

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

Oswaldo Estrela Viegaz

**RELAÇÕES DO CAMPO DE CONCENTRAÇÃO E VIOLÊNCIA NO CONTEMPORÂNEO  
– POLÍTICA, DIREITO E EXCEÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN**

**MESTRADO EM DIREITO**

São Paulo

2017

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

Oswaldo Estrela Viegaz

**RELAÇÕES DO CAMPO DE CONCENTRAÇÃO E VIOLÊNCIA NO CONTEMPORÂNEO  
– POLÍTICA, DIREITO E EXCEÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN**

**MESTRADO EM DIREITO**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Direito sob orientação do Prof. Dr. Willis Santiago Guerra Filho.

São Paulo

2017

**Banca Examinadora**

---

---

---

Conforme exigência contida no Art. 3º, § 3º do “Ato da Pró-Reitoria de Pós-Graduação nº 05/2015”, publicado em 5 de novembro de 2015 e assinado pela Professora Doutora Maria Amália Pie Abib Andery, Pró-Reitora de Pós-Graduação, registro minha condição de aluno-bolsista junto ao **Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)**, cumprindo com tal requisito.

Para **Orides Caetano** (*in memoriam*).

Te amo para sempre, até a minha morte.

Para **Emerson Scapaticio** (*in memoriam*).

Você se foi muito cedo. Sinto demais sua falta, meu amigo.

## AGRADECIMENTOS

*“Que tenho eu com as leis da natureza e com a aritmética, se, por algum motivo, não me agradam essas leis e o dois e dois são quatro? Está claro que não rompirei esse muro com a testa, se realmente não tiver forças para fazê-lo, mas também não me conformarei com ele unicamente pelo fato de ter pela frente um muro de pedra e de terem sido insuficientes as minhas forças”*  
*(Memórias do Subsolo – Fiódor Dostoiévski)*

Outro estágio concluído e, uma vez mais, os agradecimentos se fazem necessários. Já que, apesar de constar um nome apenas na capa deste trabalho tenho certeza que não cheguei aqui sozinho (uma tarefa de diversas mãos e várias mentes).

Primeiro, como não poderia deixar de ser, meus pais, **Ana Maria Ribeiro Estrela Viegas** e **Osmar Viegas Caetano**. Figuras essenciais na minha formação pessoal e acadêmica, apesar de todas as dificuldades que se apresentaram desde o início e por me suportarem sempre e em todos os momentos, pois sei que não é fácil me aguentar. Igualmente, agradeço à **Suzy Mascarin**, a quem tenho como “mãe postiça”, por todo apoio e incentivo não somente para o mestrado, mas também na vida quando das muitas turbulências. A vossa presença incondicional foi salutar em cada passo dado.

Ao estimado **Daniel Mascarin**. Você é o responsável por me convencer a cursar Direito, ainda nos idos do curso de História, e depois por me incentivar a ingressar no Mestrado. Mesmo discordando mais do que concordando, sempre nos compreendemos e nos respeitamos e assim continuaremos. Não tenho nada para oferecer além de amizade e companheirismo, mas creio que para nós isso e a lembrança mútua bastam.

Meu orientador, o mais querido professor **Willis Santiago Guerra Filho**, a quem devo muito pelas lições em sala e pela experiência de vida que me proporciona diariamente tanto como seu aluno regular e ouvinte, como companheiro de pesquisa e estudos, a quem agradeço imensamente de todo coração. Obrigado por acreditar neste projeto e por todo o incentivo que me dirige nas pesquisas, aulas e, sobretudo, na vida. Hoje já não sei o que faria sem nossas

reuniões de estudos aos sábados e os belos resultados de cada encontro, que de alguma forma aqui se apresentam.

Se as ideias fluíram para complementar o que já desejava trabalhar devo muito à **Lucas Pereira Silva**. As caminhadas ao Bosque e em outros lugares para pensar, refletir e discutir, por vezes, foram fundamentais para que novos pontos aflorassem e outros fossem complementados – ou completamente *a[bando]nados*, como o bando –, assim como à **Vinicius Guimarães** e **Renato Martins**, que desde antes de minha aprovação no processo seletivo tornaram-se apoio indispensável para galgar o projeto almejado.

Meus bons amigos **Rafael Pinheiro Rotundo** e **Karen Cassini Rotundo**, com os quais tenho o prazer e a satisfação de conviver há mais de uma década. Rafinha, entramos e caminhamos juntos no mestrado e espero agora saíamos com o sentimento de dever cumprido. Obrigado por estarem sempre presentes, na academia e na vida.

Não poderia deixar de citar o professor **Henrique Garbellini Carnio** (meu co-orientador de coração) pelas conversas, indicações de leituras e todo valioso apoio na vida, além de permitir minha participação como ouvinte em seus créditos. O tenho, juntamente ao professor Willis, como mestres fundamentais e pessoas formidáveis que contribuíram significativamente ao indicarem caminhos possíveis para compreensão do meu próprio Eu nas semanais “aulas-terapia”, algo que serei sempre grato e que dificilmente poderei retribuir.

Agradeço ainda aos professores **Pedro Estevam Serrano** e **Márcia Cristina de Souza Alvim** por aceitar o convite para participação da banca de qualificação, pela cuidadosa leitura, recomendações sugeridas e apontamentos que contribuíram para aprimoramento do trabalho, bem como aos professores **Márcia Regina Pitta Lopes Aquino** e **Jonnefer Francisco Barbosa** pela possibilidade de participação na banca de defesa.

Devo lembrar também do meu começo nas pesquisas e de **Álvaro Gonçalves Antunes Andreucci**, que de professor passou a orientador e desde então um amigo para toda a vida, assim como de **Cláudio Mikio Suzuki**, grande mestre que igualmente se tornou referência acadêmica e pessoal de suma importância. Alguns anos se passaram desde nossas primeiras aulas e a amizade permanece junto com o aprendizado da convivência.

Aos colegas que a experiência do mestrado proporcionou a convivência e, em especial, a **Diogo Malgueiro Espíndola, Erick Beyruth de Carvalho, Guilherme Fraiha Granjo, Joaquim Eduardo Pereira, Pedro Guilherme Ferreira Bini e Savigny Batista Dias**: verdadeiros amigos, companheiros de créditos e ideias, de cerveja e bate-papo. Muitíssimo obrigado pela presença, as conversas e o auxílio indispensável, desde as mais simplórias caminhadas às idas ao teatro que como um todo foram salutares para a vida e para produção dessa dissertação e dos seus temas.

Pelas recomendações de leituras e indicações valiosas agradeço ao professor **Marcus Cesar Ricci Teshainer**, assim como aos professores **Alvaro de Azevedo Gonzaga e Nathaly Campitelli Roque**, que propiciaram os estudos iniciais e meu recebimento na universidade.

Igualmente presentes e importantes em minha vida agradeço a **Emerson Scapaticio** (*in memoriam*), pelos vários e bons anos de convivência dos quais sentirei imensa falta e saudade, o que estendo a **Ana Maria Goffi Flaquer Scartezzini e Jorge Tadeo Flaquer Scartezzini**, que me abriram as portas para todas as oportunidades que se seguiram profissional e academicamente.

Por fim, agradeço ao **Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)** e à **Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)**, especialmente nas pessoas de **Rafael de Araújo Santos e Rui de Oliveira Domingos**, pela concessão da bolsa de estudos que permitiu a elaboração desta dissertação.

*“Não sou nada  
Nunca serei nada  
Não posso querer ser nada  
À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo”  
(Tabacaria – Álvaro de Campos)*

*“De você sei quase nada, pra onde vai  
ou porque veio, nem mesmo sei  
qual é a parte da tua estrada no meu caminho?”  
(Quase Nada – Zeca Baleiro)*

*Tempo e morte, tão intimamente relacionados, como que se confundem. Ter uma origem, ter um fim: ser temporal. A duração, uma ilusão: a realidade do tempo é a do instante. (Bachelard)*

*De outro modo, o tempo é o portador da morte, do que deve morrer.*

*O que é, é só num instante; de repente, por acidente. Ser só no instante: a solidão do ser, do que não se pode transpor, integralmente, de um instante a outro, no fluxo contínuo do que já foi ao que vem a ser. Impossibilidade de ser no passado ou no futuro. Ser, só, no presente.*

*Eis o real, o que sempre nos escapa, essa impossibilidade. (Lacan)*

*Há quem se lembre de um só dia completo de sua vida? Só lembramos instantes...*

*A duração, dado imediato da consciência? Não! Pura fantasia do ser que tem consciência da morte, porque tem consciência do instante – e se horroriza.*

*(Para Uma Filosofia da Filosofia – Willis Santiago Guerra Filho)*

## SUMÁRIO

<b>Capítulo Zero</b>	<b>0</b>
<b>1. Poder Soberano e Vida Nua – Constitutivos do Moderno</b>	<b>05</b>
1.1 <i>Homo Sacer</i> e Sua Inserção Histórica	07
1.2 Biopolítica e o Controle do Homem – Ser Sem Ser	16
1.3 Conceituando a Exceção: Paradoxo da Soberania	27
1.4 Entre o Ser Natural e o Ser Político: A Vida Nua	37
<b>2. Campo Enquanto Paradigma do Moderno</b>	<b>46</b>
2.1 Bando e A[bando]no na Relação Política Originária	48
2.2 Campo de Concentração e Suas Implicações	58
2.3 Direito Enquanto Violência Legítima do Estado	72
2.4 Força-de-Lei, (Anti-)Direito e o Poder Soberano	83
<b>3. Relações do Campo e Violência no Contemporâneo</b>	<b>93</b>
3.1 Política, Direito e Exceção	95
3.2 Relações do Campo e o Imaginário	105
3.3 Modernidade e Governabilidade [de Exceção] na Era dos Extremos	118
3.4 Tanatopolítica e Vidas Sem Fins no Estado Moderno	131
<b>Limiar</b>	<b>144</b>
<b>Referências Bibliográficas</b>	<b>151</b>

**RESUMO:** por meio deste modesto trabalho procuramos abordar alguns dos mais importantes conceitos da obra do filósofo italiano Giorgio Agamben e mais especificamente como sua tese sobre as relações do campo de concentração se constituem no lugar da cidade como o verdadeiro paradigma do moderno. Elencando pontos como o estado de exceção, a posição do *homo sacer* na conjuntura estruturante da política e do direito e a incidência dessas formas no mundo contemporâneo, tentamos inserir na discussão o que Agamben considera de mais importante para se pensar a modernidade: o que (ainda e insistentemente) resta de Auschwitz. Levantamos, com isso, importantes questionamentos que se centram no próprio ser e nas relações diárias que este estabelece com os demais em sociedade, inscrevendo na violência e na força-de-lei a (im)possibilidade de autocrítica necessária para nós, inseridos numa realidade evidentemente simulacrada, que nos leva a crer numa realidade distante daquela realmente real, num mundo em que as democracias e seus princípios humanísticos soterraram todo o totalitarismo e preencheram as lacunas que a *inhumanização* do homem causaram sem nunca, porém, passar pelas necessárias discussões sobre o que “resta” de Auschwitz. Biopolítica, paradoxo da soberania, governabilidade, tanatopolítica. Longe de parecerem conceitos distantes em nosso cotidiano, estes termos se revelam, em verdade, como ideários contidos no poder soberano e que lidamos todos os dias, transvestidos em formulações discrepantes com a realidade vivente, em que a democracia e seus princípios humanos escondem a real face do que ainda resta de Auschwitz, lacuna esta que ignoramos e que tentamos deslocar em nossas discussões, levando a respostas incompletas para vidas incompletas numa sociedade incompleta dentro dum contento mundial igualmente incompleto e que insiste em transparecer como pronto, acabado e completo, em que ignorar é mais eficaz do que compreender e em que bradar a dignidade da pessoa humana é mais importante do que entender quem realmente é humano na atual realidade e em que condições ele está capturado em todas essas relações do campo de concentração, colocando em questão a nossa própria vida como vida mesmo – vida nua – e nos levando a talvez o mais importante questionamento que devemos nos fazer para, quem sabe assim, abrir as portas da casinha de nosso conformismo e pretensa segurança e finalmente enxergar as lacunas que Auschwitz deixou no próprio humano, alcançando o mínimo de estranhamento ao humano que vem: quanto de realidade nossa ilusão é capaz de suportar?

**PALAVRAS-CHAVES:** Relações do Campo de Concentração. Violência. Estado de Exceção. Direito e Política. Giorgio Agamben.

**ABSTRACT:** *by means of this modest work we try to address some of the most important concepts of the work of the Italian philosopher Giorgio Agamben and more specifically as his thesis on the relations of the concentration camp constitute the place of the city as the true paradigm of the modern. In the discussion of points such as the state of exception, the position of homo sacer in the structuring conjuncture of politics and law, and the incidence of these forms in the contemporary world, we try to insert in the discussion what Agamben considers most important to think modernity: what (still and insistently) remains of Auschwitz. Therefore, we raise important questions that focus on our own being and the daily relationships that it establishes with others in society, inscribing in violence and force-of-law the (im)possibility of self-criticism necessary for us, inserted in a reality evidently simulated, which leads us to believe in a reality that is far from the real reality, in a world in which democracies and their humanistic principles have buried all totalitarianism and filled the gaps that man's inhumanization caused without ever going through the necessary discussions about the which "subtracts" from Auschwitz. Biopolitics, paradox of sovereignty, governability, thanatopolitics. Far from appearing to be distant concepts in our daily lives, these terms are, in fact, revealed as ideals contained in sovereign power that we deal with every day, transposed into formulations that differ from living reality, in which democracy and its human principles conceal the real in the face of what is left of Auschwitz, a gap which we ignore and which we attempt to displace in our discussions, leading to incomplete responses to incomplete lives in an incomplete society within an equally incomplete world-wide contentment that insists on showing itself as already made, complete and finished, in which to ignore is more effective than to understand and in which to shout the dignity of the human person is more important than to understand who really is human in the present reality and under what conditions he is captured in all these relations of the concentration camp, putting in question our own life as life itself – naked life – and leading us to perhaps the most important question so that we must try to open the doors of the house of our conformism and pretended security and finally to see the gaps that Auschwitz left in the human itself, reaching the minimum of estrangement from the human that comes: how much of reality our illusion is capable to withstand?*

**KEYWORDS:** *Concentration Field Relationships. Violence. State of Exception. Law and Politics. Giorgio Agamben.*

## CAPÍTULO ZERO

A Segunda Grande Guerra Mundial (1939-1945), mesmo passados mais de setentas anos do seu término oficial, é ainda hoje um fenômeno forte de impacto nas realidades democráticas que se apresentam. Se, de um lado, encontram-se em diversas partes da Europa Continental resquícios deste período – como bombas lançadas que não explodiram – de outro vemos como sua marca atinge diretamente todas as partes do globo, que o diga o recente receio do Governo da Baviera com o fim da restrição legal que até então detinham sobre a obra "*Mein Kampf*" e toda a repercussão que sua divulgação poderia incitar, inclusive com uma nova onda de antissemitismo e terror com base no pensamento do nacional socialismo de Adolf Hitler, fazendo com que o governo pensasse no lançamento duma versão oficial contendo diversos apontamentos históricos e observações tanto sobre a obra em si como os resultados que ela gerou.

Se a Segunda Guerra permeia o imaginário da sociedade, o mesmo pode-se dizer dos campos de concentração e, mais especificamente, o campo de Auschwitz-Birkenau, localizado na Polônia, que é aquele cujos fatos mais assustam e marcam de maneira mais veemente a vida em sociedade. Afinal, não é para menos: cerca de 1,3 milhão de pessoas – na sua grande maioria judeus – foram mortos dentro desse complexo. Auschwitz é a marca do nosso tempo, marca esta penetrada como tatuagem em nossa alma, em nosso espírito, em nosso imaginário. Auschwitz é a marca da desumanização, a marca de que o homem é capaz de "*inhumanizar*" outro homem e fazer com que a vida deixe de simbolizar qualquer valor possível e imaginável. Auschwitz é a marca das nossas relações e da institucionalização enquanto regra do estado de exceção nas democracias modernas.

Embora o fim da guerra tenha ocorrido com a rendição incondicional dos países do Eixo (sobretudo Alemanha, Itália e Japão), o seguimento das disputas permaneceram, como durante toda a Guerra Fria (1945-1989/1991) entre as superpotências Estados Unidos e União Soviética, que tornaram a geopolítica da bipolaridade a tônica das cinco décadas seguintes ao conflito armado e que deixaram, de forma marcante, a expressão da Segunda Guerra Mundial como premente de re-acontecimento a qualquer instante, como com a Guerra da Coreia, a Crise dos Mísseis em Cuba ou mesmo a Guerra do Vietnã, colocando a todo o momento pontos de convergência dos acontecimentos nos campos de concentração com o que ocorria na realidade diária de bilhões de pessoas, mesmo que fora e distante desses mesmos campos.

Tomando por base o que esses acontecimentos sugerem sobre a condição humana, podemos dizer que é a isto que o filósofo italiano Giorgio Agamben nos chama atenção em

sua obra "O Que Resta de Auschwitz", trazendo questionamentos importantes nas formas com que as relações nas ditas "democracias ocidentais" se deslindam e de como nós, inseridos nestas formas de relação, nos comportamos frente ao mundo que se apresenta. Agamben nos coloca frente a um verdadeiro dilema: como o estado de exceção se constitui não apenas nos regimes totalitários, mas como ele é igualmente pressuposto de formação das democracias e, de forma ainda mais contundente, do próprio poder soberano, o que nos leva ao seguinte questionamento: então afinal qual a diferença entre democracia e os regimes totalitários? A resposta é dada em uma palavra, o que nem de perto significa simplicidade terminológica: indiferença. É pela indistinção existente na modernidade que ambos os regimes se lastreiam; é a suspensão ocorrida no estado de exceção, em que dentro e fora, interno e externo, incluso e excluído, se tornam formas indistintas dentro da acepção do poder soberano e de sua construção na modernidade.

A figura do *Homo Sacer* – que cunhou toda a coleção do filósofo italiano atinente aos temas abordados neste trabalho – foi escolhida por Agamben em função de sua posição paradoxal na *Civitas Romana*. Giorgio Agamben não é o primeiro a levantar a situação na qual os *homines sacri* estavam inseridos, mas certamente é aquele que inseriu com maior afinco as determinações de sua não-existência, numa forma-de-vida que se constitui em vida nua na impossibilidade existente entre *zoé* e *bíos*, na forma de se encontrar no *homo sacer* a possibilidade de pertencer sem pertencer, ser sem ser, viver sem viver. É na decretação de sua constituição em vida nua que se encontra o que foi chamado pelo filósofo de “vida que não vale a pena ser vivida”, algo de grande significância numa análise que, na contemporaneidade, não parece tão distante da “vida” que levamos diariamente – que não vale a pena ser vivida – sendo este, o *sacer*, a designação mais perfeita do que a teoria agambeniana classifica como “estado de exceção”.

Ao longo de suas formulações, Giorgio Agamben procura conversas intensas com outros pensamentos filosóficos que, de maneira geral, contribuem com o entendimento acerca do estado de exceção, do paradoxo da soberania, da biopolítica, das relações do campo de concentração e da violência contida nos atos com força-de-lei, todos presentes na modernidade e, sobretudo, nas democracias ocidentais. Tais pontos são fundamentais para encontrarmos uma convergência possível de análise que nos leve a entender como o estado de exceção e como as relações do campo de concentração ocorrem ainda na atualidade, o que nos leva a ter que compreender como o ser humano foi capaz de desumanizar o próprio ser humano, algo que igualmente se mostra presente em nossa realidade simulada de democrática.

O que nos impulsiona nas linhas desta dissertação é a possibilidade de análise da nossa própria condição de *homines sacri* inseridos naquilo que conhecemos como “democracia”. Em outras palavras: é a (im)possibilidade de nos desvencilhar do estado de exceção que nos permite pensarmos nossa condição dentro deste mesmo estado de exceção. Longe de ser uma crítica acrítica, Giorgio Agamben nos mostra como a suspensão, o discurso e mesmo a realidade são apreendidas pelo poder soberano, controladas e reformuladas, tornando a vida simples vida nua, mesmo que não concatenada num regime totalitário, o que torna ainda mais importante levantarmos essas possibilidades, vez que podemos pensar em como as democracias se sustentam na contemporaneidade quando claramente em exceção.

Desta forma, procuramos analisar três partes do pensamento de Giorgio Agamben, colocando-as igualmente tripartites nesta dissertação, sendo elas: **(i)** as concepções teóricas trabalhadas pelo filósofo, trazendo os conceitos de *homo sacer*, biopolítica e o estado de exceção como formas de apreensão da vida nua pelo poder soberano; **(ii)** as relações do campo de concentração como paradigma da modernidade, discutindo como o bando é a formação política originária por excelência, além das implicações decorrentes dos campos de concentração, do vazio do direito enquanto violência e dos atos com força-de-lei inseridos na modernidade como formas de afirmação e legitimação do poder soberano; e **(iii)** como as relações do campo concentração e da violência na contemporaneidade incidem na política e no direito como formas de exceção constituída enquanto regra, que se revela nas relações como um todo, no imaginário, na governabilidade [de exceção] e na transmutação da biopolítica em tanatopolítica através da vida que não vale a pena ser vivida.

Todos esses pontos convergem na construção da modernidade, que procuramos trabalhar da seguinte maneira: em que formas e maneiras as relações do campo de concentração se refletem na experiência humana, mesmo após o fim da segunda guerra e a extinção de seus campos de concentração? Até que ponto Auschwitz ainda se encontra viva no imaginário e em como a sociedade encara sua própria condição de existência inseridos numa ótica em que o iluminismo e a Revolução Francesa trouxeram como precípuos de convergência do humano? Mais do que isso: será mesmo que consideramos, na contemporaneidade, que todas as questões que envolvem Auschwitz já foram superadas e nada mais nos “resta” a não ser seguirmos adiante?

Essa é a ilusão, a forma com que o iluminismo e o contratualismo escurecem nossas possibilidades de visão promovendo ideários como a igualdade, a liberdade ou mesmo a segurança jurídica, o que em realidade se mostra eficaz quando lançamos mão do seu principal intuito: a proteção do próprio poder soberano. Essa proteção permite que o ser

humano seja deslocado de sua inserção no mundo, isto é, que os ideários humanistas sejam vistos da forma menos positiva possível, embora sua presença seja sempre destacada, sobretudo justamente depois dos horrores da Segunda Grande Guerra. Por isso, o que Giorgio Agamben tenta nos trazer luz e que aqui já podemos deixar minimamente estabelecido é o sentido messiânico do verbo “restar”, não o comumente utilizado de “sobrar”, mas outro, que se refere a uma lacuna existente, espaço esse deixado pela representação que Auschwitz – o local ilocalizável – possui e que, por certo, não foi de forma alguma superado, somente camuflado como uma discussão que não vale a pena diante de toda dor, sofrimento e desilusão causadas, quando, em verdade, essa ação sim se encontra no nível da ilusão, mesmo da simulação, acerca de algo que existe e ignoramos, algo necessário de discussão.

Se o campo de concentração foi a expressão máxima do estado de exceção abrindo a possibilidade de constituir o local ilocalizável, o local que procuramos identificar hoje como sendo o espaço da democracia, em que Auschwitz não passa duma “falha de percurso”, se configura também como um local ilocalizável, em que o estado de exceção se apresenta como seu constitutivo encampado pelos ideários dum liberalismo fracassado que não encontrou formas de se sustentar após a Segunda Grande Guerra Mundial. O que aqui queremos dizer é: ainda que se tenha a “vitória” em face dos regimes totalitários, não houve um real enfrentamento das questões que envolvem não os horrores dos campos de concentração, mas principalmente como foi possível – política e juridicamente – que tais bases fossem lançadas e assentadas, algo que não conseguimos colocar como discussão necessária e que leva à situação atual de existência, em que as relações do campo se formam, se estabelecem e se revestem da roupagem da democracia, escondendo a arbitrariedade e o próprio totalitarismo de sua existência nas relações gerais que existem em sociedade.

Temos tanta certeza sobre a democracia, sobre a segurança que ela gera, bem como da igualdade e da liberdade nela reinantes que nós – conscientes ou não – fechamos nossos olhos para os horrores que essa mesma democracia causa. As relações do campo de concentração existem e são mais importantes na governabilidade [de exceção] democrática do que se poderia imaginar e a não colocação deste debate para enfrentamento de nossas desilusões geram graves problemas auto-imonológicos<sup>1</sup> no sistema representativo, vez que o sistema jurídico e o sistema político, ao não cumprirem com seu papel, acabam se auto-atacando, não permitindo que a realidade se apresente e que, assim, se tenha a possibilidade de se pensar como as relações do campo agem nas relações democráticas. Ou em outras palavras: impedem

---

<sup>1</sup> Cf. GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Autopoiese do Direito na Sociedade Pós-Moderna – Introdução a Uma Teoria Sistêmica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

que possamos enxergar que o estado de exceção, no bando, é a relação política originária, seja dos regimes totalitários, seja das democracias.

