ao controle ou a transformação do sistema político, mas a maximizar a desordem. [...] A atenção que nos anos noventa os estudiosos dedicaram a estas guerras não poderia, evidentemente, trazer a uma teoria da guerra civil, mas somente a uma doutrina do *management*, isto é, da gestão, da manipulação e da internacionalização dos conflitos internos (AGAMBEN, 2015, p. 11).

A hipótese agambeniana, como de praxe, partirá do grego, das relações entre *oikos* (a família, ou a casa) e *polis* (a cidade), buscando examinar e redesenhar a topografia tradicional entre os dois âmbitos. Trata-se, a partir daí, de saber em que lugar está situada a guerra civil, ou a *stasis* (de *istemi*, que, segundo o étimo, designa o ato de elevar-se, de estar firmemente em pé: *stasimos* é o ponto na

como uma [...] ‘economia das almas’, ‘a introdução da economia na prática política será [...] a finalidade essencial do governo’. Sendo assim, o governo nada mais é que ‘a arte de exercer o poder na forma de uma economia’, e pastorado eclesiástico e governo político situam-se ambos no interior de um paradigma essencialmente econômico. Embora Foucault, para sua definição ‘econômica’ do pastorado, cite precisamente Gregório di Nazianzo [...], ele parece ignorar por completo as implicações teológicas do termo *oikonomia*, a que é dedicada a presente investigação. No entanto, o fato de que a genealogia foucaultiana da governamentalidade possa ser, nessa perspectiva, prosseguida e recuada até identificar no próprio Deus, pela elaboração do paradigma trinitário, a origem da noção de um governo econômico dos homens e do mundo, não tira o valor de suas hipóteses; mas, antes, confirma seu núcleo teórico na mesma medida em que detalha e corrige sua exposição histórico-cronológica” (AGAMBEN, 2011, p. 126-127).

tragédia no qual o coro fica de pé; *stas* é aquele que pronuncia de pé o juramento): qual o seu lugar próprio, ou onde está o seu “sta”? Ela está situada nas relações familiares, no interior da *oikos*, constituindo, deste modo, um segredo de família e de sangue, ou, pelo contrário, constitui um arcano político, situado no âmbito da *polis*?

Agamben procura, a partir destas indagações, completar e corrigir a tese de Nicole Loraux, para o qual a *stasis* diz respeito a uma guerra inerente à família, à *oikos*. Neste sentido, uma passagem das *Leis*, de Platão, pode ser elucidativa:

o irmão (*adelphos*, o irmão consanguíneo) que, numa guerra civil, mata em combate o irmão, será considerado puro (*catharos*), como se tivesse matado um inimigo (*polemios*); o mesmo ocorrerá para o cidadão que, em mesma condição, matar um outro cidadão e para o estrangeiro que matar um estrangeiro (PLATÃO *apud* AGAMBEN, 2015, p. 22).

O que resulta do excerto, como ponto de apoio às indagações, não é tanto uma conexão entre *stasis* e *oikos*, mas o fato de que a guerra civil torna indiscerníveis o amigo e o inimigo, o parentesco de sangue e a cidadania, o dentro e o fora, a casa e a cidade. “Na *stasis*, o homicídio daquele que é mais íntimo não se distingue daquele do qual se é mais estranho” (2015, p. 22). A *stasis*, deste modo, não está situada nem no *oikos*, nem na *polis*, tampouco na família ou na cidade, mas constitui antes uma zona de indiferença, de indeterminação, entre o âmbito impolítico da família, ou da *oikos* e a esfera política da *polis*.

A *stasis* faz estes dois limiares transgredirem, “politicizando” a *oikos* e, inversamente, “economicizando” a *polis*. “Isto significa que, no sistema da política grega, a guerra civil funciona como uma espécie de politização e despolitização, através do qual a casa se excede em cidade e a cidade se despolitiza em família” (AGAMBEN, 2015, p. 24).