A negação que nosso tempo insiste em levar à frente com o nome de “algo superado” torna Auschwitz e as relações do campo de concentração cada vez mais presentes na sociedade, na exclusão-inclusiva da governabilidade [de exceção] democrática e no estabelecimento de políticas de exceção que se apresentam como a verdadeira forma da democracia, em que a tanatopolítica, as vidas que não valem a pena ser vividas, confirmam que a situação de exceção é a tônica não que devemos simplesmente superar, mas antes de tudo, compreender, pois a negação de que não existe esse problema em nossa realidade já é, por si só, um grande problema que, certamente, interfere na nossa visão acerca do que vivemos e de como lidamos com essa “realidade” que nos apresentam, interferindo diretamente em nosso imaginário.

Diante disso, tentamos, assim, abordar conforme a ótica de Giorgio Agamben e com o auxílio de outros tantos pensadores uma possibilidade de início para reconhecemos as relações do campo de concentração em nosso “meio democrático” e, partindo desse reconhecimento de que temos um problema que “resta” de Auschwitz, compreender como essas lacunas interferem de maneira significativa em nossa vida, em nossa realidade e na forma com que lidamos uns com os outros na contemporaneidade. O passo inicial para isso é reconhecemos de imediato que somos todos, independente de nossa posição social, *homines sacri* perante o poder soberano e é desta forma que indicamos a leitura dessa dissertação: que desde o começo, em seu primeiro capítulo, até seu limiar, que não estamos tratando de figuras, conceitos ou realidades estranhos à nós, mas que, por outro lado, somos nós mesmos essas figuras e conceitos inseridos nesta realidade, inseridos nas relações do campo.

O intuito aqui elencado, portanto, é o de apresentar como essas figuras e conceitos se constituem na contemporaneidade e em como nós, *homines sacri* das relações do campo de concentração, da violência e do paradoxo da soberania instaurados pelo estado de exceção, nos trazem pontos fundamentais para reflexão que são, doutra via, completamente ignorados ou que não ganham qualquer relevância de análise, pois ditos supostamente superados. Contudo, conforme bem delineado por Giorgio Agamben, veremos como a apreensão das formas democráticas se revela um mundo diverso daquele que encaramos como real, trazendo à tona o principal de todos os questionamentos que poderíamos trazer nesta dissertação: quem somos nós inseridos no campo de concentração?

## 1. PODER SOBERANO E VIDA NUA – CONSTITUTIVOS DO MODERNO

*“O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada fora (ex-capere) e não simplesmente excluída”.<sup>2</sup>*

Trabalhar e construir os conceitos acerca do estado de exceção não é simples. Embora por vezes se verifique juridicamente que a exceção é conduzida pela suspensão temporária das normas legalmente estabelecidas tendo como pressuposto necessidades do Estado e da sociedade – como é o caso do estado de sítio ou de defesa constitucionalmente previstos em boa parte das “democracias modernas” – vemos que sua manifestação ocorre externamente ao estatuto normal das coisas, verificando-se que ela é capturada fora da legalidade instituída e, mais do que isso, que encontra-se bem distante duma definição puramente jurídica ou política, contendo em suas entranhas acepções de cunhos filosóficos e sociais – somente para citar dois caracteres da episteme humana – preponderantes para sua compreensão e que integram um sistema muito mais complexo do que a superfície deixe transparecer.

Devemos considerar que o problema filosófico não encontra guarida apenas na definição sobre a suspensão da ordem – apesar de sua incrível importância – e sim na aplicação do modelo excepcional que se coloca acima da legalidade constitucionalmente estabelecida, ainda que por curto período de tempo, num liame no qual é o homem, em sua vida nua, que se encontra na fundamentação da exceção, residindo aqui o problema filosófico: o homem em suspensão. A exceção é a situação que resulta da suspensão da ordem e não o caos que a precede, de modo que não há exclusão pura e simples causada pelo pretense caos da exceção, não estando excluída da normatização legal, mas suspensa, sendo uma situação que suspende a ordem para (re)configurá-la – ou para transfigurá-la por completo – encontrando-se o homem na mesma situação de suspensão em que sua vida nua se encontrará com a norma para fundamentá-la.

A relação entre a norma e a exceção é primordial para compreendermos o estado de exceção, isto porque a suspensão da norma não faz com que todo o ordenamento jurídico se exclua, pelo contrário, ela permanece inserida na legalidade de forma suspensa enquanto perdurar a exceção autorizada pela própria lei que suspensa está, numa clara e difícil relação dialética estabelecida entre o dentro e o fora, entre o jurídico e o político, entre a exclusão e a

---

<sup>2</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 24.

inclusão da norma, que se coloca enquanto fomentadora da relação em toda a complexidade de paralelos passíveis de perquirição diante da inegável formação estatal nos encaixos de sua existência *excepta*. É no liame entre um algo e outro algo que está a desativação da norma, da ordem e da vida a qual Agamben nos chama atenção.

A exceção, enquanto instituto, não é recente na história da humanidade. Certo é, porém, que sua utilização foi amplamente difundida no Século XX – ou, se assim pudermos considerar, foi amplamente clarificada na utilização em larga escala – e o poder de império contido em suas decisões de aplicabilidade se fizeram presentes. Suspender a ordem e aplicar a medida excepcional se tornou uma saída – senão a melhor de todas – para manutenção do *status quo* daqueles que se encontram na posição de comando do Estado – o Poder Soberano da modernidade, embora por vezes diminuído em sua essência para implantação dum sistema no qual outros agentes apareçam em grau de maior importância e de comando –, ainda que as excusas para sua implantação quase sempre se centrassem no retorno da ordem social, política, econômica ou jurídica que por algum motivo fora quebrada (ao menos em teoria).

Chegar a essa conclusão é inerente, sobretudo quando analisamos e discutimos temas mais profundos e intrincados ao estado de exceção, como os modelos legais e constitucionais pelos quais se pautam a legitimidade do Estado ou como as relações de poder sustentam a existência da exceção no ordenamento jurídico e como sua forma de aplicabilidade busca validade na própria legalidade estatal, mesmo que consideremos a suspensão temporária desta mesma legalidade. A exceção, longe de ser periódica, é bem recorrente na vida humana cotidiana e nas muitas relações de poder que se estabelecem entre os seres e as instituições e é neste ponto que Agamben insere na construção de que todo Estado Democrático é, em realidade, pautado pelo estado de exceção, não pelo “contrato social”.

O poder, aliás, é ponto-chave para cognição do estado de exceção, posto que este deriva necessariamente da existência do domínio e mais do que isso daquele que detém o poder de mando e desmando numa determinada sociedade – ou de vida e morte –, cabendo-lhe os meandros decisórios conforme suas atribuições e competências, tornando-se uma característica recorrente na história as disputas não pelo poder, mas pela sua posição de mando como fonte indiscriminada de utilização de suas prerrogativas. Considerar as estruturas desse poder soberano e suas inter-relações com o *sacer* é intrínseco para compreensão da exceção contemporânea.

Podemos considerá-lo, neste ponto, como sendo o poder soberano aquele que se relaciona diretamente com a exceção e com o ordenamento jurídico, com a política e o direito, posto que este poder, fruto da exceção, será o local em que se encontra igualmente a

suspensão, criando um paradoxo complexo entre aquilo que está dentro e aquilo que está fora do ordenamento de forma suspensa, embora não exclusiva, nos auspícios dos ensinamentos de Giorgio Agamben:

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.<sup>3</sup>

A relação de exceção é importantíssima para compreendermos o poder, até mesmo porque a soberania não está exclusivamente no ser político, como também não está tão somente no ser jurídico – mas no liame de indiscernibilidade entre um e outro, no local ilocalizável em que tudo e nada pode acontecer e muito se pode produzir, criar e aparecer, inclusive a exceção. É pela estrutura criada e propiciada pela exceção que a soberania origina o direito da sociedade e inclui esta em si pela suspensão. O direito, por esta acepção, somente existirá pela suspensão, tendo em vista que o poder que o inclui é aquele no qual a violência e o abandono estão em sintonia. A exceção é ato criador do direito e da política.

A legalidade surge pelo poder soberano como resultado da suspensão existente na exceção, ou seja, através do poder soberano que surge no modelo democrático tanto o poder constituinte como o poder constituído e a dificuldade em se estabelecer como o primeiro se relaciona com o segundo acaba por acentuar o paradoxo da soberania, sobretudo quando tratamos da questão interna e externa contida na exceção e de como os conceitos estão inseridos no âmbito político e no âmbito jurídico, sem ser exclusivo dum ou doutro. Para melhor compreensão dos temas acima ventilados, cumpre-nos tratá-los com a devida atenção, de modo a pormenorizá-los e conceituá-los para conseguirmos enxergar no todo a sua interdependência e relação direta na exceção e na suspensão que origina o poder soberano.

## 1.1 *HOMO SACER* E SUA INSERÇÃO HISTÓRICA

A figura do *homo sacer* nos é trazida por Giorgio Agamben<sup>4</sup> para caracterizar e personificar o estado de exceção enquanto forma presente na sociedade, isto é, para materializar que o estado de exceção não é simplesmente uma acepção linguística contida na

---

<sup>3</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 35.

<sup>4</sup> O filósofo italiano utiliza o termo pela primeira vez em fins de 1979 e início de 1980, em uma série de seminários realizados neste período acerca da linguagem e sua inserção na realidade humana. (Cf. AGAMBEN, Giorgio. **A Linguagem e a Morte: Um Seminário Sobre o Lugar da Negatividade.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006).

norma, mas que se encontra na própria constituição do ser humano e na sua relação com o poder soberano. Tal modelo é colocado pelo filósofo italiano como sendo um conceito-limite encontrado no direito romano importante para inserir no estado de exceção o banimento enquanto fundamento de sua predicação.

O *homo sacer* está, obviamente, em sintonia com o aspecto religioso que englobava a sociedade romana. Ser constituído enquanto sagrado significava estar e não-estar inserido na *Civitas* – sobretudo porque no período em que o Império Romano se assentava e dominava boa parte da Europa, Norte da África e Oriente Médio, a vida em sociedade, seja ela política, econômica ou social, encontrava o seu respaldo na religião – o que certamente implicava diretamente às questões jurídicas e de organização legalística, de modo que o conjunto de leis encontrava-se de acordo com os preceitos religiosos, bem como as predisposições referentes ao estatuto político atribuído ao poder soberano.

A relação de estar e não-estar, inserido e excluído, é própria da figura formada em torno do *sacer* romano. É por esta relação de pertença e não-pertença que a decisão soberana na qual o *homo sacer* assim era considerado possuía enorme relevância geral para a vida em sociedade, principalmente àquele assim declarado e constituído em função do cometimento de algum crime passível desta punição.

Lembra-nos Rudolf von Jhering<sup>5</sup> que embora a religião estivesse em sintonia com a vida em sociedade – incluindo o direito – não significa que toda falha ou transgressão legal estivesse obrigatoriamente direcionada aos deuses, isto é, nem todo bandido – de bando, banimento, que trataremos oportunamente – ofendia aos deuses quando realizavam os atos ilegais, mas atingiam unicamente aos homens, cabendo aos homens castigá-los de acordo com o ato cometido e estando por isso considerados como bando. A interveniência dos deuses somente realizar-se-ia caso estes atos os atingissem – ou por ventura atingissem tanto aos deuses como aos homens – de forma que caberia ao poder soberano agir para aplacar a ira e promover a reconciliação dos demais com a divindade, para que este deus não voltasse sua cólera àqueles que não agiram em desconformidade com a lei divina, a cumpriram e a

---

<sup>5</sup> Temos as acepções realizadas por Rudolf Von Jhering na obra “O Espírito do Direito Romano”: “os romanos não consideravam como ultraje aos deuses a injustiça, ou falta, que merecia a vingança individual ou do povo, ou que dava ao rei o direito de punir” (p. 199) ou “Mas não era qualquer espécie de culpa considerada como um ultraje aos deuses, que tinha como consequência converter em *sacer* a quem a cometia” (p. 202), ao assentar que nem todos os crimes eram considerados ofensivos aos deuses, de modo que “para o Estado livrar-se de qualquer responsabilidade perante os deuses, carecia dar, pelo seu lado, ou publicar um decreto, pelo qual repudiasse de sua comunhão o delinquente” (p. 207), isto é, ofereciam aporte legal ao ato que não se revestia de legalidade, salvo no mundo profano em que o *sacer* estava inserido. (JHERING, Rudolf von. **O Espírito do Direito Romano: Nas Diversas Fases de seu Desenvolvimento (Vol. I)**. Rio de Janeiro: Alba Editora, 1943).

respeitaram. A declaração de constituição do *homo sacer* era um ato de desagravo de toda a *Civitas* em despojar o ofensor de sua humanidade, de sua civilidade, e deixá-lo em vida nua.

É desta maneira que a religião deve ser considerada nas formas antigas, tratando em completa identidade com a comunidade, a *Pólis*, a *Civitas* em que está em relação direta. Certo é que sua maior incidência ocorre com o direito penal – embora o próprio Agamben nos mostre a importância da religião na conformação do direito contratual e em como o juramento possuía grande relevância nesta forma –, ganhando a pena importante consideração e se revestindo de aspectos religiosos e divinos que deveriam ser observados pela sociedade – sem que com isso, todavia, estivesse eivado de fontes ritualísticas, muito embora o próprio direito, ainda hoje, seja um grande ritual – inclusive quanto ao mote da culpa e da expiação, figuras inteiramente necessárias na formação do *sacer* e que na atualidade encontram-se encarceradas no “espírito” do capitalismo como inerente ao consumo, se caracterizando ele como a religião que não permite a expiação dos pecados por outra forma que não seja consumindo ainda mais.

A parte da legislação, que entre todos os povos atingem a certo grau de desenvolvimento, em que a religião manifesta a sua mais alta influência, é o direito penal, observação que se confirma no Direito romano. As duas ideias fundamentais do direito de castigar, ou seja, o delito e a pena, aparecem na antiguidade com um aspecto religioso; o delito é uma ofensa à divindade e a pena um meio expiatório.<sup>6</sup>

Com o aporte religioso conferido ao Estado e às suas determinações, verificamos a relevância das divindades no direito e na política antiga e, em realidade, como estes aspectos eram condicionantes na aferição da manutenção da vida em comunidade e, mais do que isso, para estabelecer os parâmetros de convivência não de acordo com os preceitos humanos pretensamente envolvidos – até porque o signo “ser humano” não possuía a mesma entonação que se é dada na contemporaneidade, da mesma forma que “ser cidadão” não era um título destinado a todos os habitantes do local – e sim conforme as predisposições da divindade, responsável conforme seus ritos em tornar sacro o homem que até então era profano.

Obviamente, o termo *homo sacer* deriva do latim e significa “homem sacro” – ou “homem sagrado” – figura encontrada no direito romano em que a principal característica é a contradição: ele é excluído da vida política quando é constituído sacro e, por isso, pode ser morto por qualquer pessoa sem que com isso se configure homicídio, desde que sua morte não tenha sido ritualizada e dotada de elementos religiosos, caso em que o seu assassinio será condenado pela ofensa aos deuses. Sua vida, por ser indigna, não possuía qualquer valor. Por isso sua morte não poderia ser punida, salvo se decorresse de rituais sagrados – e aqui

---

<sup>6</sup> JHERING, Rudolf von. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Alba Editora, 1943, p. 199.

percebemos como o direito, embora sendo um sempre ritual, desritualiza a morte do *homo sacer* –, uma vez que desta maneira, ao se imolar aquele que não é digno de imolamento, estariam ofendendo ainda mais às divindades. Sua sacralidade não está em ser bem-visto pelos deuses ou em ter sido tocado pelo poder divino, mas justamente o oposto – e em razão disso a contradição e a ambivalência da sacralidade em trazer o profano a si – sendo visto como indigno perante aos deuses e deles ter se afastado.

Encontrava-se, pois, excluído da comunidade humana, ao mesmo tempo em que incluído nela pela sua condição distinta de sacro perante os demais. Não participava de nenhum ritual ou das decisões da *Civitas*, não sendo mais considerado um cidadão, motivo pelo qual não se encontrava sob a égide da lei e, apesar disso, encontrava-se inserido na cidade e no arrimo da lei a partir do momento em que se protegia a não agressão aos deuses com sua morte sacral, ou seja, estava protegido contra qualquer imolação religiosa que se pretendesse contra ele. O epítome de sua não-existência é: ser incluso por ser excluído. Estava relacionado, portanto, com a *pax deorum*, a paz existente entre a coletividade (profano) e os deuses (divino), vez que sua constituição significava a quebra do “acordo” entre os homens e os deuses, existente para a convivência pacífica e segurança da *Civitas*. O *homo sacer* é sagrado por cair em desgraça com a divindade e seu julgamento, igualmente, deverá ser realizado pelos deuses, por isso não mais fazia parte do profano e sua morte não seria considerada homicídio, vez que seria julgado não mais pelos homens, mas pelos deuses – tendo aqui o motivo de ser insacrificável pelo profano, ou caso contrário ofenderia aos deuses – encontrando-se totalmente na vingança divina, apesar de ainda perambular pelo profano.

*Homo sacer* é aquele ser dotado de uma vida que não vale a pena ser vivida. Sua condição é a de suspensão, na qual ele está excluído da vida política, mas ao mesmo tempo incluído nela pela sua sacralidade; pela sua exclusão, qualquer pessoa poderia matá-lo e pela sua inclusão essa morte não poderia ser ritualizada. Essa é a vida nua do *homo sacer* – a sua *zoé*, a vida comum de todos os seres vivos – a todo instante excluída e incluída na *Civitas* romana, sem guardar consigo direitos ou que não os tenha quando defronte à morte ritualística, ao mesmo tempo em que sua *conditio* era inerente para constituição do próprio poder soberano na *Civitas*.

O *homo sacer* vivia em estado de proscrição religiosa e civil. Sujeito à vingança da divindade, a quem havia ultrajado com a sua má ação (*sacer*) e excluído, por consequência, da comunidade humana, era privado de todos os seus bens em proveito dos deuses, podendo até ser morto pelo primeiro que assim o quisesse. [...] o que agravava a situação do *homo sacer* era o elemento psicológico, ou seja a convicção de ser para os deuses e para os homens objeto de maldição, de execração e de aversão; um ser nocivo, a

quem se arremessava da comunidade dos homens às bestas feras, evitado por todos, podendo julgar-se feliz se se encontrava com alguém que não considerasse, como ato meritório, tirar-lhe a vida; em uma palavra, era o sentimento da maldição que sobre ele pesava, e o estigma da proscricção que tornava a sua posição tão miserável quanto possível.<sup>7</sup>

Sua relação direta com a religião estava justamente na impossibilidade de se relacionar com a divindade, sendo considerada afronta aos deuses sua imolação, manchando a honra daquele que, por ventura, tirasse a vida do *sacer* de alguma forma sacral. Sua marca era a irreconciliação<sup>8</sup> com os deuses, a impossibilidade de nunca mais integrar a religião – o poder – e, igualmente, nunca mais fazer parte da vida cívica/profana da qual fora excluído, somente encontrando-se incluído na maneira com que sua vida(nua) estava inserida nesta sociedade. Não integrar a sociedade e não fazer parte da religião e, ainda assim, estar em relação com ambas. Essa era a vida de *sacer*: indigna de ser vivida, uma vida que não vale à pena se viver.

É de destaque essa posição, vez que, conforme já aprendemos com os clássicos, o fundamento religioso era essencial para formação e constituição dos grupos, comunidades e, posteriormente, das cidades. Jhering já nos apontou como a prevalência da religião influía sobre o direito – em prevalência no âmbito da legislação penal –, mas também podemos citar como Fustel de Coulanges ao tratar da Cidade Antiga nos mostrou a relevância da religiosidade desses povos antigos, desde o culto aos mortos das tribos mais arcaicas até alcançarmos o culto ao fogo e todas as ramificações sociais, políticas e jurídicas que este trazia à família, ao *pater familis* e aos que integravam aquela sociedade, inclusive sobre como o culto ao fogo e sua estreita relação podiam levar à exclusão àqueles que pertenciam ao fogo distinto ou a deuses estranhos à *Civitas*<sup>9</sup> – haja vista que, também o culto ao fogo, guarda sua relação de dentro e fora entre o privado e o público.

<sup>7</sup> JHERING, Rudolf von. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Alba Editora, 1943, pp. 201-2.

<sup>8</sup> Jhering ainda complementa, acerca do *homo sacer*, sobre como sua (sobre)vida estava inserida no contexto da *Civitas* e como sua imolação seria considerada sacrilégio maior do que sua morte sem fundamento: “quem assim era maltratado, morria tal como vivia, *homo sacer*, irreconciliado com Deus e com os homens; a espada da justiça manchar-se-ia ao contato de seu sangue, e como estava fora do direito, a lei penal dele não se ocupava. O estado do *homo sacer* não se podia definir de outro modo, ao nosso ver, senão como o de um facínora, de um sacrílego, sem esperança de entrar na comunidade dos homens e da religião”. (JHERING, Rudolf von. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Alba Editora, 1943, p. 202).

<sup>9</sup> O autor nos alerta em passagens diversas sobre esse assunto e como a necessidade de honrar aos deuses e satisfazê-los estava imbuída no âmago dos cidadãos que não poderiam, desta feita, ofendê-los ou maldizê-los em sua sacralidade: “Em geral, o homem só conhecia os deuses de sua cidade, e só a estes respeitava e honrava” (p. 165), ou “a *Civitas* que possuía divindade própria não queria que esta protegesse os estrangeiros, e tampouco permitia que fosse adorada por aqueles. Quase sempre, um só templo era acessível aos cidadãos” (p. 164) ou ainda “cada *Civitas* esperava de seus deuses a salvação” (p. 166), mostrando que a divindade estava atrelada à cidade e aos seus cidadãos, igualmente com relação ao direito que ela abarcava, somente recaindo a exclusão-inclusiva naqueles que possuíam os deuses em comum. (COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007).

Ao escolher a figura consagrada – ou desgraçada, fora das graças da divindade – do *homo sacer* como objeto de estudo, Giorgio Agamben retoma às origens do direito ocidental e encontra nele o fundamento de formação e constituição do poder soberano – ao qual, como já dito, consideraremos na contemporaneidade o Estado Moderno – imprimindo nele a vocação de ser e não-ser, de estar e não-estar ao mesmo tempo. Nesta relação paradoxal em que surge o estado de exceção temos não somente a ambivalência da sacralidade, como também a ambivalência do *sacer* em pertencer e não-pertencer a uma sociedade, exclusão-inclusiva lastreada pela divindade que se reflete no político e no jurídico em questão.

Para tanto, como apontou Jhering – e Agamben observa de forma precisa essa questão em específico para formulação da sua tese acerca do poder soberano e de sua manifestação na realidade enquanto forma originária da política – era necessário que o poder soberano decretasse e tornasse pública a decisão sobre a constituição da sacralidade daquele determinado ser que, perante o seu crime, ofendeu gravemente aos deuses a ponto de ser considerado como pária na comunidade política a ponto de não mais participar da religião, tornando-se impuro aos olhos de todos os demais que estavam na *Civitas* e em situação irreconciliável com a divindade. Tornavam público a instituição da condição privada de irreconciliação com o deus ofendido.

O decreto não somente apontava aquele que seria *sacer* na comunidade. Seu fundamento estava ligado a outro elemento, à decisão soberana que declarava que por cometer determinado delito em desfavor da divindade uma pessoa seria sacralizada em seus estigmas sociais, políticos e religiosos. A lógica da soberania nasce da possibilidade de decretar que um cidadão deixaria de ser, aos olhos da religião e da política – e através de um meio jurídico – um cidadão, podendo ser morto a qualquer momento e por qualquer um, desde que referida morte não envolvesse nenhuma prática ritualística que ofendesse à divindade tanto quanto a vida do *sacer*. Eis o que configura o homem sacro na profana e paradoxal sociedade romana.

Se a nossa hipótese está correta, a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação “política” originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana. Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insacrificável matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania. *Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*, isto é, simultaneamente augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 86.

Dentro de todas essas significações percebemos que ser *sacer*, ao contrário do que possa parecer, não se tratava de uma honraria atribuída a algum “cidadão especial”, que destinou maiores e melhores oferendas aos deuses da *Civitas* – utilização esta comum da cristandade sobre o termo “sacro”, muito comum com as indulgências. Sua sacralidade não está na honra, mas justamente no inverso, na desonra causada às divindades que lhe custaram o título de cidadão e partícipe dos cultos religiosos e, portanto, da própria vida política. O maior desejo – do ponto de vista individual e não daquele colocado em sociedade – do *sacer* era que alguém ceifasse sua não-vida de imediato – não de forma sacral e sim por qualquer outra maneira que se possa apresentar, por isso aqui referenciada como não-vida – fazendo tal ato não como um favor (sob o risco de igualmente ofender aos deuses); matando, tirando uma vida que não mais possuía significado, motivo pelo qual sua morte também não deveria significar nada para ninguém.