Essa zona de indiferença que, portanto, não provém da *oikos* e nem constitui uma espécie de guerra em família, faz parte de um dispositivo que funciona ao modo do estado de exceção. Conforme analisamos, Agamben descreve o estado de exceção enquanto a inclusão da *zoé*, da vida natural, na ordem jurídico-política através da sua exclusão. De modo similar, “através da *stasis* a *oikos* é politicizada e incluída na *polis*” (2015, p. 30):

Existe, na tradição do direito grego, um documento singular que parece confirmar para além de qualquer dúvida a situação da guerra civil como limiar de politização/despolitização [...] Trata-se da lei de Sólon, que punia com a *atimia* (isto é, com a perda dos direitos civis) o cidadão que em uma guerra civil não tivesse combatido por uma das duas partes [...] Não tomar parte na guerra civil equivale a ser expulso da *polis* e confinado na *oikos*, a sair da cidadania para ser reduzido à condição impolítica do privado. Isto não significa, obviamente, que os gregos considerassem a guerra civil como um bem: mas a *stasis* funciona como um reagente que revela o elemento político no caso extremo, como um limiar de politização que determina *per se* o caráter político ou impolítico de um determinado ser (AGAMBEN, 2015, p. 24-25).

O que está em questão na relação entre *oikos* e *polis* é a constituição deste patamar de indiferença entre o fora e o dentro, o político e o impolítico, sendo a *stasis*, ou a guerra civil, o ponto onde estes dois âmbitos coincidem: “entre eles a guerra civil assinala o limiar de transição através do qual o impolítico se ‘politiciza’ e o político se ‘economiciza’” (2015, p. 30).

A partir desta perspectiva, tanto na Grécia antiga quanto atualmente, a política se constitui como um campo percorrido pela tensão entre as esferas da politização e da despolitização, entre a cidade e a família, cuja tendência de sobreposição, despolitizando a cidade e transformando-a numa casa – regida por operações econômicas e talhada em relações de sangue –, perpassa a história política do Ocidente.

Diante disso, conforme o preciso diagnóstico de Agamben, a forma que a guerra civil assumiu atualmente na história mundial é o *terrorismo*: nesse sentido, “se a diagnose foucaultiana da política moderna como biopolítica é correta, e se correta é também a genealogia que a reconduz a um paradigma teológico-oikonomico, então o *terrorismo mundial* é a forma que a guerra civil assume quando a vida enquanto tal é posta em jogo pela política” (AGAMBEN, 2015, p. 31-32). Em outros termos,

o terrorismo é a ‘guerra civil mundial’ que investe a cada momento sobre esta ou aquela zona do espaço planetário. Não é um acaso que o ‘terrorismo’ coincidiu com o momento no qual a vida como tal – a nação, isto é, o nascimento – se tornava no princípio da soberania. A única forma pela qual a vida enquanto tal pode ser politizada é na sua incondicional exposição à morte, isto é, vida nua (2015, p. 31-32, grifo nosso).

Uma análise do estado de guerra contemporâneo, caracterizado por uma permanente articulação da exceção, não pode prescindir, portanto, de um exame do

singular momento em que os limites entre o âmbito do governo e administração da *oikos* confundem-se e tornam-se indistinguíveis da esfera da *polis*, pois é apenas quando esta se apresenta na forma da *oikos*, ou “o mundo como espaço absoluto da gestão econômica global” (AGAMBEN, 2015, p. 32) que a *stasis* (que não pode mais situar-se no limiar entre *oikos* e *polis*) torna-se o paradigma de todo e qualquer conflito e manifesta-se na forma do terror.

De forma correlata à guerra civil mundial e ao terrorismo, a vida emerge enquanto princípio da soberania, e a retórica universalizante dos direitos humanos, constantemente invocados de modo a ancorar o estado de guerra permanente, ou mesmo retomados em nome da defesa da vida frente a decisão soberana, revelam, em seu núcleo, a sua situação paradoxal enquanto local de inscrição da biopolítica moderna, pois colocam à mostra a relação direta entre o *nascimento* e a *nação*, entre o *nascere* que liga ambos e os comunica através da passagem da vida natural da *zoé* à vida qualificada do *bíos*. Dito de outro modo, é a mera vida, a vida natural, que se encontra no fundamento da soberania, que se torna a sua portadora imediata, tendo em vista que é através da sua inserção na ordem jurídico-política, através do seu *nascimento*, que se faz imediatamente a *nação*, e a sacralidade da vida, deste modo, não opõe-se ao poder soberano, mas antes o constitui originariamente²¹.

Quando os limites entre *oikos* e *polis* tornam-se indiscerníveis na *stasis*, configurando a guerra enquanto paradigma do político e tornando o globo um espaço governamentalizado, gerenciado economicamente, economicizado sob o diagrama do terror, a vida, em contrapartida, se politiciza através da decisão do poder soberano sobre a sua matabilidade, colocando em evidência que os direitos humanos, bem como toda a tradição de declarações de direito que buscam fundamentar a soberania da nação, possuem um inevitável e originário vínculo fundado na relação de exceção.

Os refugiados e apátridas representam, dessa perspectiva, um elemento inquietante no ordenamento do Estado-nação moderno, porque “rompendo a

²¹“O resultado final é que o portador da soberania não é o cidadão consciente e partícipe ativo da vida política, mas a vida nua do homem que nasce em determinado território, fato que encerra consequências biopolíticas devastadoras, como o nacionalismo xenófobo e assassino, para no mencionar o problema dos refugiados e o problema da distinção entre intervenção humanitária e ação política” (DUARTE, 2008, p. 83).

continuidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto” (AGAMBEN, 2010, p. 128).

As intervenções humanitárias, para além de sua retórica adocicada, revelam, portanto, que a exceção não é a falha, ou a lacuna, para a qual se deve arrastar o direito mas, pelo contrário, constitui a sua própria condição de possibilidade. Conforme o autor (2011, p. 64), “os paradigmas do governo e do estado de exceção coincidem na ideia de uma *oikonomia*, de uma práxis gerencial que governa o curso das coisas, adaptando-se a cada vez, em seu intento salvífico, à natureza da situação concreta com que deve medir forças”. No momento em que a guerra assume um caráter permanente e fundamenta-se na retórica humanitária, dissolvendo os limites entre o dentro e o fora, entre a *oikos* e a *polis*, ela materializa, sobretudo, a reiterada disposição do estado de exceção no terreno global, no não-lugar imperial, colocando à mostra a relação originária entre poder soberano e vida nua²² que constitui um dos arcanos do Ocidente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso artigo teve por escopo analisar, em primeiro lugar, a relação entre vida e soberano posta à luz por Agamben através da figura do *homo sacer*, em cuja sacralidade reside, em igual medida, sua potencial matabilidade, referente à produção de uma vida nua, uma sobrevida, que destaca, noutros termos, a condição biopolítica do homem de forma entrelaçada à história ocidental, incrustada no núcleo do seu pensamento e correlata ao surgimento do poder soberano.

Trata-se, a partir da perspectiva agambeniana, de uma produção de corpos matáveis, de *sobreviventes*, que tem por paradigma biopolítico moderno o campo de concentração, estrutura fundamentalmente de exceção, e em cujo espaço evidencia-se a disposição do poder soberano em referir-se à vida – à vida em sua total nudez –

²²Conforme Oswaldo Giacoia Jr., “Esses indivíduos que não pertencem a nenhuma comunidade política, nem possuem um lugar no mundo no qual possam fincar raízes, tornam manifesta a histórica condição deficitária dos ‘direitos humanos’ em termos de conteúdo. Os direitos individuais e coletivos, mencionados por todas as declarações de direitos humanos, presumem um direito fundamental, ao qual estão ligados: a cidadania, cuja primazia emergiu enfim sob a forma negativa da perda de uma comunidade política pelos refugiados e apátridas” (2008, p. 280).

a partir de um movimento de dupla captura e dupla exclusão. Conforme procuramos destacar, o campo, enquanto paradigma da biopolítica na Modernidade, se expandiu e, sob a categoria jurídico-política do estado de exceção, tornou-se o paradigma de governo dominante na política contemporânea, produzindo zonas ou recortes de exceção, gerenciando e produzindo a sobrevida sob a permanente ameaça de inverter-se em poder de exposição à morte.