Doutro ponto, verifica-se que Giorgio Agamben coloca o decreto – aquele levantando por Jhering como justificativa para a constituição enquanto *homo sacer* – como uma decisão soberana que insere a sacralidade como fundamento originário da inclusão na ordem jurídico-política da vida nua do *homo sacer*. É por meio da exclusão-inclusiva que a vida se insere nesta ordem, haja vista que o fator determinante para a exclusão é a relação sacra que ela manterá com a decisão soberana, isto é, somente partindo do pressuposto que a vida do *sacer* está excluída – e, portanto, passível de matabilidade por qualquer um sem que se cometa homicídio – na mesma esteira ela estará incluída – quando impossibilitar que a morte seja realizada por meios ritualísticos – tornando a vinculação da vida à soberania o limiar originário da ordem jurídico-política da *Civitas*.

Este é o caráter essencial do bando: manter unidos a vida nua e o poder soberano. Quando consideramos que o banido continua em relação com quem o baniu estamos afirmando que é desse ponto que ocorre o nascimento, o surgimento, da política como forma originária de se vincular ao direito como local de aparição da sacralidade em meio legal e político, sem que com isso a vida deixe de se referir a si mesma como indigna de ser vivida. A exclusão-inclusiva é o conceito que melhor delimita esta peculiaridade, por mostrar-nos como é possível estar e não-estar ao mesmo tempo. É dessa relação de bando que se constitui a estrutura do poder soberano da ambivalência possível presente na sacralidade. Lastreado então pelo banimento, tem-se que a vida sacra é a necessária fundação dos meios políticos e jurídicos justamente por fornecer o lastro necessário ao poder soberano, que continua ligado a

ela pela sua exclusão. É no bando que está o *nómos* soberano<sup>11</sup> que direciona e condiciona todas as demais normas.

Este é o aspecto preponderante a ser considerado enquanto estudioso da teoria agambeniana, ou seja, como as implicações da relação de exclusão-inclusiva da vida sacra com o poder soberano reverberam a tal ponto de criar a sintonia originária da decisão soberana na formulação primária dos meios(sem fins) jurídicos-políticos formadores da comunidade em que referida constituição de sacralidade está(rá) inserida.

O soberano, nesta acepção, estará ligado – com seu corpo – ao *homo sacer* – também pelo seu corpo – devido ao elemento sacral que os une. Não é a insacrificabilidade do *homo sacer* que o tornará figura oposta ao soberano, até porque o soberano será igualmente insacrificável – ainda que não pelo mesmo motivo do *sacer*, o será por ser o soberano –, mas sim que o incluirá na relação – porque o *sacer* é matável por qualquer outro motivo que não o sacrifício sem que seja considerado homicídio, enquanto que o soberano não poderá ser morto sem que este tal ato não seja considerado crime, mas não estará no rol do crime de homicídio, já que por ser o soberano, detém um “direito especial” que o separa dos demais<sup>12</sup> – fazendo com que rito e lei (ambos relacionados e se relacionando com a religião) se tornem os elementos constitutivos desta relação de exceção entre aquele que detém o poder e a vida nua matável e não sacrificável.

Complementam a ideia acima trabalhada Willis Santiago Guerra Filho e Henrique Garbellini Carnio, ao tratar da relação do *homo sacer* com o soberano e a sacralidade que os envolve em conformidade com os escritos de Giorgio Agamben:

O que reúne o soberano, o *homo sacer* – e também o devoto – em um único paradigma é que em todos esses modos a vida sacra é ligada, de alguma forma, a uma função política e que se estando diante deles, se está sempre diante de uma vida nua que foi separada de seu contexto. [...] A simetria dos corpos, do soberano e do *homo sacer*, permite-nos concluir o elemento de indissociabilidade entre o político e o jurídico que constantemente aparece nas situações da organização da vida em sociedade.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

<sup>12</sup> Em referência direta, Agamben cita como exemplo o caso de *impeachment*, no qual o corpo político/público do presidente da república pode sofrer as penas pelo cometimento dos crimes passíveis para sua deposição, ao passo que o corpo privado/pessoal do presidente não sofre sanções. Acerca desta formulação extemporânea, citemos ainda Ernst Kantorowicz, que assim traz ao tratar sobre os dois corpos – político e natural – que o rei possuía: “as dificuldades de definir os efeitos pelo corpo político – ativo no rei indivíduo como um *deus absconditus* – sobre o corpo natural real são óbvias. De fato, os juristas elisabetanos tinham de proceder, às vezes, com a cautela e a circunspeção de teólogos definindo um dogma. Não era tarefa simples permanecer coerente quando se tinha de defender ao mesmo tempo a união perfeita dos Dois Corpos do Rei e as capacidades muito distintas de cada corpo isoladamente. É uma verdadeira acrobacia que os juristas desempenham ao explicar”. (KANTOROWICZ, Ernst. **Os Dois Corpos do Rei: Um Estudo Sobre a Teologia Política Medieval**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998, p. 24).

<sup>13</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago; CARNIO, Henrique Garbellini. **Teoria Política do Direito – A Expansão Política do Direito**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013, p. 84.

A ideia de que o poder soberano está associado ao *homo sacer* é a resposta possível para formação e organização da sociedade fundada não em modelos que nos acostumamos a estudar e considerar como válidos – sobretudo num paradigma europeu dominante no ocidentalismo que traz o contratualismo e o liberalismo como motes de existência das sociedades modernas (e disso temos a definição do que é ocidental, pela dupla acepção contida no termo “moderno”). O ponto de intersecção neste caso estaria não na ordem e na prevalência de preceitos, regras e princípios já há muito arraigados na sociedade – como uma espécie de secularização destes elementos para formação daquele dado Estado – e sim no elemento oposto, que nasce da convergência entre estar e não-estar, pertencer e não-pertencer a esta localidade, ao qual Giorgio Agamben<sup>14</sup> traduz como sendo o estado de exceção. O princípio há muito arraigado na sociedade é a relação de soberania que cria a exceção.

Tratar da ambivalência do sacral e da relação entre os corpos do soberano e do *sacer* nos leva a outras premissas básicas do pensamento agambeniano que encontram guarida não somente na relação de exceção que aí está estabelecida, mas também em como dessa relação surge a biopolítica, isto é, o controle dos corpos pelo poder soberano inserido em determinado estado político-jurídico não necessariamente regido por regras sacrais – embora no caso do *homo sacer* e do direito romano obviamente o fossem – e que estão desta forma ligadas aos corpos, ao controle que o soberano deve prevalecer dos demais.

Acerca do quanto tratado, é possível ainda fazer referência a Sigmund Freud, que em texto de 1910 sobre o sentido antitético das palavras primitivas demonstra como a ambivalência em certas palavras já se fazia presente na antiguidade. Visando trabalhar a questão dos sonhos e citando os trabalhos do filólogo alemão Karl Abel, Freud apresenta como algumas palavras dos povos antigos – como egípcios, gregos e indo-europeus – se faziam ambivalentes e contraditórias entre si, como uma mesma palavra para significar o “foradentro”, embora por vezes referindo-se somente ao primeiro termo (fora) e em outros necessitando da conjuntura de alguns símbolos para identificar a qual dos termos se faz referência. É ainda evidenciado por Freud como no caso latino, diferente do que ocorria com os egípcios, por exemplo, não se tem a modificação fonética da palavra, em que “*altus* significa alto e profundo, *sacer*, sagrado e maldito, em que ainda se acha o pleno sentido

---

<sup>14</sup> “A aposta de Agamben é tão forte que a proximidade entre a esfera da soberania e do sagrado vai além da ideia de que resta um simples resíduo secularizado do originário caráter religioso de todo poder político, mas a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, de modo que o *homo sacer* nomeia em sua relação com o bando algo como a relação política originária, a saber, a vida, enquanto, na exclusão-inclusiva, serve como referente à decisão soberana”. (GUERRA FILHO, Willis Santiago; CARNIO, Henrique Garbellini. **Ob. Cit.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013, p. 82).

antitético, sem modificação do som da palavra”<sup>15</sup>, mostrando como a relação do *homo sacer* é estar em sua sacralidade fora do mundo profano no qual se encontra(va) toda a *Civitas*.

Faz-se necessário para compreensão destes aspectos estudarmos então como as bases biopolíticas existentes na sociedade se relacionam a ponto de formar e fundamentar o poder soberano, partindo das premissas filosóficas que Giorgio Agamben utiliza e complementando com outros textos que nos ajudam a entender como nasce dessa relação a constituição da ordem jurídico-política e sua configuração enquanto governabilidade [de exceção].

## 1.2 BIOPOLÍTICA E O CONTROLE DO HOMEM – SER SEM SER

O poder soberano é um (o) ponto-chave para compreensão do universo em que se encontra Giorgio Agamben e, mais do que isso, essencial para inserirmos a vida nua na realidade e chegarmos ao principal tema proposto nas pesquisas agambenianas. Por isso, ele é essencial para encontrarmos e entendermos o estado de exceção na concepção de Agamben, bem como os pontos de intersecção que permitem os precisos desdobramentos sobre sua teoria com a atualidade e a compreensão da atuação do poder soberano neste jogo encontrado na rede do poder.

Para tanto, o estudo da biopolítica requer redobrada atenção, isto porque vai influir diretamente em nossos estudos. A concepção biopolítica do poder – que já pudemos ter o primeiro contato quanto ao que tratamos no item anterior, em especial ao que nos alertaram Willis Santiago Guerra Filho e Henrique Garbellini Carnio acerca da ligação entre o corpo do soberano e o corpo do *homo sacer* – é essencial para nossas considerações. Deste modo, assim como Giorgio Agamben, precisamos entender a questão sob o ponto de vista do filósofo francês Michel Foucault sobre a biopolítica, sua formação na sociedade e aplicabilidade aos corpos através da sexualidade e como sua utilização se deu sobretudo na modernidade com o controle exercido pelo poder – não necessariamente o emanado do Estado, do poder soberano – especificamente sobre os corpos.

Foucault procurou em seus estudos uma forma de encontrar um conceito não-jurídico de poder, ou melhor dizendo, um conceito não atrelado ao poder enquanto figura e ente estatal – o que para nós é salutar para o que pretendemos desenvolver sobre o poder soberano e a vida nua inseridos na modernidade –, de modo que o mesmo não se deriva necessariamente da

---

<sup>15</sup> FREUD, Sigmund. *Sobre o Sentido Antitético das Palavras Primitivas*. In: **Obras Completas, Volume 9: Observações Sobre um Caso de Neurose [“O Homem dos Ratos”], Uma Recordação de Infância de Leonardo da Vinci e Outros Textos (1909-1910)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 309.

lei ou do Estado – não possuindo, portanto, uma fonte jurídica ou política –, mas de fontes alternativas de emanção constituídas em toda sociedade como modelos outros de organização e que possuem em seus centros fechados e formas distintas de poder (como em igrejas, sindicatos, organizações civis, ou outras dos mais diversos matizes.). O poder jurídico e político do Estado são na realidade aqueles que estabelecem as regras e organizam o poder, mas não é aquele do qual o poder emana e se manifesta.

Através de uma genealogia própria, Foucault estabeleceu, portanto, um deslocamento das teorias até então vigentes que consideravam a política do Estado como única fonte responsável e central do poder – sobretudo quando analisamos os fundamentos teóricos do iluminismo e do contratualismo através do conceito estrutural do constitucionalismo e das democracias modernas da “soberania popular”, algo que deve ser relativizado e revisto na atualidade contemporânea devido às diversas formas de apreensão da vida nua através desse modelo – emanando de outros pontos e grupos que não necessariamente públicos. Devemos entender, neste estágio, porém, que tal fato somente foi possível uma vez que o filósofo francês jamais pretendeu fundar uma nova teoria acerca do poder – como o iluminismo e o contratualismo propuseram –, mas apenas estudá-lo de maneira analítica<sup>16</sup>, preocupando-se não com o direito e suas acepções, e sim com o poder em sua forma mais pura.

Assim, antes de chegar propriamente nas suas considerações sobre a biopolítica, Michel Foucault estabelece os parâmetros daquilo que ele considera biopoder, que nasce das manifestações oriundas das relações de poder que são formas díspares e em constante transformação, de modo que o poder, então, não é algo natural (como pregado nas filosofias contratualistas do iluminismo e do “estado de natureza”); surge, porém, da prática social reiterada de determinado grupo, em determinado local, em determinado tempo, fazendo com que se constitua historicamente em sua sociedade.

Não se trata de analisar as formas regulamentares e legítimas do poder em seu centro, no que possam ser seus mecanismos gerais e seus efeitos constantes. Trata-se, ao contrário, de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Neste sentido, podemos citar: “O propósito de Foucault sobre o direito se baseia em um deslocamento essencial: para Foucault, a verdadeira questão não é a do direito, mas a do poder. A esse respeito, o direito não é mais que um avatar das relações de poder onipresentes no corpo social”. (BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. **História da Filosofia do Direito**. Barueri: Editora Manole, 2005, p. 472).

<sup>17</sup> FOUCAULT, Michel. *Soberania e Disciplina*. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1979, p. 182.

Consideramos diante da explicação acima de Foucault que o filósofo francês não está interessado no poder estatal em que o centro de tudo é aquele que organiza o poder e suas ramificações ou como suas normas (mecanismos de governabilidade [de exceção]) tornam os efeitos do seu exercício sempre constantes. Suas aspirações encontram-se na periferia desse poder, isto é, nas instituições “não-oficiais” emanadoras de poder que se encontram em regiões que não integram o centro e, por isso, ultrapassam os limites estabelecidos por aqueles que organizam e delimitam a forma de aplicação do poder, organizações estas que, mesmo não sendo oficiais igualmente exercem influência<sup>18</sup> sobre os ditames do Estado.

Não está com o poder soberano o monopólio do próprio poder e este é o ponto que mais interessa na genealogia foucaultiana, vez que leva à instituições outras que não têm o seu poder regulado pelo Estado, pelo contrário, por vezes se colocam em rota de colisão com os desígnios oficiais do modelo estatal vigente que por seu turno geram entrechoques violentos entre a realidade do poder periférico não-oficial – que até mesmo é ilimitado dentro de sua configuração – e o poder central oficial – responsável por delimitar o Estado –, momento no qual o poder não-oficial se encontra em perfeita dissintonia com o poder oficial e na medida que um exclui o outro torna-se imprescindível afirmar que pela mesma razão um inclui o outro, tornando essa relação de exclusão-inclusiva essencial para delimitação do poder soberano e sua possibilidade de (in)aplicabilidade na sociedade.

Essa quebra propicia ao filósofo francês não partir de uma análise hierárquica do poder, começando no Estado como fonte e se espalhando nos demais setores da sociedade – oficiais ou não-oficiais –, mas sim fazer o caminho oposto, tendo como ponto de partida as zonas periféricas classificadas por Foucault como micropoderes que atravessam toda a estrutura social da sociedade e se relacionam com a estrutura geral do Estado numa analítica ascendente sobre a aceção do poder – em que a hierarquia ocorre da base da pirâmide para seu topo. É nesta esteira que Michel Foucault procura analisar o poder.

Entendemos, portanto, que no pensamento de Foucault existem diversas formas de se exercer o poder que se relacionam de diferentes maneiras, sendo o Estado uma dessas diversas formas, porém não a única e nem mesmo a mais importante, existindo na periferia estatal

---

<sup>18</sup> Tal fundamento é encontrado na própria Constituição Federal de 1988, que permite a impetração de Ações Diretas de Inconstitucionalidade (ADIn), Ações Diretas de Constitucionalidade (ADCon) ou Arguições de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) por entidades representantes da sociedade civil, como é o caso do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (Art. 103, VII), partidos políticos ou entidades de classe no âmbito nacional (Art. 103, VIII) e confederação sindical ou entidade de classe no âmbito nacional (Art. 103, IX). Os centros de poder emanados dessas entidades, algumas não-oficiais, influenciam e por vezes determinam as questões tomadas no âmbito do Estado. (BRASIL. **Constituição Federal, de 5 de outubro de 1988**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm)>. Fonte: Planalto. Acesso em: 22.set.2017).

outras zonas que compreendem emanção de poder tanto ou mais preponderantes que aquele que advém do ente público centralizador. Por esta razão, o poder oriundo das instituições é considerado pelo filósofo como o responsável pela criação de discursos e saberes<sup>19</sup>, utilizados posteriormente pelo Estado para dominar a população e os indivíduos, principalmente com relação aos desdobramentos possíveis sobre o sexo.

O poder produz algo. Sua característica criativa com a produção do discurso nos mais diversos campos dos saberes, desde os discursos morais aos científicos, dos religiosos aos políticos e econômicos: tudo que se encontra nestes meandros periféricos de instituições são poderes que não emanam do centro estatal – e de sua fórmula de contingência –, mas são apreendidos por ele para embasar seu domínio, o que é primordial para que o Estado exerça sua dominação na sociedade e se fundamente como única fonte do poder, isto é, através da apropriação do discurso e dos saberes dos pontos periféricos e extra-oficiais o Estado toma para si essa linguagem para fundamentar seu poder através do poder periférico, numa máxima que assim podemos resumir: o poder encontrado nas zonas periféricas produz discursos e saberes que são utilizados pelo Estado para fundamentar seu próprio poder – o poder central é oficial por conta daquilo que é produzido pelo poder periférico não-oficial (numa forma, se assim pudermos dizer, de exclusão-inclusiva). Poder é discurso – e discurso é poder.

Não é uma relação de propriedade e de quem possui o poder de dominar. É uma estratégia, na qual os efeitos da dominação não se traduzem em quem se “apropria” do poder, mas nas manobras, táticas e técnicas que se desmembram dos discursos e dos saberes oriundos do poder (a governabilidade de exceção). Por isso o filósofo francês considera principalmente as relações e não as “apropriações” de poder, de modo que o poder encontre-se disperso em toda parte, provindo de todos os lugares. O papel do Estado, neste sentido, seria então de se utilizar desses poderes e centralizá-los, dando forma oficial para sua própria finalidade, ainda que originalmente tais fundamentos tenham ocorrido fora do poder oficial nas zonas periféricas não-oficiais e que concentram até mesmo emanções de discursos e saberes contrários ao poder do Estado, que consegue ainda assim utilizá-los ao seu proveito.

Não há mais nada, na linguagem, de Deus, do mundo, do revelado: mas, nesse extremo desvelamento nadificante, a linguagem (a natureza linguística do homem) permanece mais uma vez escondida e separada e atinge assim,

---

<sup>19</sup> Bem explanou sobre essa questão do discurso e de sua apropriação pelo Estado o Professor Marcus Teshainer: “Assim, poder não é mais visto como algo que proíbe, que diz não, que limita ou projeta a violência. Poder é entendido como produtivo, criativo, do qual emanam discursos e saberes. Considera-se, portanto, que todo saber é político e sua gênese se encontra em uma relação, sendo nessas condições que o homem é tomado como objeto de saber e, por consequência, é individualizado e sujeito a um novo tipo de saber: as ciências do homem”. (TESHAINER, Marcus Cesar Ricci. **Política e Desumanização: Aproximações Entre Agamben e a Psicanálise**. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013, p. 32).

pela última vez, o poder, não dito, de se destinar em uma época histórica e em um estado: a era do espetáculo e do niilismo consumado. Por isso, o poder fundado na suposição de um fundamento vacila hoje em todo o planeta e os reinos da terra encaminham-se, um depois do outro, para o regime democrático-espetacular que constitui o acabamento da forma Estado. Muito antes das necessidades econômicas e do desenvolvimento tecnológico, o que empurra as nações da terra para um único destino comum é a alienação do ser linguístico, o desenraizamento de todo povo da sua morada vital da língua.<sup>20</sup>

A linguagem se reveste de significados e inclusive de insignificantes quando utilizada visando a dominação. A alienação do ser linguístico – promovida principalmente pelos jornalistas e pelos mediocratas inseridos numa “democramídia” em que o papel e a importância da mídia e dos meios de comunicação se comprovam por meio da sua emanção de poder – é fator determinante e pungente na realidade atual, em que o Estado utiliza-se desse discurso e dessa forma de saber para então produzir para si um discurso próprio, centrando o poder e, ainda, (im)possibilitando que a linguagem se desenvolva de outra maneira, infringindo ao ser um fim da linguagem na própria linguagem, criando uma zona na qual “o que impede a comunicação é a própria comunicabilidade; os homens são separados daquilo que os une. Os jornalistas e os mediocratas são o novo clero dessa alienação da natureza linguística do homem”<sup>21</sup>.

Giorgio Agamben é muito preciso ao afirmar sobre “o poder fundado na suposição de um fundamento”, em que podemos colocar como sendo o estigma dominante de que o poder do Estado é pretensamente fundado num pacto/contrato social ou mesmo que o poder emana do povo, não sendo estes os fundamentos que verdadeiramente fundamentam o poder central do Estado, o que foi observado já por Michel Foucault ao considerar a utilização do discurso e dos saberes periféricos pelo Estado como forma de concentrar em si o poder oficial, aquilo que emana do poder periférico e não-oficial que se supõe válido a partir do momento em que o Estado o torna oficial, como a forma midiática de utilização de saberes e do discurso pelo Estado, tornando a imprensa e os meios de comunicação um importante vetor nessa construção do poder no cenário atual.

Ainda sobre a utilização dessas formas, Foucault identifica como o discurso acerca da sexualidade foi inserido justamente como uma relação de poder do qual o Estado, em sua ânsia de dominação, se serve para controlar tanto o indivíduo como a coletividade, valendo-se de instrumentos políticos, econômicos, religiosos e morais para fundamentar o sexo e motivar

<sup>20</sup> AGAMBEN, Giorgio. **A Comunidade que Vem**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, pp. 74-5.

<sup>21</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 74.

a biopolítica, já que o sexo “é um modo de disciplinar os corpos e controlar a população, e o sexo é a *via-regia* para o exercício da biopolítica”<sup>22</sup>, que se torna essencial posteriormente na criação do estágio de “democracia” na qual a contemporaneidade encontra-se inserida.

Essa questão do controle e a forma com que ele é exercido é tão salutar nas obras de Foucault que o filósofo chega inclusive a idealizar, com base no pensamento do utilitarista inglês Jeremy Bentham<sup>23</sup>, uma forma de controlar o corpo por parte do Estado, que se utilizaria do panóptico – como estudado por Foucault em *Vigiar e Punir*<sup>24</sup> –, para deixar evidenciado como as zonas periféricas são estrategicamente controladas pelo centro, lembrando que o centro – o Estado – não exerce o poder simplesmente por encontrar-se centralizado, mas principalmente por dominar as técnicas e estratégias de controle do corpo de cada um dos detentos dispostos nas celas do presídio em formato do panóptico – além de evidentemente utilizar-se do discurso, dos saberes e das formas de linguagem para fundamentar o exercício desse poder nesse formato.

Na realidade, é pelo controle do corpo – a biopolítica fundamental em que o centro se utiliza do discurso e dos saberes emanados da periferia através da forma de poder não-oficial – que o Estado mobiliza todos os demais controles sociais, colocando o sexo na discussão religiosa, política, econômica, jurídica, moral. A sexualidade está inserida em todos os discursos produzidos pelas ciências do homem na modernidade e isso implica no controle efetuado pelo Estado ao exercer o poder sobre o corpo das pessoas ao inseri-las num controle biopolítico exercido em conformidade com as formas de poder que não são oriundas do centro, mas que igualmente fazem parte dele e se revestem da centralidade do Estado ao serem utilizadas por ele como fonte primária do controle dos corpos na sociedade.

O controle do Estado sobre a população por meio da sexualidade não permite que o sexo seja livre. É preciso haver um encarceramento da sexualidade no discurso para que ela seja classificada, localizada, estudada, separada, reconhecida como desviante. Daí se vê o motivo de afirmar a repressão do sexo, mas o que se nota é o contrário: a sexualidade invadiu o discurso político, médico, científico, educacional, jurídico, dentre outros.<sup>25</sup>

As manifestações do biopoder e da biopolítica se formam e se amoldam de acordo com o controle exercido sobre a disciplina da sexualidade, tornando a biopolítica não apenas fundamental para esse controle, mas essencial para justificação do poder do Estado e da utilização do poder periférico não-oficial transformado em oficial, momento no qual o

<sup>22</sup> TESHAINER, Marcus Cesar Ricci. **Ob. Cit.** São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013, p. 33.

<sup>23</sup> Cf. BENTHAM, Jeremy. **O Panóptico**. Org. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

<sup>24</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir – História da Violência nas Prisões**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.

<sup>25</sup> TESHAINER, Marcus Cesar Ricci. **Ob. Cit.** São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013, p. 37.

discurso, o saber e a linguagem serão tomados pela forma oficial de poder para então ser aplicado na sociedade. A normatização do sexo abre margem para a disciplinalização e educação dos corpos individualizados das pessoas, enquanto a biopolítica desenvolve o controle regulamentar sobre as populações como um todo, excluindo a todos e incluindo ao mesmo tempo, formando uma massa que não consegue se desvencilhar de sua condição de ser controlada, estando inserida alienantemente nos meandros biopolíticos e acreditando não fazer parte da “massa de manobra” do poder oficial, quando, em realidade, basta fazer parte da sociedade para ser controlado e manobrado.

O controle é elementar para que a manifestação do biopoder ocorra nos moldes da apreensão do discurso, da linguagem e do saber como meios de fundamentar o poder central do Estado. Partindo-se do pressuposto de que é pelo controle que o Estado insere a vida nua em sociedade, temos que o homem passa a integrar um meio no qual o poder oficial emana do Estado, mas que não é produzido por ele e sim pelas zonas periféricas produtoras do necessário para que se possa oficializar o poder não-oficial.

Lembremos que quando Foucault começa seus estudos e procura traçar a genealogia do poder, ele toma como ponto de partida o absolutismo dominante do Século XVIII e considera que o poder era exercido pelo soberano da forma que melhor se aprobelesse, suprimindo ou não o mesmo dos seus súditos que estavam sob sua chancela, guardando o soberano o poder de decidir quem vive e quem morre ao passo que conservava o seu direito natural – e aqui voltamos ao que nos alertaram os professores Willis Santiago Guerra Filho e Henrique Garbellini Carnio, em que o corpo do soberano e o corpo do *sacer* se tocam e se ligam, fator determinante para configuração da exclusão-inclusiva na qual a lei e o poder soberano se fundamentam – tendo sido classificado por este motivo de forma negativa, caracterizado tanto pela proibição como até mesmo pelo constrangimento da força-de-lei advinda do soberano.

Na contemporaneidade, porém, as relações do poder soberano na biopolítica ocorrem de formas distintas e configurando-se de maneira afirmativa, vez que ligada ao poder enquanto saber, como discurso e forma de linguagem, ou seja, o poder como meio de ser utilizado em táticas, estratégias e modelos que estudam e selecionam a vida separando-se indivíduos e classificando sujeitos, produzindo conflitos por essas ações e controlando-se os corpos por meio da sexualidade inserida nos mais diversos meios da vida. Eis a forma precisa da governabilidade [de exceção].

É importante mencionar que tais táticas se apresentam não apenas em regimes totalitários, mas principalmente são decorrentes de práticas ditas “democráticas” dos países

ocidentais e ocidentalizados, que fundamentam na necessidade de ação de proteção das instituições republicanas – algo que o próprio Agamben considera de maneira diversa ao identificar como a necessidade se manifesta nesses casos – visando a formação dum aparato no qual o poder soberano se manifesta como precursor de uma pretensa legalidade – e também de uma pretensa legitimidade – que abarca a tudo e a todos, mas que na realidade afasta dos centros decisórios de poder o grosso da sociedade, que permanece – e sempre permanecerá – como vida nua sendo excluída e capturada pelo poder soberano.

O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder.<sup>26</sup>

Todas as acepções que se referem à existência do homem em suas formas mais elementares – isto é, os pontos condizentes com a vida biológica do ser humano – tornam-se objeto da política, do ser público e do discurso estatal sobre a necessidade de cuidados com estes aspectos. A vida em sociedade tornou-se não mais a manifestação dos desígnios da Cidade – como ocorria na Grécia Antiga com a *Pólis* e como os cidadãos interagem no seu entorno através da política para manifestar-se sobre os interesses comuns e públicos como reflexos do privado – e passou a ser a inserção da vida biológica do ser humano, que deve ser regrada em todos os contextos e aspectos possíveis – principalmente na sexualidade – de modo que o controle oficial seja exercido sempre e a todo o momento pelo Estado.

Esta implicação da vida biológica enquanto política e sua indistinção possibilitam ao Estado fundamentar-se na existência humana e, ao trazer da periferia o poder não-oficial como sendo o seu poder por meio dos discursos, da linguagem e dos saberes, impele na sociedade a necessidade de regulação e vigilância constantes dos “seus direitos fundamentais”, quando em realidade a apresentação feita demonstra a verdadeira face dessa dita “necessidade”: exercer o controle sobre a vida política do cidadão por meio do privado que, sendo indefeso, precisa da ação estatal para inserir-se plenamente na sociedade, de modo que esta ação não traduz a inserção do homem enquanto ser político, pelo contrário, o coloca em sua nudez, em sua vida nua biológica para ser regrado e controlado pelo ente estatal.

---

<sup>26</sup> FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999, p. 134.

A biopolítica foucaultiana procura demonstrar exatamente que o poder soberano é um espaço vazio no qual o controle será exercido de forma plena e em todos os sentidos buscando a prática governamental em torno de princípios de controle<sup>27</sup>, isto porque se discute as regulações sobre determinado grupo inserido numa determinada conjuntura temporal que gerará conflitos, já que ao se eleger tal grupo – e tal quantidade de vidas dos indivíduos pertencentes a este grupo –, conseqüentemente se excluirá os demais e afirmar-se-á, necessariamente, que a vida desse grupo vale mais a pena ser vivida do que a vida daqueles que não se encaixam neste grupo, que serão simplesmente considerados indignos de tamanha dádiva, em que verificamos novamente como a sacralidade e a ambivalência do sacro se apresentam como fundamentais para compreensão da ordem político-jurídica instituída.

Foi assim que se justificou a segregação e dizimação dos judeus pelos nazistas – como a “Teoria do Partisan”, de Carl Schmitt – ou, num exemplo mais factível à realidade brasileira, é assim que se justifica o racismo estabelecido entre os brancos ricos e os negros pobres ou a forma com que se separam os nordestinos do restante do país – sobretudo sul e sudeste –, como são tratados os indígenas em seus “assentamentos” ou os homossexuais diariamente agredidos física e psicologicamente, ou até mesmo na maneira com que se classificam a esquerda e a direita no Brasil e em como a perseguição aos “comunistas subversivos” criou no período da Ditadura Militar Brasileira (1964-1985) uma espécie de campo no qual a vida desses indivíduos nada valia, tornando-se dispensáveis pelo Estado, detentor do poder oficial utilizando como base o poder periférico, fazendo com que o controle sobre esses grupos se justifique por razões diversas, sem que com isso se tenha, em contrapartida, os motivos que não sejam biopolíticos, de excluir para incluir (e, portanto, tornando-os também indispensáveis, uma vez que fundamentavam a continuidade dessa forma de poder soberano no Brasil com o combate à “subversão comunista”).

Retomando ao que o absolutismo pregou, verifica-se que o poder não é mais exercido no nível político-jurídico, isto é, na defesa de uma única vida – do soberano –, mas passa a ser encontrado no nível biológico, vez que se defende um determinado grupo, de um tipo

---

<sup>27</sup> Assim se referiu Michel Foucault sobre o curso ministrado por ele no Collège de France, entre 1978 e 1979: “O curso deste ano acabou sendo inteiramente consagrado ao que devia formar apenas a sua introdução. O tema escolhido era portanto a ‘biopolítica’: eu entendia por isso a maneira como se procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças... Sabe-se o lugar crescente que esses problemas ocuparam desde o século XIX e que desafios políticos e econômicos eles vêm constituindo até hoje. Pareceu-me que não se podia dissociar esses problemas do âmbito de racionalidade política no interior do qual eles apareceram e adquiriram sua acuidade. A saber, o ‘liberalismo’, já que foi em relação a ele que adquiriram o aspecto de um verdadeiro desafio”. (FOUCAULT, Michel. **O Nascimento da Biopolítica: Curso Dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2008, p. 431).

específico de vida – ainda que de maneira utópica<sup>28</sup> –, ou, ao nosso ver, de maneira dissimulada, na qual a criação de leis que visam proteger o ser humano possuem intuítos outros que não aqueles vinculados à sua elaboração – diferente do que se prega o contratualismo teoricamente em vigor de Locke e Rousseau e na qual as Constituições estão em teoria lastreadas, quando verificamos que a realidade está justamente no ponto inverso de controle biopolítico desse modelo iluminista.

Desde o século passado [XIX], as grandes lutas que põem em questão o sistema geral de poder já não se fazem em nome de um retorno dos antigos direitos, ou em função do sonho milenar de um ciclo dos tempos e de uma Idade do ouro. Já não se espera mais o imperador dos pobres, nem o reino dos últimos dias, nem mesmo o restabelecimento apenas das justiças que se creem ancestrais; o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível.<sup>29</sup>

O capitalismo, por certo, influenciou o desenvolvimento e expansão dessa mentalidade, contribuindo para a formação de corpos individuais dóceis capazes e aprazes de se desenvolver e produzir conforme as necessidades estabelecidas pelo controle econômico, que na realidade é um subcontrole da sexualidade, uma vez que, conforme já ponderamos, o sexo foi inserido em todos os campos e saberes existentes, configurando-se por ele o próprio semblante do poder. Os corpos se tornaram objetos e são apreendidos em sua forma biológica para possibilitar o controle da forma mais eficaz possível, seja ela política, econômica, jurídica ou religiosa.

Simplificando: passou-se da defesa física encontrada pela força e pela violência da normatização legal do poder soberano do absolutismo à defesa ideológica que recai sobre um grupo – na ótica da microfísica do poder – que estabelece ao final que todos os corpos serão controlados pelo poder soberano, pelo Estado enquanto fonte oficial emanadora do poder, que na verdade decorre de sua utilização do discurso encontrado nas zonas periféricas. O controle do corpo, neste caso, já existe pelo Estado e o que resta então é a defesa biológica de que a vida dos sujeitos que integram esse grupo é mais valiosa do que a dos demais grupos existentes, ainda que convalidos no mesmo espaço territorial, mas separados pela ideologia apresentada pelo Estado – que nos remete novamente ao tratado por Giorgio Agamben ao afirmar sobre como a lógica do discurso e da linguagem pelos jornalistas e mediocratas

---

<sup>28</sup> Neste sentido: “Pouco importa que se trate ou não de utopia; temos aí um processo bem real de luta; a vida como objeto político foi de algum modo tomada ao pé da letra e voltada contra o sistema que tentava controlá-la. Foi a vida, muito mais que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito”. (FOUCAULT, Michel. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999, p. 136).

<sup>29</sup> FOUCAULT, Michel. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999, p. 136.

transformou em alienação a comunicação pela própria comunicabilidade, fazendo com que o Estado possa se valer desses mecanismos e técnicas para garantir o controle sobre todos através da técnica da governabilidade e, num sentido mais epistêmico, em que podemos convergir juntamente ao professor Willis Santiago Guerra Filho ao afirmar sobre a impossibilidade da comunicação frente ao que se encontra na atualidade contemporânea.

O foco sai da política, da religião, da moral, e se concentra na vida biológica dos seres, ou melhor, integra tudo como parte da vida biológica para então criar um discurso sobre tentar resolver os demais dilemas, identificando o que seriam os problemas e quais as soluções para eles. A política é a vida; a religião é a vida; a moral é a vida; o direito é a vida e todas as implicações da indistinção entre público e privado se apresentam neste prognóstico biopolítico, em que *zoé* e *bíos* se apresentam indistintas. Todas as nuances da vida que não envolvem o poder político se tornam parte dele, pois a política procura tratar de questões naturais do homem como se de sua alçada fosse determinar o certo e o errado de pontos que não condizem com a vida pública, mas sim com a vida natural e privada do homem e suas instituições íntimas.

É por isso que, dentro destas perspectivas, Agamben verifica ao analisar o pensamento de Foucault que não apenas a partir do absolutismo do Século XVIII, mas desde a antiguidade clássica o homem era um animal vivente, capaz de existência política, enquanto hoje ele é um animal em cuja política está em questão sua vida de ser vivente, numa clara inversão de conceitos estruturais e sistêmicos. É o primado da vida natural sobre a ação política, em que a vida biológica ocupa o centro da vida política, fazendo com que se crie uma relação entre a vida nua e a política que governa as ideologias.

Para o filósofo francês, não se trata de pensar poder por meio do Estado, um ente que detém poder e a violência legítimas, o que criaria um embate bilateral entre aqueles que o querem, ou seja, os excluídos de poder, e aqueles que o dominam e, portanto, detêm-no. Não se trata de estudar a exclusão social, pois, para tanto, seria necessário preservar o modelo bilateral de poder. Mas trata-se de entender o poder fora dos domínios do Estado, nas diversas instituições sociais que geram as políticas ditas de “inclusão social” e que, na verdade, classificam, separam, distinguem, excluem o sujeito da possibilidade de participar igualmente da sociedade, de exercer plenamente sua liberdade, de ver no outro um semelhante.<sup>30</sup>

Devemos anotar que diferentemente do filósofo francês, o italiano parte de premissas ainda mais remotas e contempla a política como um espaço na qual *zoé* e *bíos* se confundem, afirmando que na atualidade os Estados estão centrados apenas na regulação da vida em *zoé*,

<sup>30</sup> TESHAINER, Marcus Cesar Ricci. **Ob. Cit.** São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013, p. 42.

sem transparecer a vida natural com *bíos*, o que não se postulava na antiguidade greco-romana e que cuja inserção e relação na biopolítica agambeniana dá ensejo à vida nua, elevada a outro nível com os campos de concentração e as relações dele decorrentes.

Este é o ponto no qual devemos considerar ao estudarmos a modernidade em que a biopolítica encontra-se em total evidência e a transformação do homem natural em homem político através da inclusão – e indistinção – de *zoé* em *bíos* se completa com o fundamento do controle do Estado como preponderante para oficializar a biopolítica estatal por meio do poder não-oficial. O poder soberano, enquanto necessário para exclusão-inclusiva da vida nua como fator político e de sua relação direta com o soberano tem na modernidade sua inserção no simulacro, que se reveste de legalidade para apresentar-se como modelo democrático, o que certamente está novamente de acordo com a apreensão do discurso e dos saberes para alienação da linguagem e utilização destes mecanismos para cumprimento dos desígnios do poder central, efetivando-se através da lei e do direito como garantidores do golpe e da exceção constitutiva do homem e do Estado.

### 1.3 CONCEITUANDO A EXCEÇÃO: PARADOXO DA SOBERANIA

Como se pode perceber, o trabalho em torno do estado de exceção é complexo. Não se trata, como meros e simples advogados, apenas de verificarmos o instituto jurídico – como o estado de sítio, de defesa e a intervenção federal, no caso constitucional brasileiro – presente em determinados Diploma Legais que preveem medidas excepcionais a serem tomadas pelo Estado em casos de urgência ou extrema necessidade. O problema filosófico e semântico por trás do estado de exceção vai e está além de sua simplória conjectura enquanto instrumento jurídico repressor utilizado pelo Estado para retorno duma pretensa ordem instituída pelo próprio Estado, que por conseguinte é não aquele que determina o que será a desordem, o que será o caos e quando será lícita a suspensão do ilícito pela lei – lembrando do que já nos alertou Giorgio Agamben de que o estado de exceção não é o caos que precede à ordem e que, por isso, deve primeiro ser incluído para que então se verifique a exceção –, mas sim aquele que cria todos esses elementos como necessários e que determina quem vive e quem morre, que situação será e qual não será de exceção.

Quando conceituamos anteriormente o *homo sacer* verificamos que sua sacralidade, para além da exclusão-inclusiva em que sua (não-)vida está pela suspensão, proporciona o descobrimento – e por que não? – o surgimento do próprio estado de exceção, em que a vida do homem sacro se caracteriza como *excepta* na sociedade, uma vida desumanizada, que não

vale a pena ser vivida sob nenhum aspecto da existência digna e política do ser – talvez unicamente enquanto vida mera vida, a vida natural desprovida de qualquer sentido –, sendo separado de tudo e todos sem que com isso se tenha sua completa exclusão do meio. Essa vida nua em total suspensão é que será excluída pelo poder soberano ao mesmo tempo em que inclusa na exceção para justificar sua existência.

Para Agamben o essencial a que devemos nos ater não é exatamente a figura do homem sagrado romano e sim o que a decretação constitutiva de *sacer* resultará, em como sua existência até então como cidadão da *Civitas* romana era transformada com a sentença de *homo sacer*. É essa condição de vida nua que realmente importa para considerarmos todas as acepções e proposições feitas pelo filósofo italiano em sua obra, como também para compreendermos os meandros daquilo que pretendemos – ou seja: como o *homo sacer* está inserido na sociedade global atual, mesmo que nas pretensas democracias ocidentais em que a exceção se apresenta como regra, permitindo ao paradigma do campo se institucionalizar em todos os meandros.

Iniciamos este capítulo e o trabalho com uma pequena citação da obra “*Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*”. Pequena, porém repleta de significados que nos auxiliam a compreender o estado de exceção.

O que fica evidenciado diante do estudado até o momento é que a exceção não é o caos que precede a ordem e novamente afirmamos que diferentemente do que se consideram quando analisamos os institutos jurídicos identificados como sendo provenientes da exceção do ordenamento jurídico comumente relacionados inclusive pelos governantes que o decretam como necessários para aplacar uma situação de desordem – assim classificadas e criadas por eles próprios – e para retorno da ordem – igualmente assim considerada e criada por eles –, a exceção na realidade não se encontra no plano do existencial por esses fatores, não passando tais afirmações de respostas aos motivos da decretação desses institutos – que caminham entre o jurídico e o político, em ser e não-ser enquanto limiar da exceção.

Em realidade, a exceção somente se manifesta justamente em função de sua suspensão, isto é, apenas com a suspensão da ordem – e do próprio ser humano – é que verificamos a exceção, não o contrário, em que a exceção já existe e será aplacada com a ordem estatal. É necessário que a ordem seja – e esteja – suspensa e não que exista o caos precedente à sua suspensão para que o estado de exceção se manifeste. A situação de caos, na verdade, se encontra *a posteriori*, já que a ordem outrora em vigor existe inteiramente inserida em sua suspensão na exceção que a mesma ordem suspensa autoriza.

Expusemos em outras ocasiões e aqui repetimos: caos, ordem e desordem não são situações que os governantes possuem critérios objetivos de avaliação, dependendo dos olhares subjetivos eivados de valores por vezes contraditórios que quantificam – e até mesmo criam – a situação a seu bel-prazer. Os três elementos são determinados seguindo esta máxima, o que deveras é confundido como o motivador da condição de suspensão da ordem que implica no estado de exceção, quando na verdade Agamben considera que a exceção não é algo que está simplesmente excluído; é, outrossim, capturada fora para então ser incluída novamente, naquilo que o próprio autor considera como sendo a exclusão-inclusiva.

E não obstante este fator, salienta-se ainda que o soberano não se encontra mais – ou ao menos na contemporaneidade –, apenas e tão somente na posição de decisão soberana sobre o que e quando será decretada a exceção. Este fator subjetivo de “análise” da situação fática na realidade é o momento de utilização da linguagem e de apropriação de um discurso de controle no qual a própria situação de exceção é criada. Carl Schmitt já colocava que “o soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude”<sup>31</sup>, algo que Agamben irá concordar quando verificar que

o soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção, como estava no espírito da constituição de Weimar, com base no reconhecimento de uma dada situação factícia (o perigo para a segurança pública): exibindo a nu a íntima estrutura de *bando* que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção.<sup>32</sup>

O *bando*, novamente, caracteriza aqui a relação na qual o soberano encontra-se ligado ao banido – ao *sacer* – que se torna fundamento do seu poder e baliza a decisão soberana, conferindo-lhe o elemento essencial de poder – e do seu aspecto de soberania. Toda a situação criada tende a ser vista como modelo passível de decretação de exceção, isto porque o soberano, enquanto figura responsável pelo poder central do Estado, é aquele que dirá o que e quando determinada situação de fato será posta como exceção necessária.

O *homo sacer*, nesta realidade traçada a partir da exclusão-inclusiva contida na exceção, é aquele que recebeu a sentença de estar excluído do ordenamento vigente, tendo essa sentença dupla função, já que ao excluí-lo de todos os atos práticos da vida cívica, o insere novamente por não permitir que sua morte descumpra com os preceitos legais e religiosos<sup>33</sup>. Neste sentido, a exclusão-inclusiva proveniente da relação de exceção é que Giorgio Agamben traduz a questão de estar e não-estar envolvido na sociedade *excepta*.

<sup>31</sup> SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006, p. 14.

<sup>32</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 166.

<sup>33</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 76.

O étimo latino para essa imagem é o “*ex-capere*”, que Agamben analisa da seguinte perspectiva: existe a exclusão – e esse fato não podemos mais negar –; contudo, ela não explica todo o significado do estado de exceção. Para isso, necessitamos do complemento contido no próprio termo latino, de captura, de trazer para dentro aquilo que foi deixado fora do sentido antitético conscrito da palavra, da linguagem, à realidade fática. A vida nua é, assim, capturada fora pelo poder soberano e caracteriza o estado de exceção. Encontrando-se em situação paradoxal, é pelo controle dos corpos na biopolítica que temos a íntima relação do dentro com o fora, quando a norma está igualmente neste modelo, sem que com isso, todavia, encontre-se excluída da ordem político-jurídica.

Temos o porquê da exclusão-inclusiva característica do estado de exceção. Ao mesmo tempo em que ele exclui a tudo e todos que se encontrem na condição de vida nua propícia a ser capturada pelo poder soberano, há a inclusão resultante da própria suspensão, sem a qual ser-se-ia impossível a exceção. Esta não é uma condição de caos precedente da ordem que será suspensa e sim o caos formado pela ordem suspensa, como resultado e não como a causa – somente passível em função da criação, pelo soberano, da situação a qual deveria ser declarada a exceção – suspensão que leva ao estado de exceção e que nos deixa a todos, nas ditas democracias modernas, constituídos em plena vida nua.

Por isso Agamben considera que o estado de exceção não é simplesmente a exclusão, pois não corresponderia a todas as celeumas resultantes de sua existência. Ela é incluída pelo fato de que a ordem vigente não se exclui, permanecendo no plano existencial. Ela se retira, ficando suspensa em sua exclusão, ao passo que se insere por ela própria autorizar sua suspensão. Explica-se: não é a exceção que está excluída da regra em razão da suspensão, mas a própria regra que se suspende e, em função disso, se mantém em relação com ela própria. A regra é que permite que se tenha a sua exclusão e por isso ela permanece inserida, haja vista necessitar de autorização da regra para se retirar. A ordem somente será suspensa quando a própria ordem permitir sua suspensão, mantendo-se inserida e em relação com a exclusão na formação do estado de exceção.

Não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente desse modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela. O particular “vigor” da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos *relação de exceção* a esta forma da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exceção.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 18.

A relação de exceção fica assim estabelecida quando a ordem se insere unicamente pela sua exclusão. É por esta significação que ela sai de sua órbita, permanecendo suspensa em função dela própria, se inserindo por estar se relacionando com sua exterioridade. A máxima de que a exceção faz a regra se confirma quando observamos, em realidade, que a regra somente existe porque do outro lado há a exceção como forma, de modo que é em função dela que a regra existe, sendo ela seu fundamento. Somente tendo claro que a exceção se faz pela relação dialética – e antitética – entre o interno e o externo, entre o excluído e o incluído, é que poderemos avançar nas considerações seguintes do pensamento de Giorgio Agamben e na forma com que o estado de exceção se manifestará na modernidade por meio das relações do campo de concentração.

A suspensão causa ainda outro reflexo salutar para além da própria exceção. Quando a regra se retira e se suspende com fundamento em si mesma, na regra que a autoriza a se retirar, temos a criação de outra figura que incide na relação da exceção, que foi considerada por Agamben como sendo a “anomia do vazio”, que se torna aquela zona de indiferença criada pela exclusão-inclusiva, que não exclui a regra *excepta*, inserindo-a novamente no ordenamento jurídico ao qual ela havia se retirado, espaço este vazio que já conhecemos pela figura do *homo sacer*, igualmente anômico em sua relação.

É a estranha relação entre o direito e ausência do direito por sua suspensão – sobretudo quando consideramos tal máxima em uma modernidade na qual a segurança jurídica é fator determinante nas Constituições e nos sistemas legais dos Estados –, numa anomia jurídica em relação com uma anomia política, que leva à zona de indiferença onde se localiza o vazio do estado de exceção – lembrando que a exceção, segundo a ótica agambeniana, não se define nem como política e nem como jurídica, encontrando-se exatamente no limiar de indiferença entre ambas – em que a anomia do vazio, em sua existência, não abolirá em momento algum a ordem vigente, mas somente a suspenderá, continuando a ter relação com o dentro ainda que se encontre fora, motivo pelo qual não podemos considerar a exceção como exterior à regra, da mesma forma que não devemos tê-la inteiramente em seu interior<sup>35</sup>.