Nesse sentido, sua análise e retomada no escopo deste artigo, a partir dos termos propostos por Agamben, teve dentre seus objetivos identificar, nas exortações à “guerra contra o terrorismo”, o diagrama assumido pela guerra no momento em que a vida é posta em jogo pela política: o diagrama da *stasis*, da guerra civil permanente que, sob a retórica contemporânea da “guerra contra o terror”, faz transgredir os limiares entre as esferas da *polis* e da *oikos*, de modo a transferir ao campo global a forma econômica de governo e despolitizar a esfera da vida através de sua permanente exposição à morte. De modo que, quando somos convocados a verter lágrimas em favor das vítimas (ainda que estas mereçam toda e qualquer lágrima por elas derramadas) e corroborar com os vigorosos discursos da “boa justiça”, estamos também, ainda que de forma insinuada, sendo convidados a reproduzir uma racionalidade *oikonomica* da vida e da morte, bem como a outorgar a indiscernibilidade, no espaço global, entre os limites internos e externos, entre a guerra e a paz.

Cabe parafrasear a esta altura, portanto, Carl Schmitt (1992, p. 81), quando este diz que “quando um Estado luta contra seu inimigo em nome da humanidade, não se trata de uma guerra da humanidade e sim de uma guerra para a qual um determinado Estado procura ocupar um conceito universal frente ao seu inimigo”. No caso daquilo que poderíamos denominar, atualmente, como um estado de guerra global, ou como o próprio Agamben, uma “guerra civil mundial”, a retórica da guerra contra o *inimigo* é cotidianamente fomentada e normalizada, canalizando as insatisfações da população – precarizada em seus direitos e condições de trabalho, à mercê da volatilidade das moedas, submetida a um enredo bélico permanente, vulnerável frente a uma desigualdade crescente, etc. –, contra as próprias demandas e deficiências do sistema econômico global, regido pelos mandos e desmandos do mercado financeiro.

E justamente o inimigo, em sua amorfia e espectralidade, seja aquele que, talvez, designe o mais abstrato e misterioso dentre todos os codinomes da vida nua, oferecendo-nos “amistosamente” os estilhaços da tessitura do real: adotando o corriqueiro amálgama do terrorista, seja ele o muçulmano ou o opositor político – e encontrando numa longa tradição, que vai da *stasis* na Grécia antiga, passando pelos totalitarismos do XX e chegando às democracias contemporâneas pautadas pelo estado de exceção permanente, a sua função nuclear e originária enquanto vínculo, enquanto elo, ou meio de ligação, a partir do qual o poder soberano, através da decisão, refere-se à vida em sua total nudez –, não faz mais do que revelar, com uma claridade contrastante com a sua obscuridade, a iminente matabilidade que define a todos nós enquanto potenciais *hominis sacri*.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo, 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *Le cinéma de Guy Debord*. In: Image et mémoire. Paris: Hoëbeke, 1995.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti, 2.ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *‘O que é contemporâneo?’ e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. *Stasis: la guerra come paradigma politico*. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.

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

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

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. 2.ed. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. *Crítica da violência – crítica do poder*. In: Documentos de cultura, documentos de barbárie. São Paulo: Cultrix, 1986.

CAINKAR, Louise. *Post 11/9 domestic policies affecting U.S arabs and muslims: a brief review*. In: Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East, v. 24, n. 1, 2004, p. 245-248.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

DUARTE, André. *De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica*. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Orgs). Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia, biopolítica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 3.ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Sobre direitos humanos na era da bio-política*. In: Revista Kriterion, Belo Horizonte, n. 118, p. 267-308, dez. 2008,

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MADARASZ, Norman. *A ficção da exceção: ética, política e justiça no estado de segurança nacional*. In: Revista Ethica, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 35-67, 2006.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. 1.ed. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PONTEL, Evandro. *Estado de exceção: um estudo em Giorgio Agamben*. Passo Fundo: IFIBE, 2014.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. *O conceito do político*. Tradução de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

SOUZA, Ricardo Timm. *Totalidade e desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

Artigo recebido em: 08/08/2019

Artigo aprovado em: 13/09/2019

Artigo publicado em: 16/09/2019