Pode parecer estranho, uma vez que estamos trabalhando com base na relação da exclusão-inclusiva, mas tais considerações fazem total sentido. Se considerarmos a exceção como completamente inserida ou excluída, não teríamos justamente o ponto de intersecção

---

<sup>35</sup> Vale citarmos a seguinte passagem: “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. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 39).

entre ambas que nos permite realizar o estudo aqui considerado: o limiar de indiferença entre uma e outra. Estaríamos, doutra via, excluindo qualquer possibilidade de compreensão do pensamento de Agamben. A suspensão da norma decorre da própria norma, que apesar de se excluir se insere novamente por esta designação, tal qual o *homo sacer* encontrava-se excluído e incluído na *Civitas* por sua condição anômica.

A anomia do vazio encontra respaldo no fato de que o estado de exceção procura, graças à sua relação intrínseca com o vazio, a sua própria reinserção nesta ordem suspensa para se fundamentar e buscar sua fundamentação nesta reinserção de maneira anômala e dentro dum espaço vazio em que somente cabe e se destaca a exceção, tornando o vácuo jurídico da suspensão tão preponderante para a existência da norma quanto sua exclusão, fundamentando portanto sua inclusão no fato de não se encontrar mais no ordenamento e ainda assim continua a manter com ele total relação.

O estado de exceção é uma condição na qual tudo encontra-se suspenso e no vazio – seja o ser humano ou suas leis, já que não faz sentido o ser humano encontrar-se em suspensão e as leis, oriundas de sua criação, permanecerem em normalidade – motivo pelo qual o termo anomia lhe cai perfeitamente bem, uma vez que não se encontra inserido na ordem – nem fora dela – e, quando o próprio Estado tenta se inserir na zona de indiferença acaba por criar uma situação na qual a exceção é colocada pelo poder soberano não como a suspensão de todos os direitos deste Estado – como ocorre, por exemplo, com os direitos fundamentais quando da vigência do estado de sítio –, mas no qual o que estará teoricamente em jogo é a ordem pública enquanto pura ordem de exceção.

A exceção é vista como algo necessário à sobrevivência do Estado – em realidade, é o que o poder soberano utiliza como fundamento para sua decretação, numa forma de passar “segurança” jurídica e política, tão fundamentais nos e aos Estados Modernos, a algo que não está contemplado juridicamente –, tornando-o passível de figurar como integrante da ordem – inclusive jurídica, mas não só, como também econômica, social ou geopolítica –, pretensamente preenchendo um espaço que na realidade é inexistente, isto porque o estado de direito não permite que a “Lei” – e neste sentido usamos o termo como o regramento legal, o sistema jurídico de dada Nação e por esse motivo grifado em maiúsculo – se confunda com o que este mesmo estado de direito considera como exceção – que pode ou não englobar tudo o que é a exceção, de acordo com os interesses do poder soberano – embora tenhamos claro que mesmo a exceção encontra-se presente no Estado de Direito.

Esse espaço vazio de direito parece ser, sob alguns aspectos, tão essencial à ordem jurídica que esta deve buscar, por todos os meios, assegurar uma

relação com ele, como se, para se fundar, ela devesse manter-se necessariamente em relação com uma anomia. Por um lado, o vazio jurídico de que se trata no estado de exceção parece absolutamente impensável pelo direito; por outro lado, esse impensável se reveste, para a ordem jurídica, de uma relevância estratégica decisiva e que, de modo algum, se pode deixar escapar.<sup>36</sup>

Agamben nos traz importante constatação sobre o espaço vazio criado na exceção. De maneira alguma devemos vê-lo ou considerá-lo como desprovido de significado, isto porque a ordem buscará de todas as formas se relacionar com este vazio, com o espaço de indiferença em que se encontra a exceção. Ele é essencial tanto para que a ordem se sustente como para fundamentar sua existência, devendo por isso, quase que por necessidade, manter-se em relação com a anomia, existir entre o espaço completo e o vazio, no qual norma e anomia estão indistintas e se relacionam entre si.

Tomando por exemplo a ordem jurídica tal qual o modelo agambeniano, verificamos que o espaço vazio do direito busca estar em total sintonia com a anomia como forma de completar a relação de exceção, ainda que este fator, para o próprio direito, seja impensável, embora seja pela exceção que a regra exista. Mesmo que muitos considerem impossível a existência de um – ou vários – vazio(s) jurídico(s) no estado de direito, Giorgio Agamben nos mostra que a relevância estratégica dessa relação é decisiva – e novamente aqui nos vemos diante do preceituado por Michel Foucault ao considerar a utilização pelo Estado do discurso, da linguagem e dos saberes como forma de apreensão do biopoder, incluindo aqui os mecanismos e estratégias essenciais à governabilidade [de exceção] –, isto é, ainda que seja contraditório considerar a relação de exceção e a exclusão-inclusiva numa ordem jurídica existente, ela é justamente a tentativa que lastreia e fundamenta o direito, motivo pelo qual este não deixa escapar de maneira alguma a sua relação com o vazio, que não somente possibilita enxergarmos a exceção como também – e principalmente – motiva a existência da regra e da ordem<sup>37</sup>.

Tudo isso é importante para entendermos não somente a anomia do vazio e a relação de exceção criada. A condição de exclusão-inclusiva influi em todas elas, fazendo parte do ordenamento no mesmo ritmo em que não faz parte e se retira dele, possibilitando que este se fundamente na exceção e com ela mantenha relação. Cabe então os questionamentos: onde

<sup>36</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 79.

<sup>37</sup> Cumpre-nos exortar ao leitor que quando consideramos “ordem”, não necessariamente estamos nos referindo ao sistema jurídico de determinado Estado. Por “ordem” identificamos várias possibilidades, como jurídica (que trabalharemos como ordenamento jurídico), econômica, social, política. Assim, a consideramos em um sentido amplo do termo, que pode ou não englobar a ordem jurídica, mas que se relaciona com as demais, em relação de pertença e não-pertença.

fica, nestas circunstâncias, a soberania? Ela não faz parte da exceção? Ou estará igualmente dentro dessas relações que acabamos de listar? Giorgio Agamben responde e nos traz um panorama interessante a se pensar.

Mesmo que pouco tenhamos tratado aqui neste item acerca da soberania, não significa que ela não se encontre igualmente posta e em relação com o estado de exceção. O que ocorre todavia – e Agamben nos proporciona uma visão clara e precisa disso – é que as estruturas que compõem a soberania e a definem no estado de exceção são mais complexas<sup>38</sup> do que o modelo estudado há pouco, ainda que ambos inseridos no âmbito do Estado, até mesmo porque, conforme nos alerta Carl Schmitt, a definição de soberania deve ser entendida como um poder em si mesmo e não derivado do soberano<sup>39</sup>, ou seja, como uma potência em si mesma sem dependência de existência e não derivada de outros, o que obviamente deixa o debate ainda mais interessante.

Quando tratamos da soberania vemos que ela não está inclusa ou exclusiva da mesma forma que o ordenamento jurídico, por exemplo, não decorrendo de uma intervenção ou internamento simples, como ocorre também com o caso do *homo sacer*, em que sua exclusão e posterior inclusão é realizada pelo próprio ordenamento. Em ambos os casos, o ordenamento cria a possibilidade para que sejam excluídos e posteriormente incluídos novamente. A soberania, por outro lado, é quem suspende a validade do ordenamento jurídico e deixa que este se retire da exceção. Em outros termos, é a soberania que autoriza toda a relação da exclusão-inclusiva – é o autorizamento de sua vigência –, isto por que, ainda que a norma contenha a possibilidade de sua exclusão, é necessário lastro soberano que suspenda sua validade e a insira, permitindo o abandono ao estado de exceção.

É com este enfoque que o filósofo italiano afirma que não é a exceção que subtraí-se da regra, mas esta que ao se suspender abre espaço e dá lugar à exceção, na qual a anomia do vazio passa a se concentrar – e ter um lugar em que se encontrar. Ambas convivem no mesmo local e apenas quando a regra se autossuspende é que se verifica a real aparência da exceção. Este é, inclusive, o fundamento para que a regra assim se constitua: somente por conta de sua relação com a exceção é que a regra pode validar sua existência – e não o contrário.

Poderíamos dizer a máxima popular de que “a exceção faz a regra”, mas consideramos que diante da real conjuntura filosófica que tratamos e de acordo com o pensamento de

---

<sup>38</sup> “A exceção que define a estrutura da soberania é mais complexa. Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou de um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 26).

<sup>39</sup> SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006, p. 8.

Giorgio Agamben, ela não abarca toda a realidade como deveria. Fica-nos claro que a regra somente encontrará o seu fundamento, a razão de sua existência, na exceção, quando é autorizada pelo poder soberano a se subtrair da exceção na relação de exclusão-inclusiva do político e do natural, do público e do privado.

O poder soberano é quem realmente comanda toda essa conjuntura, aquele mesmo controle exercido de acordo com o pensamento foucaultiano sobre o poder e as formas de apreensão deste pelo Estado para utilização do seu discurso, dos seus saberes e da sua linguagem como estratégias de sua atuação. Podemos colocar da seguinte maneira para melhor exprimirmos este pensamento: são várias ordens passíveis de encontrarem-se na condição de exceção, como a jurídica – na suspensão do ordenamento jurídico e de sua validade –, a social – com a captura da vida nua –, a econômica – na impossibilidade de o *homo sacer* participar da produção econômica –, a política – na exclusão do *homo sacer* das decisões da *Civitas* –, existindo somente uma super-ordem capaz de realizar tudo o que consideramos até o momento; esta super-ordem abarca todas as várias ordens. Ela é a decisão tomada pelo poder soberano, ela é o que conhecemos hoje como Estado Moderno.

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.<sup>40</sup>

Diante disso, a ideia que marca a modernidade marca também a contemporaneidade. O iluminismo, enquanto formador do senso filosófico deste período, fundamenta a criação dum novo modelo lastreado por um suposto ideal humanístico – e diz-se suposto devido aos desenrolamentos posteriores que poderemos observar de acordo com as movimentações tomadas por ele próprio. O iluminismo trouxe como doutrina política a concepção do contrato/pacto social numa tríade de filósofos: os pensamentos dos ingleses Thomas Hobbes e John Locke e a doutrina do genebrês Jean-Jacques Rousseau –, que se difunde e possibilita uma série de mudanças nas estruturas políticas, sociais e econômicas vigentes no modelo europeu absolutista e que perpassam para o que hoje se assenta enquanto o que é moderno, ou seja, a própria ideia de modernidade decorre desta aceção sobre o que se considerar do pós-revolução francesa – e que rolem as cabeças em função disso.

---

<sup>40</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, pp. 25-26.

O fim dos privilégios até então existentes ao Monarca, ao Clero e à Nobreza com os três grandes movimentos do período – a Revolução Gloriosa na Inglaterra, que instituiu o Parlamentarismo – entre 1688 e 1689 –, a Independência dos Estados Unidos – decorrente da Revolução Americana, em 1776 – e a Revolução Francesa, que modificou todas as bases estruturais da vida francesa e mundial, passando por quatro fases distintas – entre 1789 e 1799 – até a ascensão de Napoleão Bonaparte –, foram preponderantes para que as novas configurações políticas e jurídicas se fizessem. Mas, com elas, velhas estruturas se mantiveram quase que inalteradas quando pensamos na genealogia do poder e na inserção da forma do *homo sacer* nesta realidade.

O que queremos dizer, dentro de todos estes estigmas, é que embora o contratualismo tenha posto fim ao absolutismo monárquico, quebrado com o monopólio e influência da Igreja e ascendido a burguesia ao poder com modelos constitucionalistas de controle, a máxima acerca do poder soberano continua a mesma, inabalável, sobretudo quando analisamos sua posição dentro do estado de exceção. Se somente é possível pensarmos o estado de exceção após estes momentos – naquilo que se considera como “modernidade” –, verificamos que a posição daquele que engendra o poder é de certa forma similar ao que encontrávamos no absolutismo, isto porque o soberano está numa relação de exceção, que assim foi enunciada por Carl Schmitt e igualmente inserida por Agamben: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”<sup>41</sup>, algo que fica muito claro em Hobbes, já que o soberano é, de acordo com suas acepções, o único que conserva o seu direito natural<sup>42</sup>.

Tal acepção é uma máxima importante, haja vista que predispõe um poder no qual o soberano se coloca dentro e fora da exceção pelo simples (f)ato de ser o poder soberano. Ele pertence ao ordenamento jurídico e suas relações, já que decide a respeito dele, mas também está fora, vez que somente quem não pertence integralmente à ordem jurídica existente pode suspendê-la e decretar o estado de exceção, além de obviamente ter a prerrogativa de criar a situação que será considerada como *excepta*. Por isso, Giorgio Agamben identifica que o estado de exceção – através da relação de exceção – não pode ser considerado nem político e nem jurídico<sup>43</sup>, sendo sim a suspensão desses dois pontos, o limiar de intersecção entre o político e o jurídico.

---

<sup>41</sup> SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006, p. 8 e AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 22.

<sup>42</sup> Cf. HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil.** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

<sup>43</sup> “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 liminar de indiferença. Não é um fato, porque é criado apenas pela suspensão da norma; mas, pela mesma razão, não é nem

O arquétipo criado em torno do soberano é o mesmo da relação de exceção em que a exclusão-inclusiva se intensifica e mostra-se pontual ao considerar que o soberano é aquele que detém o monopólio da decisão do que é normal – e neste caso ele está dentro do ordenamento – e do que é exceção – estando aqui fora do ordenamento –, o que trará consequências gravosas ao que se considera hoje como “democrático” – dentro da perspectiva já enunciada de que ele é também aquele que cria a situação e não somente aquele que decide sobre a exceção. O Estado Moderno tenta enquanto detentor do poder soberano – não em função de um contrato/pacto social – estabelecer bases pretensamente democráticas que, em realidade, não estão de acordo com o que se espera de uma democracia. Se a exceção é a regra, não é de todo errado afirmar que as democracias atuais encontram-se totalmente lastreadas pela exceção e pela suspensão – estas sim os fundamentos do poder soberano do Estado e não a ficção jurídica criada pelo contrato social dos iluministas – permanecendo vigente na sociedade ainda que dissimulada pelo manto da legalidade, da igualdade e dos seus princípios norteadores surgidos no pós-Revolução Francesa.

A pontualidade acerca dessas considerações é preponderante para compreendermos como o pensamento de Agamben caminha e em qual sentido o *homo sacer* se apresenta na modernidade, algo que somente será possível identificarmos plenamente quando analisarmos friamente o Estado inserido na conjuntura da exceção democrática contemporânea.

#### **1.4 ENTRE O SER NATURAL E O SER POLÍTICO: A VIDA NUA**

Ao analisarmos o pensamento de Michel Foucault verificamos a importância de se estudar na contemporaneidade as diferentes formas de manifestação do poder que não necessariamente surge da centralidade do Estado – ou seja, não estudar o poder oficial e jurídico e de suas manifestações, mas sim das demais possibilidades de poder que se manifestam nas zonas periféricas, em instituições e grupos humanos que não detêm o monopólio do poder oficial, embora emanem em seus centros periféricos iguais formas de poder – pontos estes utilizados pelo Estado em sua apreensão da vida nua. Se o estado de exceção não é jurídico ou político – encontrando-se em seu liame, numa zona de anomia – o poder que o estabelece não está igualmente nesses dois pontos, mas em seu limiar.

Inserindo o ser natural na vida política e criando-se a biopolítica o enfoque das situações do Estado e das formas de poder passarão, necessariamente, pela vida do homem,

---

ao menos um caso jurídico, ainda que abra a possibilidade de vigência da lei”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 25).

seja pelas grandes complexidades decorrentes de suas relações com outros homens, seja focado nas mazelas individuais e que, por vezes, só dizem respeito ao próprio ser humano. De uma forma ou de outra, a biopolítica atuará nestes meandros e trará consigo a exposição e coisificação do homem, que tem sua vida biológica regrada como um instrumento de poder do Estado – em que o controle de si por si próprio será a tônica da vida em sociedade.

Giorgio Agamben, por sua vez, identifica uma “falha” no pensamento de Michel Foucault, quando este aponta uma integração entre as técnicas de individualização subjetivas e os procedimentos de totalização objetivos que transformam um duplo vínculo político constituído pela individuação e pela totalização das estruturas do poder soberano moderno. Segundo o filósofo italiano, isto ocorre porque Foucault se recusou a elaborar uma teoria unitária do poder, “limitando-se” a contestar a abordagem tradicional do problema do poder que se baseia somente em modelos jurídicos – cuja principal questão formulada é: “quem ou o quê legítima o poder?” – e em modelos institucionais – em que o principal foco é: “o que é o Estado?” –, pautando-se, por isso, em um modelo no qual liberta-se da soberania e constrói sua genealogia sem que o direito seja o ponto de partida da sua análise, sem mostrar a integração deste com o poder.

Não concordando totalmente com este modelo, Agamben questiona “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?”<sup>44</sup>. Isto é: quando que os sujeitos dóceis se sujeitam de maneira voluntária ao poder objetivo e com ele se comunicam?<sup>45</sup> Agamben pondera que tais considerações ficaram implícitas no pensamento foucaultiano, mas que permaneceram como um ponto cego em sua doutrina justamente pela ausência de maiores aprofundamentos necessários no desenvolvimento do tema, sendo este o principal ponto de interesse de Giorgio Agamben<sup>46</sup> para alcançar a definição de poder, do estado de exceção e analisar como a vida nua se manifesta na exceção.

---

<sup>44</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 13.

<sup>45</sup> E, neste sentido, fazemos referência ao paradoxo lançado por Étienne de la Boétie e na forma considerada como “servidão voluntária”, isto é, na possibilidade de se sacrificar a própria liberdade em (des)favor da servidão (Cf. LA BOÉTIE, Étienne. **Discurso da Servidão Voluntária**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008). Muito se tem – e aqui fazemos nossa própria acepção juntamente a Walter Benjamin – pelo capitalismo como religião que a servidão ocorre de maneira voluntária ao próprio capital e, de maneira mais pungente, ao consumismo, que leva o ser humano ao estágio de exceção dentro da própria exceção, vez que se coloca nela de maneira voluntária e não de forma imposta, sujeitando-se ao capitalismo como forma única e perfeita de inserção na realidade quando, em verdade, se constitui na modernidade como o primado de concentração da vida nua.

<sup>46</sup> “A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 14).

Neste primário, deve-se considerar que Agamben procura não trilhar o mesmo caminho de Foucault que pretendeu tratar cada qual de maneira separada, mas sim que ambas devem ser estudadas conjuntamente, pois é a partir dessa conjunção que poderemos identificar e analisar como a vida nua se insere na realidade e através da sua exclusão pelo poder soberano como o estado de exceção se manifesta. Temos, portanto, que segundo a teoria agambeniana é justamente por este ponto de intersecção que se constitui originariamente o poder soberano e até mesmo “que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano”<sup>47</sup>, de modo que a soberania se constitui como o mecanismo pelo qual a vida é tomada pela lei, em que o Estado – o poder soberano da modernidade – captura a vida nua, em que a exclusão é inclusiva na medida em que é a vida nua que se torna abandonada e passível de captura.

A afirmação segundo a qual "a regra vive somente da exceção" deve ser tomada, portanto, ao pé da letra. O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta. Neste sentido verdadeiramente o direito "não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser é a própria vida dos homens". A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova este limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, *nómos e phýsis*, em que a vida é originariamente excepcionada no direito. A sua decisão é a colocação de um indecível.<sup>48</sup>

Não se vislumbra o total afastamento ou mesmo a renúncia da biopolítica conceituada por Foucault da parte de Agamben, pelo contrário. O filósofo italiano complementa o quanto já trazido pelo francês e insere justamente os pontos que considerava faltar na teoria: a inserção da vida nua na relação com o poder soberano que se manifesta na sociedade por meio da exclusão-inclusiva e que Agamben identifica como sendo a figura do *homo sacer* e mais especificamente sua condição peculiar de vida nua. O que se tem pela teoria agambeniana, em realidade, é a comprovação na qual a intersecção entre dentro e fora, este limiar de indiferença, se constitui como ponto fundamental da apreensão da vida nua pelo Estado, em que o estado de exceção é constantemente renovado para manter a biopolítica e o corpo em vida nua com o corpo soberano em contínua relação, cuja desativação ocorre em consonância com as formas de existência de *zoé*.

Por isso, tem-se por certo que a exceção é a fundamentação originária da regra, sendo que é pela primeira que a segunda se justifica. A vida nua capturada não possui como sentido a vida e sim o despojamento de sua essência, transferindo-se pelo *homo sacer* o fundamento

<sup>47</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 14.

<sup>48</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 34.

da decisão soberana que coloca *zoé* e *bíos* como partes integrantes do *nómos* vivo do poder soberano. O *homo sacer* está nesse local ilocalizável, em que “nem *bíos* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente”<sup>49</sup>, tornando a lei – bem como o alicerce central de constituição do poder soberano – justamente a relação na qual dentro e fora se indistinguem e se afirmam nesta indiferenciação.

Agamben não considera apenas a questão jurídica contida na “sentença” que constitui e declara aquele que será considerado *homo sacer*. Mais do que isso, apesar de partir do direito propriamente dito – contido na primeira Lei Tribunícia<sup>50</sup> –, o filósofo italiano analisa as implicações dessa condenação na sociedade, já que o principal problema, segundo ele, não é a análise separada dos institutos, como aquela realizada por Foucault, e sim justamente a forma com que estes se tocam e se comunicam – e o momento em que se tocam é sua grande zona de interesse, em que eles se identificam com a realidade e agem neste meio –, criando a zona de indistinção na qual a suspensão do ser humano em vida nua é seu fundamento, o fundamento que levará à desativação do corpo *sacer* para efetivação do corpo político do poder soberano, seu *nómos* vivo. É nesta indistinção entre dentro e fora, entre excluído e incluído, que o liame do estado de exceção estará.

Assim, verifica-se uma diferenciação entre o filósofo italiano e o francês quanto às suas concepções sobre as formas com que a lei e a vida se relacionam e interagem na biopolítica, uma vez que ambos concordam quanto a existência desta, discordando sobre a maneira com que a relação ocorre em seu seio, algo justificável pela genealogia que cada qual propõe – enquanto Agamben parte de Roma e percorre a contextualização e a secularização histórica da *homo sacerização* mundana para alcançar a vida nua nos dias atuais, Foucault parte do Absolutismo do Século XVII como sua base.

Na realidade, é de se destacar que *zoé* e *bíos*, na indistinção da biopolítica, convergem em vida nua a própria constatação de homem inserido em sociedade, em que se torna impossível pensar e tratar sem que antes se considere a política em seu fundamento, política esta que, por sua parte, está em íntima relação com a vida nua – e, por isso, com *zoé* e *bíos* – tornando tal tarefa somente possível quando se considera o estado de exceção e a

<sup>49</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 91.

<sup>50</sup> “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; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 196).

manifestação do poder soberano na exclusão-inclusiva em que coloca a vida nua no Estado com todas as implicações que dela surgem.

À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica.<sup>51</sup>

Estar dentro e fora, pertencer e não-pertencer é o ponto-chave para compreensão da manifestação do estado de exceção. Agamben expõe de forma clara sobre essa asserção ao verificar a relação que o exemplo e o paradigma exercem sobre o caso normal<sup>52</sup>. Tem-se que o exemplo é excluído do caso normal não porque não pertence a ele, mas justamente por exibir o seu pertencimento, isto é, para se exemplificar determinado objeto, determinada situação, determinado estado, a forma será retirada – de dentro – desse caso para que possa ocorrer sua manifestação enquanto exemplo – fora do caso, embora em completa relação com ele – permanecendo assim o exemplo ao lado, sem pertencer ao mesmo tempo em que pertence.

Ainda, Agamben complementa o pensamento afirmando que, estando ao lado, o exemplo se caracteriza como paradigma e a classe – aquilo que será exemplificado e caracterizado pelo exemplo – pode conter tudo, menos o seu paradigma<sup>53</sup>. Esta acepção está totalmente de acordo com o que explanamos até o momento, haja vista que o pertencer por não-pertencer do exemplo é o que caracteriza e fundamenta aquilo que será exemplificado em sua forma mais elementar.

Pertencer e não-pertencer estão na mesma forma de relação de exceção proposta na teoria agambeniana. Enquanto o pertencer somente se faz com um exemplo – e, portanto, fora da própria classe que se deseja pertencer – o não-pertencer somente poderá ser realizado na própria classe – isto é, no seu interior – sendo essa a exceção que marca como o *homo sacer* na sua (sub-)vida, já que é pelo seu não-pertencimento que o *sacer* se encontra inserido na *Civitas* e o exemplo de decisão soberana na qual o cidadão – profano – se transforma em *homo sacer* – sagrado – é a forma de inserção e de captura do excluído com seu pertencimento pelo não-pertencer.

<sup>51</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 117.

<sup>52</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010. (Para maiores e melhores aprofundamentos sobre a questão do exemplo e do paradigma na filosofia de Giorgio Agamben).

<sup>53</sup> Neste sentido, resume Agamben: “O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque não faça parte dele, mas, pelo contrário, porque exibe seu pertencer a ele. Ele é verdadeiramente *paradigma* no sentido etimológico: aquilo que “se mostra ao lado”, e uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 29).

Ainda, verificamos que é grande a importância que Agamben destina aos verbos “ser” e “ter” em questões ambivalentes como a verdade e a não-verdade, a regra e a não-regra, o pertencer e o não-pertencer, o exemplo e o paradigma. A linguística é preponderante, vez que integra totalmente os campos em que a exceção ocorre nesta realidade. O ser é; o ter é. Para existirem, é preciso que se determine o não-ser e o não-ter, no qual o *homo sacer* – não-ser – é quem fundamenta o ser – o soberano, aquele que não-é *sacer* –, enquanto o não-ter – o não-ter vida, vez que matável e encontrada exclusiva – é como se apresenta o ter – da insuscetível (sub-)vida do *sacer*, inclusa por isso novamente –, e a indistinção entre ser e não-ser, ter e não-ter se justifica pela relação de exceção em que a exclusão-inclusiva coloca *sacer* e soberano no mesmo limiar de corpos.

Não é por mero acaso que destacamos a presença linguística nas relações de exceção, isto porque quando se analisa de maneira crua a desonra à divindade, a decisão soberana, o *sacer* e o próprio soberano em sua materialidade – enquanto presentes no mundo da realidade – não é possível deixarmos de considerarmos, tal qual Giorgio Agamben faz em sua obra, tudo o que decorre destes atos. Na língua, nas palavras, a vida se torna inquestionável, perfeita, pela importância da narrativa, sendo assim também para caracterizarmos os pontos essenciais da relação de exceção. Somente pela expressão linguística encontramos os termos, os elementos e as formas nas quais tudo da vida e da morte, da exclusão-inclusiva, do estar e não-estar do *sacer* com o soberano – e, notadamente, do sagrado e do profano – enquanto presentes na realidade da *Civitas* se relaciona com a vida nua, entre a *bíos* e a *zoé* do homem.

A verdade não pode manifestar a si mesma senão manifestando o falso, o qual não é separado e rechaçado em um outro lugar; ao contrário, segundo o significado etimológico do verbo *patefacere*, que equivale a “abrir” e é conexo a *spatium*, a verdade se manifesta somente dando lugar à não-verdade, isto é, como ter-lugar do falso, como exposição da própria e íntima impropriedade.<sup>54</sup>

O estado de exceção enquanto modelo de indistinção no qual a zona de indiferenciação é criada coloca a vida nua na política como necessária até mesmo para sua existência, isto é, não é somente de indistinção entre o dentro e o fora do *homo sacer*, mas também a própria forma com que *zoé* e *bíos* integram e fundamentam a ordem político-jurídica na sua apreensão pelo poder soberano. Ser excluído e estar incluído se tornam a essência do ser humano natural e do ser humano político, devido a esta (im)possibilidade – indistinção – de se separar um do outro.

---

<sup>54</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 21.

E aqui, outra vez mais, nos fazemos valer da importância linguística de como essa relação de exceção ocorre. O exemplo se coloca ao lado do caso normal, o que para a exceção significa encontrar-se num espaço vazio – tal qual verificado quanto à anomia do vazio – tornando-se ali uma vida inqualificável e, de acordo com Agamben, somente a vida na palavra é assim considerada – somente o ser puramente linguístico será um ser exemplar, pois é na linguagem que se encontra a perfeição da caracterização do exemplo – sem que com isso se tenha nenhuma propriedade<sup>55</sup>. Com a materialização perde-se a perfeição da essência linguística encontrada no ser exemplar, naquele ser que somente aparece na linguística.

O ser pertence e não-pertence. Está no lugar e não-está. A ambivalência dessa contradição é o que caracteriza o estado de exceção em sua configuração central da vida em sociedade. Quando colocado em evidência, o *homo sacer* apresenta o seu pertencimento a determinado conjunto – daqueles que possuem a identidade de matáveis e insacrificáveis, de pertencer em relação à religião pelo seu não-pertencimento a ela, de estar com as divindades pelo seu não-estar – e quando reinserido assim o é não somente pela sua ausência, como também para o próprio pertencimento<sup>56</sup>. O *homo sacer* é inserido na ausência do pertencimento ao qual pertence.

Esta funcionalidade que pertencer e não-pertencer conferem ao ser está diretamente ligada à relação de exceção e no paradoxo que a soberania se encontra quando inserida no contexto da exceção. Se o soberano foi aquele que decide sobre o estado de exceção, tem-se que o seu pertencimento se relaciona com a própria situação, ou seja, ele não apenas decide pelo estado de exceção, como igualmente cria o caso de sua manifestação. Essa característica do soberano não está na materialidade da relação do seu corpo com o corpo do *sacer*, mas na (im)possibilidade de se conceber – linguisticamente – que sua existência ocorra sem que a exceção do *sacer* seja reconhecida, tal qual sua relação – de exceção – com o soberano. É a impossibilidade da materialização do encontro do *corpus sacer* com o *corpus superanum* que mantém a perfeição linguística da exceção como fundamento do poder soberano, isto é, a relação ocorre de maneira perfeita não em função do encontro entre o *homo sacer* e o soberano e sim em função dessa (im)possibilidade que se apresenta e que somente ocorrerá na

<sup>55</sup> Assim expõe Agamben: “já que o lugar próprio do exemplo é sempre ao lado de si mesmo, no espaço vazio em que se desdobra a sua vida inqualificável e inesquecível. Essa vida é a vida puramente linguística. Somente a vida na palavra é inqualificável e inesquecível. O ser exemplar é o ser puramente linguístico. Exemplar é aquilo que não é definido por nenhuma propriedade, exceto o ser-dito” (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 18).

<sup>56</sup> “Nesta, o ser-qual é recuperado do seu ter esta ou aquela propriedade, que identifica o seu pertencimento a este ou aquele conjunto, a esta ou aquela classe (os vermelhos, os franceses, os muçulmanos) – e recuperado não para uma outra classe ou para a simples ausência genérica de todo pertencimento, mas para o ser-tal, para o próprio pertencimento” (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 13).

forma linguística – seja ela da sentença que constitui o *sacer*, seja da lei que não considera o seu assassinato como homicídio ou do paradoxo de estar dentro e fora ao mesmo tempo – todas formas perfeitas na linguagem e que se materializam no mundo.

É na discussão sobre o ser natural e o ser político que vislumbramos esse embate. Vê-se que Foucault integra vida e regra – *vita et regula* – no contexto da biopolítica, colocando-as ambivalentes, enquanto Agamben considera que a própria natureza da soberania já cumpre com este papel, uma vez que a lei somente encontrará sua força na vida dos homens<sup>57</sup> – na vida nua –, apreendida e excluída pelo poder soberano responsável por editar a própria lei que ficará em exceção. Segundo o filósofo italiano, o ser político e o ser natural se confundem, já que a lei, para sua existência e força, necessita da vida do ser humano para se fazer valer. A biopolítica, então, não seria mantida pelo poder soberano no contexto ambivalente da política conforme posto por Michel Foucault, mas inserida pela lógica da soberania cumpriria seu papel quando em encontro com a vida, ou seja, para que o ser político exista ele precisa se reconhecer no ser natural, trazendo as consequências políticas nas quais encontraremos então a vida nua imbricada nas relações de exceção.

Se a exceção se apresenta como o movimento fundante da estrutura da soberania, temos por este motivo a indistinção entre natural e político, haja vista que é pela inserção da vida nua pelo poder soberano que o estado de exceção passa a vigorar como precursor da norma em função da indistinção de *zoé* e *bíos* na vida humana – que com isso significa a vida biopolítica, na qual tanto o ser natural como o ser político convergem em um, o que chamamos de vida nua, a vida que não vale a pena ser vivida e que está em sintonia com o poder soberano para justificá-lo.

A exceção medieval representa, nesse sentido, uma abertura do sistema jurídico a um fato externo, uma espécie de *fictio legis* pela qual, no caso, se age como se a escolha do bispo tivesse sido legítima. O estado de exceção moderno é, ao contrário, uma tentativa de incluir na ordem jurídica a própria exceção, criando uma zona de indiferenciação em que fato e direito coincidem.<sup>58</sup>

O político e o jurídico coincidem na indiferenciação e o estado de exceção encontra-se no limiar de indiferença que surge desse ponto. A exceção aparece como a tentativa de inclusão na ordem jurídica da própria exceção, em que a vida nua primeiro será excluída para

<sup>57</sup> “Enquanto Foucault busca integrar vida e lei no contexto da biopolítica, mantendo ambivalente o papel do poder soberano no contexto da emergência da sociedade normalizada, para Agamben, a lógica da soberania ata, irremediavelmente, lei e vida; isso, porque a lógica da soberania, segundo ele, constitui o limite do judicial, de tal forma que a lei só encontra sua força na própria vida dos homens”. (TESHAINER, Marcus Cesar Ricci. **Ob. Cit.** São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013, p. 47).

<sup>58</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção [Homo Sacer II, 1]**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 42.

então ser incluída e dessa maneira fundamentar a exceção como ponto central da ordem jurídica. Quando temos poder soberano e vida nua, encontramos o liame no qual o estado de exceção se fundamenta. Se é na fronteira entre o político e o jurídico, não estará em nenhum, embora pertença aos dois, sendo por este motivo a ideia originária de designação do estado de exceção e do local ilocalizável em que está.

O ser natural e o ser político existem. O ser natural e o ser político encontram-se na sociedade biopolítica. O ser natural e o ser político estão indistintamente presentes na ordem jurídico-política, sem que com isso se tenha, entretanto, a diferenciação dos dois em sua estrutura soberana. *Zoé* e *bíos* encontram-se na política e no direito, estando em ambos por sua exclusão, pertencendo a ambos por não-pertencer e, desta forma, fundamentam a ordem jurídico-política existente.

Desta forma, cumpre-nos indagar: nesta relação o que há então entre o ser natural e o ser político?

A resposta é: a exceção. E sua aparição nesta relação ocorre no liame da desativação quando *zoé* e *bíos* se convergem no *nómos* soberano, fazendo com que a norma encontre seu fundamento de existência quando a suspensão ocorre. O estado de exceção, a zona de indiferença entre o político e o natural, se notabiliza por encontrar-se no local ilocalizável, em que a regra pode manifestar sua existência e em que o poder soberano apreende a vida nua como forma de criar, fundamentar e dialogar com a ordem político-jurídica. É desta maneira que o poder soberano se manifesta e passa a existir por meio do estado de exceção como responsável por inserir a vida nua na esfera política, tendo, portanto, total relevância na formação da vida natural e política, bem como na sua própria soberania.

## 2. CAMPO ENQUANTO PARADIGMA DO MODERNO

Ponto importante de se analisar na doutrina agambeniana da exceção é o papel que esta cumpre na sociedade e a forma com que se manifesta, implicando diretamente na vida cotidiana e (im)possibilitando a decisão sobre a vida através do controle biopolítico dos corpos. Se a indistinção entre o privado e o público, entre *zoé* e *bíos* se constitui como seu fundamento existencial, certo é que essa indistinção faz-se igualmente presente no papel do estado de exceção existente na modernidade.

Veja-se, por exemplo, que por mais de uma vez Agamben nos alerta que o estado de exceção não é constitutivo típico único dos regimes totalitários, pelo contrário, se encontrando nas sociedades modernas independente do regime nela existente, fazendo-se premente ao próprio Estado de Direito – seja ele democrático ou autoritário, já que o Estado Totalitário é, ainda mais que o Democrático, pautado no direito e no vazio da norma – vez que é na apreensão – *ex-capere* – do *homo sacer*, da relação do corpo soberano com o corpo do súdito, que se encontra a forma da exceção que dará origem política e jurídica ao Estado Moderno, tendo no bando a relação originária desta apreensão feita pelo poder soberano.

Se o estado de exceção – pela biopolítica – se fomenta como sendo a exclusão-inclusiva salutar ao estado de coisas *a posteriori*, isto é, ao nominalismo dualístico democrático/autoritário da binariedade de determinado Estado constituído, tem-se aqui como o estado de exceção é em si mesmo uma exclusão-inclusiva, sendo estado de direito e de não-direito, de constituição de coisas e de suspensão das coisas constituídas, sem o qual, assim, o direito e a política – outros dois fatores da indistinção da exceção – não seriam possíveis no Estado Moderno e nas democracias ocidentais.

O papel dos *homines sacri* modernos ganha todo seu significado nesta asserção, haja vista que “a vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens”<sup>59</sup>, de modo que para essa vida nua ser incluída na sociedade dos homens – lendo-se aqui não a mera reunião de seres humanos, mas a reunião daqueles que detêm o poder soberano – precisa necessariamente antes passar pela exclusão, algo que faz total sentido quando se analisa a forma com que se constitui a sociedade moderna e como o princípio da igualdade foi salutar para o projeto de inclusão através da exclusão em todas as formas possíveis, desde a mais simplória busca do cidadão pelo Estado ou da participação nas decisões até à escolha dos representantes “democraticamente” eleitos.

---

<sup>59</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 14.

Esse modelo se coloca como a perfeição quando instituído em sua forma mais elaborada, da governabilidade [de exceção]. Esse arquétipo do Estado Moderno se apresenta como o melhor dos afrodisíacos para identificar como o estado de exceção se manifesta, ou seja, através da governabilidade se torna possível identificar a indistinção de como a apreensão da vida nua se torna fator constitutivo inerente à existência do Estado, sem o qual se tornaria impossível sua (sobre)vivência. A relação paradoxal perfaz a exclusão-inclusiva do estado de exceção na sua indistinção e no dentro e fora político-jurídico estabelecido na (e pela) governabilidade [de exceção], técnica pautada na apreensão do controle exercido pelo discurso e pela apreensão do ser linguístico.

E a relação paradoxal não se limita ao estado de exceção. Como não poderia deixar de ser, se a (sobre)vivência do Estado depende da relação entre dentro e fora que existe entre o corpo soberano e o do súdito na estrutura soberana de poder, obviamente, doutro lado, estará a (sub-)existência do *homo sacer*, do ser em vida nua que, apesar de ser inerente para constituição do Estado, se torna ao mesmo passo descartável por sua constituição ímpar no mundo, de vida matável e insacrificável que, diante das possibilidades da governabilidade moderna, não conseguem enxergar sua própria desconstituição enquanto ser humano, isto é, a serventia das massas, daqueles que fundamentam o Estado – e por conseguinte sua governabilidade – se faz unicamente para que o poder soberano mantenha seu status e o controle permaneça indistintamente sobre todos – o exemplo histórico que aqui podemos citar é justamente aquele que é considerado como o momento-chave de surgimento do Estado Moderno, a Revolução Francesa, que teve o movimento da burguesia para trazer ao seu projeto o apoio do Terceiro Estado, muito maior em número do que todos os demais existentes na França Absolutista, enquanto o exemplo clássico da filosofia se faz em Jean-Jacques Rousseau, quando coloca que, no momento em que os homens, temerosos por sua liberdade, correram àqueles que detinham o poder para protegê-los, correram, outrossim, para os grilhões que os prenderam<sup>60</sup> –, algo que permanece quase que inalterado na atualidade, numa pela e clara desativação do dispositivo “potência-ato” na conceituação que desemboca na medialidade sem fim que nos deve levar a pensar essa desativação como possibilidade.

---

<sup>60</sup> Temos como o corpo político civil analisado por Rousseau, criado por aqueles que detinham o poder para não sofrer com a violência daqueles que estavam à margem e, sendo pobres, eram também saqueadores da riqueza dos poderosos, foi o responsável pela divisão do gênero humano em sociedades: “Todos correram ao encontro de seus grilhões, acreditando assegurar a liberdade, pois, com razão suficiente para perceber as vantagens de um estabelecimento político, não tinham experiência suficiente para prever-lhe os perigos; os mais capazes de pressentir os abusos eram precisamente os que contavam aproveitar-se deles, e mesmo os sábios viram que era preciso decidir-se a sacrificar uma parte de sua liberdade para a conservação da outra, como um ferido manda cortar o braço para salvar o resto do corpo”. (ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005, pp. 221-2).

Estas relações do poder soberano com a massa, com aqueles que se encontram à margem de toda e qualquer possibilidade político-jurídica, é o fundamento constitutivo do Estado Moderno, perpassando pela governabilidade e incutindo o estado de exceção por meio do bando e da relação de a[bando]no no campo como modelo originário de toda a política moderna que se assenta no pretense Estado Democrático de Direito. Em outras palavras, o estado de direito é o fim que o estado de exceção busca através da suspensão da ordem, da exclusão-inclusiva e da relação paradoxal da soberania. Esta é a constituição da modernidade como fomentadora de estados democráticos e regimes totalitários, código binário que convive em plena harmonia e sua vigência coexiste apesar das diferenças entre um e outro, embora na prática os regimes democráticos encontrem-se tão em exceção quanto os totalitários (mantendo apenas a aparência da lei, sobretudo quando ela é infringida). A diferença entre eles, contudo, é que a indistinção entre dentro e fora, privado e público, *zoé* e *bíos* nas democracias é tão peculiar e requintada que a inclusão dos excluídos realmente os faz acreditar que participam das decisões do poder soberano e não somente subsistem para fundamentar esse poder de que não participam, encontrando-se neste ponto como o bando e o campo, enquanto fomentadores originários da política e da governabilidade de exceção moderna, estão também no imaginário da sociedade, movimentando seus grilhões.

## 2.1 BANDO E A[BANDO]NO NA RELAÇÃO POLÍTICA ORIGINÁRIA

A relação de exceção é fundamental para visualizarmos o paradoxo da cidadania enquanto base da política originária. Não é no contrato/pacto social, mas na exceção que se funda a moderna relação política, tendo que o corpo soberano se encontra com o corpo civil não pelo pacto, mas pela relação paradoxal da exclusão-inclusiva que se estabelece entre o *homo sacer* e o poder soberano, estando excluído por sua inclusão e incluso por sua exclusão, fazendo com que sua vida, de a[bando]no total, se transforme na vida que não vale a pena ser vivida e que, apesar disso, é a vida constitutiva de todas as outras vidas. Por isso, não sendo a cidade, mas o campo o paradigma que constitui e forma o moderno, em que as relações no seu todo são de exceção.

Esta é a conjuntura na qual o *homo sacer*, enquanto constitutivo paradoxal de ser e não-ser reunidos em si, é apresentado na ambiguidade do bando. O bando encontra-se em referência com ele próprio, na mesma medida em que a lei, ao ser suspensa, encontra na sua suspensão o logaritmo de sua existência, na qual estará condicionada a permanecer no sistema ao mesmo tempo em que dele se mantém excluído. O banimento tem o condão, nestas

comunidades, de desligar o então cidadão de sua vida política, tornando-o o ser em que apenas sua vida natural/biológica se apresenta, sua vida nua em evidência, enquanto sua vida política se torna irreferenciada em todas as instâncias.

Estando o bando como aquele que mantém-se em relação consigo mesmo, Giorgio Agamben nos apresenta como essa perspectiva é alçada no modelo paradoxal da exceção, isto é, como a norma, mantendo-se em relação com ela própria, pode suspender-se do ordenamento vigente. A relação de exceção é igualmente a relação do bando. Seu constitutivo paradoxal é o mesmo que constitui o paradoxo do *sacer*, estando incluso e excluído da vida política e da sociedade, sem que com isso sua (sub-)existência deixasse de referir-se ao modelo de aplicação de sua vida ou, em outras palavras, como sua (sub-)existência estava baseada na impossibilidade de existir plenamente – como com os demais cidadãos não considerados *sacri* – ao mesmo tempo em que não se podia, de outra via, deixar de existir de imediato – lembrando que a sentença soberana que constituía-o ao a[bando]no não continha em sua parte decisória a sentença de morte, mas sim que daquele momento em diante o cidadão romano o deixava de ser para tornar-se um *homo sacer*, que qualquer um poderia assassiná-lo sem cometer homicídio – justificando essa relação de suspensão.

Essa (sub-)existência seria como estar num patamar de indiscernibilidade na qual não é possível se distinguir a existência de alguém de sua não-existência, a sua vida política de sua vida nua biológica. A inclusão do bando se faz pela relação do a[bando]nado com aquele que está à dispor de sua condição. É na conjunção bando-soberano que está a sua real estrutura, na qual a (sub-)existência se sobreporá ao seu existir e ao seu não-existir em definitivo – e esta diferenciação deve ser alertada, já que (sub-)existir não deve ser entendida como não-existir, como também não deve o ser com o existir, estando, como o estado de exceção, na zona de anomia e indiscernibilidade que lhes caracterizam, na desativação que insere ser e não-ser no limiar de (sub-)existir –, constituindo nessa relação a captura necessária do poder soberano enquanto justificação de sua existência.

A relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado.<sup>61</sup>

A separação do bando com o poder soberano é o que constitui o poder de manter-se em relação com o que o a[bando]na. Esta estrutura da soberania é o modelo constitutivo da

---

<sup>61</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 116.

vida política, na qual o ser a[bando]nado, ao não manter-se em relação com quem o a[bando]na, permanece ao mesmo tempo à sua mercê, estando excluído da relação política por não-pertencer e em função desse não-pertencimento se torna novamente incluso na relação política, demonstrando, como afirma Agamben, a dificuldade de desligar-se o a[bando]nado da relação política originária, que se encontra em relação de a[bando]no com quem o a[bando]nou e funda a política por se fundar em si.

Tem-se, neste sentido, que não é o homem enquanto ser político – *bíos* – que fundamenta o Estado, mas sim seu mero nascimento, sua vida enquanto ser vivente e biológico, tal qual os demais animais – *zoé* – que o constitui como propenso diante do poder soberano<sup>62</sup> e, assim, ao Estado que ele integra forçosamente pela relação da exclusão-inclusiva, de estar e não-estar em relação com quem o a[bando]na, fazendo de sua (sub-)existência o fator constitutivo dessa relação, na qual o existir e o não-existir encontram-se suspensos e na zona de anomia que surge dessa suspensão encontraremos o a[bando]nado, o *homo sacer* fomentador do poder soberano.

Conforme já abordado em outras ocasiões, é da relação entre o corpo soberano e o corpo civil que surge a soberania. A relação biopolítica que aqui se origina é o aspecto fundamental para constituição do poder soberano. Foucault nos remeteu a essa importante constatação ao tratar da relação existente para ele a partir do Século XVIII, quando o homem se evidencia em dois importantes momentos históricos: a Revolução Francesa e a Revolução Industrial. A biopolítica, o controle dos corpos pretendido, é demonstrado por esta relação entre o soberano e o cidadão. O que Agamben nos alerta é que esta relação não é própria da modernidade, mas se constitui como fonte originária da política há séculos e é o bando aquele que possibilita as bases da política para que esta relação se torne possível, isto é, pela impossibilidade de ser do a[bando]nado se torna possível o não-ser e sua caracterização em (sub-)existência exclusiva e capturada pelo poder soberano em sua fundamentação.

É significativa esta “vida” na qual o a[bando]nado passa a se encontrar. Se analisarmos a constituição humana em grupos – independente de tratarmos aqui duma tribo, duma cidade, ou do conceito moderno de Estado, em torno duma Nação – estaremos diante de preceito estruturante para sua sobrevivência. Estar no mundo era viver em comunidade, vez

---

<sup>62</sup> Neste sentido, importante reflexão nos traz o professor Henrique Garbellini Carnio ao analisar pelo viés agambeniano a relação de exceção constituída no bando e no abandono: “Por essa razão que Agamben identifica ser impossível compreender a evolução nacional e a biopolítica do Estado moderno se for esquecido que aquilo que fundamenta não é o homem como sujeito político, livre e consciente, mas, simplesmente, seu simples nascimento e exposição ao poder – vida nua”. (CARNIO, Henrique Garbellini. **O Direito e a Política Entre a *Obligatio* e o Bando**. Tese de Doutorado em Direito. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), 2013, pp. 78-9).

que um grupo se constitui muito mais forte do que um único homem, seja para enfrentar inimigos ou predadores que na calada da noite se aproximam. Estar num grupo, mais do que a simples aparência de aplacar a solidão, tinha o condão de permitir a sobrevivência num mundo inóspito. Ser excluído dum grupo, por isso, é pior do que a declaração de morte, haja vista que a não-identificação com outro ser humano o deixava à mercê de todo e qualquer vivente existente na terra. O a[bando]no é a constituição do ser enquanto não-ser, enquanto não-pertencente e não-identificável com nenhuma outra espécie.

O banimento, nessas comunidades, corresponde a um desligamento, uma privação total, uma expulsão da comunidade. A perda da paz e o descumprimento da lei expõe o condenado à mercê da violência e do arbítrio de indivíduos ou de grupos. O indivíduo banido da comunidade passa a ser odiado como um inimigo, tal castigo é uma reprodução do castigo dado ao inimigo. Esse fato denota a mentalidade primitiva no reconhecimento de suas leis e dos vínculos jurídicos que regem sua comunidade e ressalta ainda mais a importância do reconhecimento dos sentimentos de responsabilidade e obrigação.<sup>63</sup>

A relação entre o banido e a comunidade é peculiar em função de o mesmo ser odiado tal qual os inimigos desta localidade. Esta relação, inclusive, é de salutar importância, isto porque a separação entre amigo e inimigo é o que se pode ter como real identificação do político na sociedade, na possibilidade que se abre de distinguir dentro dum código binário o amigo do inimigo, permitindo com isso que o próprio político possa existir. O *homo sacer* estaria numa categoria diferente do inimigo – embora a ele esteja voltado os mesmos castigos destinados aos inimigos – já que, segundo a linha desses estudos, para que o *sacer* assim fosse considerado seria necessário que, de alguma forma, ele fizesse parte do político para ser inimigo, mas quando ele não se encontra nessa relação por ser excluído dessa possibilidade, a condição dele é igualmente de suspensão, já que qualquer forma de incluí-lo nestas proposituras ofenderia a divindade que o constituiu enquanto *sacer*.

Em seu estudo de título “O Conceito do Político”, Carl Schmitt afirma que “toda contraposição religiosa, moral, econômica, ética ou de outra categoria transforma-se em uma contraposição política quando é forte o suficiente para agrupar os seres humanos efetivamente em amigos e inimigos”<sup>64</sup>. Separar amigos de inimigos é o constitutivo segundo Schmitt para o político. Agamben, por outro lado, deixa claro que na realidade este se funda na relação de a[bando]no, em que o *homo sacer* se constitui como fonte legítima da relação política

<sup>63</sup> CARNIO, Henrique Garbellini. **Ob. Cit.** Tese de Doutorado em Direito. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), 2013, pp. 92-3.

<sup>64</sup> SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político – Teoria do Partisan**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009, p. 39.

originária e o *sacer* por não ser nem incluído (amigo) e nem excluído (inimigo) encontra-se na zona de anomia ao qual o direito e a política se inserem como reações desse modelo.

Veja-se ainda como a questão da obrigação – a *obligatio* – surge com papel importante nesta estruturação. Se no Direito Romano a *obligatio* é o liame entre credor e devedor e no estado de exceção a vida do *homo sacer* se caracteriza como o liame do político e do jurídico, temos que é através da responsabilidade que encontramos um ponto de convergência passível de estudo<sup>65</sup>. A responsabilidade do devedor se faz presente na obrigação com o credor, enquanto que a responsabilidade na relação do bando ocorre naquele que a[bando]na – exclusão – em que possibilita e permite a captura – inclusão – do banido, ou seja, a indistinção que surge da relação entre credor-devedor e entre quem a[bando]na-banido é o liame fundador da obrigação no primeiro caso e da relação política originária no segundo, que encontra na soberania o resultado dessa indiscernibilidade perpetrada pela (im)possibilidade de excluir e incluir o ser em sua (sub-)existência.

O *homo sacer* encontra-se nesta zona em que político e jurídico estão desativados e o espaço que se abre em seu lugar é a exceção – o próprio campo –, o espaço no qual a suspensão característica da indiscernibilidade é a estrutura do poder soberano em sua relação paradoxal com a exclusão-inclusiva da vida biológica. Não se trata de considerar a política do bando como mera apreensão, como igualmente não se pode considerá-la como simples exclusão do banido. Este não está morto e a sentença não procura trazer esse condão – apesar da possibilidade de assassinio sem que se cometa homicídio –, mas sim de imprimir neste “ser” a marca que permite o estabelecimento do poder soberano enquanto tal. Ele é constituído enquanto *homo sacer* na mesma medida que o poder soberano se constitui por sua relação com o a[bando]no.

Entendemos, por isso, que o *homo sacer* não é visto como um estrangeiro – haja vista que, mesmo em patamares diferentes, o estrangeiro guardava direitos na *Civitas Romana*, por exemplo –, ou daqueles que são amigos dos que são inimigos, sendo o exilado e os *homines sacri* aqueles cuja relação política originária se constitui. Em outras palavras, não estão na zona dualística de um lado ou doutro, dentro ou fora, excluído ou incluso; estão na zona de indistinção em que exclusão e captura (*ex-capere*), dentro e fora não se identificam plenamente em seus sentidos de total e completa separação – e conseqüentemente de distinção entre um termo e outro –, mas sim na impossibilidade de se discernir entre um e outro, entre ser e não-ser que se apresenta como a formação política originária.

---

<sup>65</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. **O Sacramento da Linguagem: Arqueologia do Juramento** [*Homo Sacer II*, 3]. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.

Tanto na Grécia como em Roma, as testemunhas mais antigas mostram que mais original do que a oposição entre direito e pena é a condição "não qualificável nem como o exercício de um direito nem como situação penal" (Crifò, 1985, p. 11) de quem parte para o exílio em consequência de um homicídio cometido ou de quem perde a cidadania porque torna-se cidadão de uma *civitas foederata* que goza do *ius exilii*.<sup>66</sup>

É o espaço em que isso ocorre que se preenche de significado, ou melhor dizendo, no espaço ilocalizável em que o estado de exceção se manifesta como fator preponderante do momento em que ser e não-ser, cidadão e *sacer*, se indistinguem e se tornam o fator preponderante da política originária. Não é a pena – ou a pena de morte propriamente dita e considerada – o assombro existente em Roma, mas o perigo de que se reconhecesse e se estabelecesse o não-reconhecimento. A morte, neste caso, não teria importância, pois não é ela a responsável – e aqui novamente encontramos a responsabilidade – pela formação da política originária e sim a declaração de constituição de que aquele “qualquer” não era e não deixava de ser, estava e não-estava sob a égide da lei. Sua figura (enquanto ainda é) se apresenta como a face pura da política e sua (sub-)existência (enquanto deixa de ser) a negação de qualquer rastro humano que lhe acompanhava.

O espaço que se abre é o reconhecimento do não-espaço, do não-lugar que o *sacer* ocupa na política e na relação da soberania. Ele – o *homo sacer* – ocupa um não-espaço na estrutura fundacional originária da política, em que seu não-lugar se encontra no reconhecimento do seu não-ser enquanto sua não-vida se constitui pela (sub-)existência, tudo em completa relação com o mundo em que as coisas ocupam um espaço, um lugar de ser e existem em sua plenitude ainda que este espaço seja o local ilocalizável do estado de exceção.

O espaço que ocupa o *homo sacer* é o espaço do sagrado, espaço este que não é homogêneo e que, pelo contrário, carrega a heterogeneidade em si<sup>67</sup>, de modo que sua existência somente ocorre em função e em relação com sua não-existência, na qual sagrado e profano coexistem na acepção de materialização da política pela conjugação com o *homo sacer* em seu primórdio estrutural, cujo resultado é o bando. A exclusão-inclusiva, ao produzir o estado de exceção, traz em sua forma o bando, o excluído novamente incluso para fundamentar a relação política. O bando – e por sua extensão, o banido – encontra nesta relação a forma na qual se projeta o retorno, a exceção enquanto mantenedora da política

<sup>66</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 116.

<sup>67</sup> Sobre este pensamento, podemos assim definir: “considerar a heterogeneidade do espaço sagrado é algo fundamental nesta hipótese: o Sagrado – o Sacer – não pode ser homogêneo, ele carrega a heterogeneidade em si, a dualidade que lhe garante à apreensão de uma hierofania e que representa, ao mesmo tempo, o corpo capaz de ter uma apreensão diferenciada da realidade”. (CARNIO, Henrique Garbellini. **Ob. Cit.** Tese de Doutorado em Direito. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), 2013, p. 99).

originária através do bando como seu modelo existencial primário e em sua (im)possibilidade heterogênea de se caracterizar como ser ou não-ser, como existência ou não-existência, prevalecendo o modelo estruturante no qual sua indistinção carrega a heterogeneidade em si.

O espaço que se abre pelo estado de exceção é o de total desativação da vida. Ela não está no estado de coisas por ser excluída dele e, no mesmo instante dessa exclusão, é novamente incluída no estado de coisas, pertencendo a ele pelo seu não-pertencimento. A relação paradoxal que se funda pelo espectro da exceção é o que constitui a vida – ou melhor dizendo é o que desativa a vida – fazendo com que esse mesmo espaço exista tendo como fundamento o a[bando]no e na relação que o banido trará e terá com aquele que o baniu, reconhecendo-se nesta concepção o conceito biopolítico de Giorgio Agamben pela indistinção entre *zoé* e *bíos*, descaracterizados pela figura do *homo sacer* e indistintos em sua não-existência: é a zona de anomia.

Aqui percebe-se claramente o intuito de Agamben ao classificar o estado de exceção como uma zona de anomia em que a lei se suspende e se mantém contínua e necessariamente relacionada com sua suspensão – na relação de exceção –, tornando o espaço vazio no qual o direito se encontra justamente o ponto no qual, em termos agambenianos de biopolítica, *bíos* e *zoé* – e que, com alguma largueza de sentido, se compreendem as noções de público e privado das usuais dimensões jurídicas – se encontram desativadas, embora não se possa excluí-las: ambas continuam existindo para que a própria exceção exista, de modo que a relação criada entre a desativação da vida (dentro) e a suspensão da norma (fora) não somente caracterizam e fundamentam a existência humana, como também e principalmente a criam, uma vez que somente através dessa paradoxal relação (de exceção) que sua constituição, enquanto vida nua em face do poder soberano, se estabelece.<sup>68</sup>

A relação encontrada no bando se consubstancia na realidade em que se insere a exceção ensejadora do poder soberano. É no bando que está a relação política originária uma vez que é no bando, na indistinção de sua existência com sua não-existência e na (im)possibilidade de desligamento da comunidade que, na esteira da sua (sub-)existência, se mostra como base da política, que está a formabilidade da política. A relação de exceção do bando é característica do originário, pois a política está na exceção da exclusão-inclusiva, no seu limiar de indiscernibilidade que não permite separá-la de sua constituição primária. O desligamento, a expulsão, o não-reconhecimento àquela comunidade é a pena capital do ser em vida, que não perde sua vida da mesma forma que não a possui. Se torna um qualquer, um

---

<sup>68</sup> VIEGAZ, Osvaldo Estrela; DIAS, Savigny Batista. *As (Im)Possibilidades da Exceção e do Juízo: Os Constitutivos Paradoxos do Humano*. In: **Revista Profanações**. Mafra: Ano 3, n. 2, p. 145-160, jul./dez. 2016. Disponível em: <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/1262/699>>. Acesso em: 20.jun.2017.

ser de cuja humanidade fora privado e só lhe resta o não-humano, o limiar decisivo entre vida e morte. Literalmente um morto-vivo, que não tem – e não sabe – o (seu) lugar no mundo.

É significativo, por isso, que a expressão bando e a[bando]no encontrem no italiano duas conceituações paradoxais. Giorgio Agamben nos traz que *in bando* e a[bando]no significam tanto “à mercê de” como “a seu talante, livremente”, enquanto que bandido significa tanto “excluído, banido” como “aberto a todos, livre”<sup>69</sup>, cujo tema estamos aqui delimitando e que nesta construção muito contribui para elucidação de como o dentro e o fora se comple(men)tam e se indistinguem na relação do bando com o poder soberano em relação de exceção, numa clara estruturação do sentido antitético dessas palavras.

O bandido, pertencendo ao bando, é tanto excluído da relação política originária quanto aberto a ela, livre nela. Pertence a algo pelo seu não-pertencimento, pela exclusão que sua vida, sua história e sua humanidade encontram na forma da inclusão, em que algo – neste caso, o banido – somente se identifica com o lugar e consigo próprio ao não se identificar com lugar algum e não ter em si a constituição de ser humano. Sua vida indigna é a que movimenta o mundo, a vida nua do *homo sacer*, que em respaldo com o poder soberano cria o corpo político em que todos estes dispositivos se desativam e a suspensão anômica é a única forma verdadeiramente estabelecida.

*O bando é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o homo sacer e o soberano. Somente por isto pode significar tanto a insígnia da soberania (Bandum, quod postea appellatus fuit Standardum, Guntfanonum, italice Confalone: Muratori, 1739, p. 442) quanto a expulsão da comunidade.*<sup>70</sup>

O paradoxo suscitado do dentro e fora, excluído e incluído, ser e não-ser identifica como a vida nua se relaciona com o poder soberano e como é fundamental que essa relação exista para que a própria norma exista. Embora não seja nem político e nem jurídico, a exceção está presente como parte integrante tanto da política como do direito, na zona de indiferença e de anomia que cria a relação de exceção.

O bando – do banimento, do a[bando]no – é o fundamento original da política, estando o direito em relação com ele por meio da exceção, do pertencer ao não-pertencimento. O que aqui se considera, entretanto, não é somente como as duas partes – exclusão e inclusão – se relacionam por meio da exceção, mas sim em como que a relação de exceção e a anomia do vazio resultante da suspensão da norma pela própria norma podem conviver num mesmo espaço em que se indeterminam, em que estão e não-estão presentes na relação paradoxal de

<sup>69</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 117.

<sup>70</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 117.

existência, na qual o a[bando]nado mantém-se em relação com quem o a[bando]na – e que se está no campo.

O que queremos apontar com isto é: a exceção e todas as suas nuances estão em relação ao direito – ainda que a partir da perspectiva do dentro e fora – e a situação que se cria com ela, a suspensão e a anomia do vazio, são disposições que contrariam o direito em sua máxima de busca pela eterna segurança jurídica, fator este preponderante nos Estados Modernos desde o advento das Revoluções Liberais do Século XVIII e a consequente derrocada do absolutismo europeu no mesmo período, colocando em evidência não mais o *nómos* vivo do soberano, mas o *nómos* do legislador, que se sub-rogou<sup>71</sup> na então polivalência destinada ao soberano por meio do já muito conhecido constitucionalismo e da vontade do povo como mote de sua existência.

Temos, inclusive, como esta relação entre a visão do direito natural e do direito positivo se encontram inter-relacionadas com o modelo da exceção. O soberano – na forma instituída por Thomas Hobbes, por exemplo, ou nos modelos anteriores ao seu absolutismo – é o súdito de Deus na Terra e, por conseguinte, dum ponto de vista puramente da natureza, é obrigado a respeitar as leis dela decorrentes, não podendo, com isso, atentar contra a vida dum indivíduo, seja ele quem for.

É no reconhecimento da estrutura do bando que se encontra o fundamento originário da política. Mais do que o interior e do que o exterior – diz Agamben – é no banimento da vida sacra que se formaliza a exceção. A ambivalência da sacralidade encontra seu respaldo nesta assertiva, tornando o corpo soberano lastreado pelo contato da relação com o corpo *sacer*, o corpo da vida indigna política e puramente biológica que, apesar disso, é primordial para que o paradoxo da soberania se estabeleça, inclusive sobre o espaço e a localização como centros dessa política, que na modernidade encontra sua conjectura na formação do Estado com fundamentos no bando, enquanto a exceção se massifica e torna-se a regra, confirmando a máxima de que é o campo e não a cidade o paradigma político do moderno, o local ilocalizável que se localiza na exceção enquanto regra.

É esta estrutura de *bando* que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. *Mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda a estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra.* Ela é o *nómos* soberano que condiciona todas as outras normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda

---

<sup>71</sup> Neste sentido, vale a lição de Carl Schmitt ao afirmar que “a ‘onipotência’ do legislador moderno, sobre a qual se ouve em todo manual de Direito público, não provém da teologia somente de forma linguística. Mas, também, nos detalhes da argumentação surgem reminiscências teológicas”. (SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006, p. 37). Isto é, há a substituição do monarca pela figura do legislador, que passa a ser o provedor linguístico do discurso legal no qual o *nómos* se fundará como necessário à ordem político-jurídica.

localização e toda territorialização. E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em um sentido particular mas realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano.<sup>72</sup>

Nesta tônica, temos que pensar o bando como referencial político originário que apresenta uma estreita ligação de como pensar a vida é pensar as fronteiras da vida<sup>73</sup>, fazendo com que os seus elementos constitutivos – a[bando]no, exílio, dentro, fora, exclusão, inclusão – se tornem conceitos indiscerníveis e impossíveis de se desligarem e se desativarem mutuamente, já que, pela exceção estabelecida no campo, não há a anulação e exclusão dum ou doutro, mas sim sua suspensão, seu deslocamento, em que a expressão máxima desta forma ocorre no papel desempenhado pelo banido e em como a ambivalência do *homo sacer* se relaciona com o poder soberano para fomentar as bases da biopolítica.

Para o ocidente o significado do bando é ainda mais preponderante e não apenas pela influência greco-romana. Dentro da tradição judaico-cristã temos a figura do banido no Gênesis e no banimento de Adão e Eva<sup>74</sup> do Paraíso. Deus “lançou fora” do Jardim do Éden sua criação, tornando-os indignos da vida que possuíam e ainda lançou querubins para guardar o espaço, o lugar de Deus, justificando-se um pelo outro, ou seja, que o banimento de Adão e Eva se relaciona com o poder soberano de Deus, seu espaço e até mesmo o fundamenta, haja vista que foi por sua graça que ambos foram criados e igualmente por sua graça que ambos sobreviveram ao pecado original, não tendo a decisão soberana o condão de sentenciá-los à morte, ainda que, a partir de então, a sobrevivência tenha tornado-se sobrevida, estando em (sub-)existência do poder de Deus, mesmo que sua relação ocorra pela não-relação, pela exceção que circunda o *sacer* e que também no cristianismo encontra sua relação paradoxal fomentadora do poder de Deus.

Não nos esqueçamos igualmente do Cativoiro Babilônico, em que o exílio dos judeus, transferidos do Reino de Judá para a Babilônia, na Antiga Mesopotâmia, pelo Rei Nabucodonosor II, também narrado em diversas passagens do Antigo Testamento, é fundamental na tradição judaica e se a libertação do povo eleito de Israel da escravatura

<sup>72</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 117.

<sup>73</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago; CARNIO, Henrique Garbellini. **Ob. Cit.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013, p. 75.

<sup>74</sup> BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus Editora, 2015.

“<sup>22</sup>Depois disse Iahweh Deus: Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre! <sup>23</sup>E Iahweh Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado. <sup>24</sup>Ele baniu o homem e colocou diante do jardim de Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida” (Gn 3, 22-24).

egípcia serviu como mote para demonstrar o poder de Deus e seu amor pelos judeus<sup>75</sup>, o exílio babilônico tem como motivação o sentido oposto, de punição. Veja-se novamente que o exílio, o banimento, o estar-fora, tem como fundamento sempre a punição, afligir uma pena – tanto que no caso egípcio o ato de amor foi tomar de volta os judeus da escravidão, isto é, tirá-los do exílio e novamente trazê-los para junto de Deus – justificando-se neste propósito novamente a relação entre o corpo *sacer* e o corpo soberano, possibilitando que o poder de Deus se manifeste.

Esta configuração – oriunda do bando e do *homo sacer* – é fundamental para compreensão de como a exclusão-inclusiva se fez no Estado Moderno, devendo ser pensada na forma da exceção característica do paradoxo da soberania do incluído/excluído, na qual o poder soberano se relaciona com o corpo *sacer* e encontra sua motivação de existência. Esta relação, vista na modernidade sobretudo na forma com que o campo se apresenta como o paradigma primeiro, deve ser reconhecida, conforme os preceitos agambenianos, para que se tenha, de outra via, o entendimento acerca daquilo que é o moderno e de como ele se relaciona conosco, os *homines sacri* que fundamentam o poder soberano em sua estrutura.

## 2.2 CAMPO DE CONCENTRAÇÃO E SUAS IMPLICAÇÕES

De tudo quanto exposto, vemos que o a[bando]no é a implicação originária da política moderna, sendo que sua manifestação ocorre independentemente de se tratar dum Estado Totalitário ou de fundamentar-se num suposto Estado de Direito, tal qual as democracias modernas procuram se inserir (e se levarmos em consideração essa afirmação, ainda mais do que antes, devemos entender a importância que um Estado de Direito se constrói, sobretudo porque o totalitarismo se funda plenamente no direito, sendo por isso os meios jurídicos com presença mais marcante do que nas democracias, imprimindo a conceituação do direito como forma vigente da existência do poder soberano, enquanto que nas democracias ocidentais modernas o estado de exceção se encontra velado em diversos outros pressupostos que o

---

<sup>75</sup> E o mesmo amor é concebido no Livro do Apocalipse (22, 10-15), quando, após o Juízo Final, poderão aqueles designados por Deus voltar-se para o jardim de Éden, isto é, absolvidos do pecado original, tornam ao caminho da árvore da vida: “<sup>10</sup>E acrescentou: ‘Não retenhas em segredo as palavras da profecia deste livro, pois o Tempo está próximo. <sup>11</sup>Que o injusto cometa ainda a injustiça e o sujo continue a sujar-se; que o justo pratique ainda a justiça e que o santo continue a santificar-se. <sup>12</sup>*Eis que eu venho em breve, e trago comigo o salário para retribuir a cada um conforme o seu trabalho.* <sup>13</sup>Eu sou o Alfa e o Ômega, o *Primeiro* e o *Último*, o Princípio e o Fim. <sup>14</sup>Felizes os que lavam suas vestes para terem poder sobre a árvore da Vida e para entrarem na Cidade pelas portas. <sup>15</sup>Ficarão de fora os cães, os mágicos, os impudicos, os homicidas, os idólatras e todos os que amam ou praticam a mentira”’. (BÍBLIA. Português. **Ob. Cit.** São Paulo: Paulus Editora, 2015).

deixam mascarado, embora sua manifestação seja veemente em todos os sentidos de apreensão da vida nua).

A relação do a[bando]no ao qual Giorgio Agamben se refere deve ser tomada ao pé da letra quando tratamos da [re]inserção – e aqui utilizamos o mesmo sentido de *ex-capere* trazido pelo filósofo italiano para conceituar a exclusão-inclusiva – da vida nua na biopolítica da exceção moderna. Esta vida nua, aquela que não vale a pena ser vivida, é a manifestação máxima do estado de exceção, que se assenta na (im)possibilidade de afirmação do próprio ser humano como fundamento do poder soberano, que necessita manter sua relação de pertença e não-pertença com o corpo do cidadão, excluído e incluído ao mesmo tempo, para que possa justificar seu próprio poder de atuação frente aos (des)mandos perpetrados. Aqui o campo é inserido, já que ele não está na ordem do direito ordinário de determinado Estado, pelo contrário, encontra-se na sua inserção na relação de exceção premente a este direito.

Tanto que Agamben, ao trazer essa conceituação, procura deduzir a definição não pelo que ocorreu nos campos de concentração – o local ilocalizável –, mas sim indagando-se “o que é um campo, qual é sua estrutura jurídico-política, porque acontecimentos semelhantes puderam ter tido lugar ali?”<sup>76</sup>. E esse questionamento, segundo o filósofo italiano, tem lugar na possibilidade de pensarmos o campo não somente como o lugar em que a *condicio inhumana* se realizou em plena experiência do (im)possível, mas em pensarmos, doutra via, o campo como o *nómos* soberano em que, ainda hoje, se encontra a política moderna em que vivemos, totalmente e completamente inserida no estado de exceção, aquele fundamento básico dos campos de concentração<sup>77</sup>. É o questionamento da total desativação humana.

<sup>76</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem Fim: Notas Sobre a Política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 41.

<sup>77</sup> E aqui Giorgio Agamben nos traz importante reflexão histórica: “Os historiadores discutem se a primeira aparição dos campos deve ser identificada nos *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, para reprimir a insurreição da população da colônia, ou nos *concentration camps* nos quais os ingleses, no início do século XX, mataram os bóeres; o que importa, aqui, é que, em ambos os casos, se trata da extensão a uma inteira população civil de um estado de exceção ligado a uma guerra colonial. Ou seja, os campos nascem não do direito ordinário (e menos do que nunca, como também se poderia acreditar, de uma transformação e desenvolvimento do direito carcerário), mas do estado de exceção e da lei marcial. Isso é ainda mais evidente para os *Lager* nazistas, sobre cuja origem e sobre cujo regime jurídico estamos bem documentados. É sabido que a base jurídica do internamento não era o direito comum, porém a *Schutzhalf* (literalmente: custódia protetora), um instituto jurídico de derivação prussiana, que os juristas nazistas classificam, às vezes, como uma medida de polícia preventiva, enquanto permitia ‘prender em custódia’ indivíduos independentemente de qualquer comportamento penal relevante, unicamente com o fim de evitar um perigo para a segurança do Estado. Mas a origem do *Schutzhalf* está na lei prussiana de 4 de junho de 1851 sobre o estado de sítio, a qual em 1871 foi estendida para toda Alemanha (com exceção da Baviera), e, antes ainda, na lei prussiana sobre a ‘proteção da liberdade pessoal’ (*Schutz der persönlichen Freiheit*) de 12 de fevereiro de 1850, que foram aplicadas maciçamente na ocasião da Primeira Guerra Mundial”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, pp. 41-2).

O campo é o lugar em que o estado de exceção coincidiu perfeitamente com a regra, como algo do cotidiano. Por isso, quando tentaram localizar o ilocalizável – que é a própria exceção – abriu-se espaço para o campo, que se constitui como o paradigma do moderno, uma vez que a todo instante a exceção se faz no cotidiano de forma a coincidir plenamente com a regra, tornando dentro e fora, excluído e incluído, acepções de distinções que não encontram guarida neste não-lugar, já que a característica premente do campo é a indistinção conceitual do que na normalidade se pode diferenciar, o que fica claro quando Agamben identifica em Auschwitz esses pontos:

Auschwitz é exatamente o lugar em que o estado de exceção coincide, de maneira perfeita, com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano. Mas é precisamente esta paradoxal tendência que se transformou no seu contrário, tornando interessante a situação-limite. Enquanto o estado de exceção e a situação normal, conforme acontece em geral, são mantidos separados no espaço e no tempo, nesse caso, mesmo fundando-se reciprocamente em segredo, continuam opacos. Mas quando passam a mostrar abertamente a convivência entre si, conforme ocorre hoje de maneira cada vez mais frequente, iluminam-se uma à outra, por assim dizer, a partir do interior. Isso implica, contudo, que a situação extrema já não pode servir de critério de distinção, como acontece em Bettelheim<sup>78</sup>, mas que a sua lição é antes de mais a da imanência absoluta, a de ser “tudo em tudo”.<sup>79</sup>

A situação extrema do campo é o paradigma do nosso cotidiano. Vivemos na era dos extremos, em que campo de concentração e de extermínio coincidiram em Auschwitz e ocuparam o mesmo espaço, em cujas relações do campo ainda hoje reverberam na governabilidade. O não-lugar é o lugar em que todos que se encontram no campo giram em torno, lutando não pela sua vida, mas para fugir do não-lugar, já que é neste espaço que o judeu se transforma em muçulmano (o *Muselmann*)<sup>80</sup>, o *homo sacer* pronto a ser silenciado em total vida nua. O muçulmano – e aqui a ironia, pois os judeus eram assim chamados – é aquele ser inclassificável, apenas de aparência física, cuja vida já há muito o abandonou, no

<sup>78</sup> Bruno Bettelheim foi um psicólogo austríaco judeu, nascido em Viena e que, após a anexação do Império Austro-Húngaro pelo Terceiro Reich, foi encaminhado para os campos de concentração de Dachau e, posteriormente, Buchenwald, onde observou o comportamento humano que seria base de suas pesquisas. Graças a uma anistia, de 1939, foi libertado e emigrou para os Estados Unidos.

<sup>79</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O Que Resta de Auschwitz: O Arquivo e a Testemunha [Homo Sacer III]**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 57.

<sup>80</sup> Aqui abrimos espaço para transcrever o que Giorgio Agamben traz de Jean Améry acerca do muçulmano: “O assim chamado *Muselmann*, como era denominado, na linguagem do Lager, 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 bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça a escolha, excluí-lo da nossa consideração”. (AMÉRY, Jean. *Un Intelletuale a Auschwitz*. Torino: Bollati Boringhieri, 1987, p. 39, *apud*. AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 49).

limiar entre a vida e a morte – a não-vida –, em seu estado de total catatonia e, diante de tamanha dor ao desvanecer perante a si próprio, prostrava-se ao chão, como os muçulmanos em oração (as genuflexões, ou “*Rakas*”).

Se o bando na modernidade pode ser identificado da forma mais veemente possível este se centra na figura do muçulmano nos campos de concentração, que se encontravam em local ilocalizável dentro do próprio local ilocalizável que era o campo, de modo que aqueles que eram encaminhados aos campos deveriam de alguma forma aprender a “viver” neste local para não transpor o limite-intransponível, não passando a linha que separava o judeu (homem) do muçulmano (não-homem), ainda que nestas condições o judeu não era humano.

Por certo, devemos lembrar que os campos de concentração mantiveram não apenas judeus, como também presos políticos, ciganos e homossexuais, que foram igualmente desprendidos de sua humanidade. Mesmo Berlim sendo considerada tolerante antes da ascensão do nazismo e de Adolf Hitler ao poder, tudo se modificou após o golpe e, sobretudo, com o que resultou na “Noite das Facas Longas”, quando Hitler, tendo assumido como Chanceler do Terceiro Reich, ordenou uma série de execuções extra-oficiais. A mundialmente premiada peça “*Bent*”, escrita por Martin Sherman – judeu e homossexual – procura retratar de maneira ficcional como os homossexuais eram tratados nos campos de concentração, recebendo tratamento em alguns casos ainda mais pesado do que os demais presos<sup>81</sup>.

Apesar disso, o muçulmano era o judeu que, em certa medida, abriu mão da margem irrenunciável de liberdade e perdeu qualquer possibilidade de humanidade<sup>82</sup>. O muçulmano é um paradoxo dentro do paradoxo do campo: nem mesmo os judeus tinham por eles qualquer empatia, deixando-os excluídos dentro da própria exclusão. O “muçulmano-judeu” foi a

---

<sup>81</sup> Destacamos que esta realidade não se encontra tão distante de nós: na Chechênia, existem relatos de emboscadas e de verdadeiros campos de concentração destinados unicamente para homossexuais, sendo que em uma dessas “batidas policiais”, mais de cem homens foram presos, sem que se tenham notícias de alguns deles. O líder checheno, Ramza Kadyrov, porém, afirmou publicamente que tais denúncias são falaciosas e que não existem homossexuais na região. O Brasil, aliás, não fica fora desta triste realidade, já que é o país que mais mata as minorias sexuais em todo o mundo. As relações do campo de concentração nada mudaram neste sentido: permanecem, inclusive com os próprios campos de concentração ainda vigendo, em que todos os dias esses seres humanos são desumanizados e mortos, renegados em “seus direitos” inalienáveis de seres humanos. (MADEIRO, Carlos. *ONG aponta recorde de LGBTs mortos no Brasil em 2017; "dói só de lembrar", diz parente*. In: **UOL Notícias – Cotidiano**. Maceió. 25.set.2017. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/09/25/brasil-tem-recorde-de-lgbts-mortos-em-2017-ainda-doi-diz-parente.htm>>. Acesso em: 26.set.2017).

<sup>82</sup> De relevância capital os dizeres de Primo Levi acerca dos sobreviventes e de sua visão do muçulmano: “Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo as memórias dos outros e relendo as minhas muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou o górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo: mas eles, os ‘muçulmanos’, o que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral”. (LEVI, Primo. **Os Afogados e os Sobreviventes: Os Delitos, os Castigos, as Penas, as Impunidades**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990, p. 47).

personificação daquilo que não tem personificação, totalmente excluído dentro da própria exclusão-inclusiva constante do campo de concentração.

Talvez numa referência ao inferno de Dante Alighieri e nas inscrições dos seus Portões, Giorgio Agamben afirma que os sentimentos de responsabilidade e de humanidade deviam ser a[bando]nados afora dos portões do campo, só retornando a surgir caso conseguissem sair de lá. “Ó, vós que entraís, abandonai toda a esperança”, seria então a fórmula-de-vida, isto é, a forma existente para que os judeus sobrevivessem e, mais do que isso, não se transformassem em muçulmanos na exclusão-inclusiva do *Lager*. O muçulmano é a testemunha que não pode testemunhar, a única que, segundo os estudos agambenianos, realmente chegou ao ponto em que toda a desumanização política e jurídica recaíram sobre seu corpo biológico. Mas sua morte a impede de dizer o que viu, o que fez e o que sentiu, cabendo àqueles que a isso assistiram se apropriar da linguagem e bradar, de alguma maneira, estas vozes silenciadas (evidenciando outra vez mais o papel do discurso).

Existe uma clara lacuna no testemunho, pois as testemunhas, aquelas que viveram os fatos, não testemunham: são os mortos e os muçulmanos, que não podem testemunhar; suas vozes vêm de outros, que narram por delegação, por nunca terem chegado àquele ponto. O que aconteceu nos campos foi um acontecimento sem testemunhas possíveis.

A testemunha comumente testemunha a favor da verdade e da justiça, e delas a sua palavra extrai consistência e plenitude. Nesse caso, porém, o testemunho vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém, o seu centro, algo intestemnhável, que destitui a autoridade dos sobreviventes. As “verdadeiras” testemunhas, as “testemunhas integrais” são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo. São os que “tocaram o fundo”, os muçulmanos, os submersos. Os sobreviventes, como pseudotestemunhas, falam em seu lugar, por delegação: testemunham sobre um testemunho que falta. Contudo, falar de uma delegação, no caso, não tem sentido algum: os submersos nada têm a dizer, nem têm instruções ou memórias a transmitir. Não têm “história”, nem “rostro” e, menos ainda, “pensamento”. Quem assume para si o ônus de testemunhar por eles, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar. Isso, porém, altera de modo definitivo o valor do testemunho, obrigando a buscar o sentido em uma zona imprevista.<sup>83</sup>

Esse sentido da testemunha é forte na marcação do “que resta de Auschwitz” no tom que Agamben nos traz. Diferente dum sentido de “sobrar” ou “permanecer” dos horrores tidos nos campos de concentração, aqui o “resto” possui um sentido messiânico – algo que é tratado com afinco pelo filósofo italiano em “O Tempo que Resta”. Aqui, para ele, o “restar” se refere

<sup>83</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 43.

a uma lacuna, justamente a lacuna que aparece nos testemunhos do intestemunhável<sup>84</sup>, daqueles que não podem testemunhar sobre os fatos e assim não conseguem igualmente empenhar a verdade naquilo que se lhe dirige<sup>85</sup>.

Esse hiato linguístico marca o uso da palavra pela não-palavra. O testemunho se torna o não-testemunho, pela impossibilidade de se dizer o que é indizível por aqueles que se encontram vivos, por aqueles que sobreviveram aos campos de concentração. Testemunha-se, com isso, pelas palavras de outros, de modo que a testemunha é um terceiro observador (mesmo sendo o primeiro que sentiu) que a tudo viu e ouviu, mas não viveu, denotando aquilo outro fator paradoxal do campo: aquele que sobreviveu, em realidade, não viveu o que ele testemunha, pelo contrário, é observador do que foi a sua subvida no campo.

<sup>84</sup> Vejamos, então, o que traz Agamben sobre o “restar” em seus sentidos: “O Reino messiânico não é nem futuro (o milênio), nem passado (a idade de ouro): é um *tempo restante*. [...] No conceito de resto, a aporia do testemunho coincide com a messiânica. Assim como o resto de Israel não é todo o povo, nem uma parte dele, mas significa precisamente a impossibilidade, para o todo e para a parte, de coincidir consigo mesmos e entre eles; e assim como o tempo messiânico não é nem o tempo histórico, nem a eternidade, mas a separação que os divide; assim também o resto de Auschwitz – as testemunhas – não são nem os mortos, nem os sobreviventes, nem os submersos, nem os salvos, mas o que resta entre eles”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, pp. 158-162).

<sup>85</sup> Assim como o sentido de “resta” possui relação direta com a religião, podemos igualmente inculcar que para Giorgio Agamben o significado de “verdade” está ligado ao mesmo procedimento religioso. Podemos encontrar em sua obra, por exemplo, quando religião e direito surgem para garantir o cumprimento do juramento da linguagem: “Religião e direito não preexistem à experiência performativa da linguagem que está em jogo no juramento; no entanto, eles é que foram inventados a fim de garantir a verdade e a confiabilidade do *logos* através de uma série de dispositivos, entre os quais a tecnicização do juramento em um ‘*sacramentum*’ específico – o ‘sacramento do poder’ – ocupa um lugar central”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011, p. 73). Ou ainda quando temos o embate entre Pôncio Pilatos e Jesus Cristo, nas horas de seu julgamento: “E aqui Pilatos pronuncia o que Nietzsche definiu como a ‘tirada mais sutil de todos os tempos (*die grösste Urbanitätaller Zeiten*)’: ‘O que é a verdade (*ti estinaletheia*)?’ [...] Confrontam-se aqui, talvez, não verdade e ceticismo, fé e incredulidade, mas duas verdades diferentes, ou duas concepções diferentes de verdade. No Evangelho de Nicodemos, o interrogatório continua com a resposta de Jesus, ‘A verdade vem do céu’, e com a nova pergunta de Pilatos, ‘Sobre a terra não há nenhuma verdade?’. A resposta de Jesus, ‘Tu vês que aqueles que dizem a verdade são julgados pelos poderes terrenos’, conclui o interrogatório. O julgamento terreno não coincide com o testemunho da verdade”. (AGAMBEN, Giorgio. **Pilatos e Jesus**. São Paulo: Boitempo Editorial; Florianópolis: Editora da UFSC, 2014, pp. 38-9). Também, nesta mesma linha de sentidos, temos como a verdade, dentro do prospecto profano e sagrado – a realidade do mundo – é salutar dentro do processo de cognição ético, político e jurídico por meio dos três grandes processos da antiguidade em que a impossibilidade do juízo se instaura através do julgamento prévio e nos três casos os “acusados” morreram pela verdade: “Havendo referido à natureza jurídica do fundamento da verdade e à correspondente natureza mítico-religiosa de todo fundamento, o quanto com isso se pretende afirmar, nesse contexto, vale ser examinado considerando os três episódios capitais, em que a confluência entre a religião, a política e o direito resultaram em processos judiciais contra quem se pode considerar os maiores mestres e mártires da verdade, a fornecer a trilogia estruturante dessa novidade que veio a surgir, dividindo o mundo entre um lado, do poente, do ocaso, o Ocidente, e o do nascente, onde fica o que não é ocidental, sem aqui se estar a referir uma definição geográfica. Por ordem cronológica, tais processos são aqueles movidos em Atenas contra Sócrates, em Jerusalém contra Jesus e em Roma contra Paulo. Em todos, do que se trata é de processos iniciados com base em acusações desprovidas de maior consistência, falaciosas, com fortes conotações tanto religiosa quanto política, em que se procede um julgamento sobre a verdade segundo a qual viviam os acusados, provando entre os que com eles conviviam, tendência seja à aversão seja à conversão, desestabilizando assim, em qualquer das hipóteses, as crenças mais fundamentais e fundantes religiosas, portanto, cristalizadas ético-político-juridicamente”. (GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Quantum Critic: Conhecimento e Comunicação em Transmutação Físico-Matemática**. Tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), 2017, pp. 39-40).

Auschwitz marca o fim de qualquer possibilidade de dignidade humana – seja ela liberal, capitalista, contratualista ou comunista – e coloca em evidência o seu oposto, ou seja, a constatação de que o ser humano é capaz de produzir a indignidade, de desumanizar total e completamente a vida, a ponto de torná-la unicamente uma vida biológica, uma vida que pode ser dispensada a qualquer momento, uma vida matável que não vale a pena ser vivida, uma vida dum muçulmano, que se esgueira pelo campo, sendo ignorado pelos judeus e morto pelos nazistas, uma vida nua.

O muçulmano é a forma-de-vida enquanto exemplo de quando se acaba, se exclui e se dizima toda a dignidade. A morte do muçulmano não é a morte duma vida em si, como sua vida não é uma vida, no liame entre vida e não-vida. São figuras, coisas que Auschwitz criou em algo irreconhecível do ponto de vista humano, com a produção em massa de cadáveres se compôs no maior resultado de sua “linha de montagem fordista”.

Em todo caso, a expressão “fabricação de cadáveres” implica que aqui já não se possa propriamente falar de morte, que não era morte aquela dos campos, mas algo infinitamente mais ultrajante que a morte. Em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres. Cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série. É precisamente a degradação da morte que constituiria, segundo uma possível e difundida interpretação, a ofensa específica de Auschwitz, o nome próprio do seu horror.<sup>86</sup>

Testemunhar o intestemunhável é a condição que reflete o papel da comunicação dentro do paradigma do campo na modernidade (ou de sua impossibilidade). Se existe, tal como preceituado por Foucault e analisado na primeira parte deste trabalho, uma apreensão por parte do Estado dos saberes dos discursos proferidos no interior dos centros não-oficiais de poder, há aqui clara acepção de como o discurso indiscursável das reais testemunhas é apreendido por aqueles que estavam nos campos, mas que não eram muçulmanos e que, portanto, detinham ainda em si a palavra como “arma” do que cada um passou quando, em realidade, o assombro se faz na perspectiva da visão sobre o muçulmano que, igualmente e mesmo dentro desse discurso, se torna indizível<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo:Boitempo Editorial, 2013, p. 78.

<sup>87</sup> Interessante notar o subtítulo empregado por Giorgio Agamben em “O Que Resta de Auschwitz”, trazendo dois pontos distintos e importantes da linguagem: “O Arquivo e a Testemunha”. Notemos que na parte final da obra (capítulo 4, com o nome de “O arquivo e o testemunho”), Agamben traz uma série de relatos de sobreviventes que afirmam que foram muçulmanos, mas que conseguiram transpor de volta o limite intransponível e sobreviver ao campo de concentração, possibilitando ali, naquele momento, testemunhar o que se passou e o que sentiram enquanto muçulmanos, configurando a impossibilidade do testemunho e do testemunhar, por trazer em si a negação do próprio testemunho, pois a palavra ocorre pela não-palavra, como o lugar se dá no não-lugar: a impossibilidade do testemunho ocorre pela mesma impossibilidade do lugar, em que a convergência perfeita entre campo de concentração e muçulmano se fez presente.

De igual conjectura, tem-se que o discurso produzido através do intestemunhável constitui forma de apreensão pelo próprio poder soberano: não aquele constituído no Estado Totalitário, mas as supostas democracias pautadas em ideários que, com os horrores *inhumanos* do campo, se tornaram fracassos no moderno e que, ainda assim, se postam de forma contrária a estes mesmos regimes desumanos e totalitários e que, em suma, procuram da mesma maneira apreender o discurso biopolítico das “testemunhas” dos campos para utilizá-lo a seu próprio talante, sem significar o verdadeiro alcance daquelas palavras que não foram realmente ditas, sendo agora ouvidas por toda uma geração que se coloca contrária às práticas nazistas dos campos.

Não se defende aqui, por óbvio, o total despojamento do homem de sua própria humanidade como o que aqui se analisa, pelo contrário, lembramos o que o próprio Giorgio Agamben nos alerta em passagem já mencionada: mais do que ficarmos nos perguntando o que ocorreu dentro dos campos precisamos entender por quais dispositivos jurídicos foi possível que o homem se tornasse qualquer outra Coisa – aqui, com “C” maiúsculo – do que propriamente um ser humano.

Existe uma apreensão clara de todas as formas de discursos que são produzidos pelos diversos meios, oficiais ou não-oficiais, todos cooptados pelo poder soberano como forma de concentração de poder e, mais do que isso, de controle, fazendo com que até mesmo o discurso sobre os campos de concentração ganhe contornos outros, que atenda aos interesses do poder soberano ao invés de, doutro ângulo, propiciar o auto-questionamento sobre como institutos jurídicos foram utilizados pelo próprio poder soberano para estraçalhar o ser humano – e desativar a vida. O discurso, neste sentido, é de extrema valia ao poder soberano para manter suas próprias estruturas, haja vista que permite sua utilização como sendo sua bandeira de luta, fazendo com que aqueles que sofreram com os horrores da guerra possam encontrar, nas “democracias”, a vida que lhes fora tirada.

Aqui, fazemos referência ao que viveram, por exemplo, os apátridas, que mesmo nas ditas “democracias” que lutavam (e “lutam”) contra o fascismo e o nazismo pungentes na Europa (e hoje em outras partes do mundo), ainda assim excluía de forma unilateral e veemente essas mesmas pessoas que, tal qual ocorria nos campos de concentração, estavam excluídas dentro da própria exclusão que ali se apresentava. Um dos casos de maior relevo é o de Hannah Arendt, que teve sua nacionalidade retirada pelo regime nazista e mesmo depois de fugir da Alemanha e conseguir abrigo na “democracia estadunidense”, lá permaneceu como apátrida por anos até ter reconhecida sua cidadania.

Perdemos a nossa casa o que significa a familiaridade da vida quotidiana. Perdemos a nossa ocupação o que significa a confiança de que tínhamos algum uso neste mundo. Perdemos a nossa língua o que significa a naturalidade das reacções, a simplicidade dos gestos, a expressão impassível dos sentimentos. Deixámos os nossos familiares nos guetos polacos e os nossos melhores amigos foram mortos em campos de concentração e tal significa a ruptura das nossas vidas privadas.<sup>88</sup>

Há uma ruptura entre a vida privada e a pública. Mais do isso: há uma ruptura entre vida política e vida biológica, entre vida e vida que não vale a pena ser vivida, num limiar de indiferença que as constituem. A perda de todas as características de ser humano é o que constitui o apátrida, tal qual constitui o muçulmano inserido no campo de concentração, despojado de qualquer sentido e significado que sua existência um dia possuiu e que agora se constitui enquanto não-existência numa não-vida no não-lugar do campo.

Assim como o muçulmano, também o apátrida somente tem voz quando outro fala por ele, já que sua língua foi retirada e sua voz – privada, política ou jurídica – foi igualmente calada de sua existência, excluída de sua plena vivência comunicacional que, numa sociedade pautada e muito pelo sistema da comunicação enquanto meio de fomentação do próprio indivíduo – que o diga a questão histórica envolvendo todos os desenlaces da oralidade e da escrita –, tal constatação está repleta de significados, vez que o apátrida, mesmo numa “democracia”, está excluído em sua totalidade da vida política, da própria vida, somente existindo em sua não-existência, em sua vida nua<sup>89</sup>.

A apreensão do discurso é, para o poder soberano, questão de sobrevivência. É através desta cooptação dum discurso produzido no externo e trazido ao interno – e aqui também a relação de exceção cumpre seu papel formalizador do modelo de atuação do poder soberano – que ele age e abre o espaço para que a anomia do campo de concentração se estabeleça enquanto fundamento político do moderno com bases na formação do bando enquanto ser principal da política originária.

Por isso o campo se torna o lugar que se abre quando a exceção – base de fundamentação do campo – se torna a regra, criando-se essa paradoxal relação de exceção com sua própria constituição enquanto fundamento jurídico dum espaço em que todo e qualquer fundamento encontra-se em suspensão, sendo que tal suspensão, ao contrário de ser

<sup>88</sup> ARENDT, Hannah. **Nós, os Refugiados**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2013, p. 8.

<sup>89</sup> Vemos, com isso, como o apátrida, novamente segundo o relato de Hannah Arendt, era tido na “democracia” dos Estados Unidos, conforme coloca Celso Lafer: “Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durar o julgamento e o pronunciamento de sua sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra a qual não existem advogados nem apelações”. (LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1991, p. 147).

a exceção, configura-se como a regra e força motora de permanência constante do estado de exceção, isto é, o que antes se considerava como a suspensão temporária do ordenamento jurídico adquire uma ordem espacial permanente que se coloca fora do ordenamento normal, mas que continua em relação de pertença a ele, imprimindo neste paradoxo as relações do campo de concentração como fundamento da política originária do bando moderno.

É necessário refletir sobre o estatuto paradoxal do campo como espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por isso, simplesmente um pedaço exterior. O que nele é excluído, segundo o significado etimológico do termo exceção (*ex-capere*), é *capturado fora*, incluído através de sua própria exclusão. Mas aquilo que, desse modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Ou seja, o campo é a estrutura na qual o estado de exceção, sobre cuja decisão se funda o poder soberano, é realizado de modo estável.<sup>90</sup>

Enquanto local físico, o campo nos permite pensar nas estruturas político-jurídicas que admitem que tudo se realize em seu interior, desprovido de normas que se encontram em suspensão, sendo esse o principal pressuposto para que, de alguma forma, se possa significar as barbáries cometidas nestes locais ou, caso contrário, se não víssemos pela ótica da exceção permanente e da suspensão e desativação do ordenamento jurídico, o inacreditável permaneceria sendo uma zona obscura e ininteligível.

O campo é o espaço vazio de anomia, em que a suspensão do ordenamento jurídico permite o inimaginável de se concretizar na realidade, sem que com isso o ilícito se classifique, ou seja, não se verificam se as formas, partes e conceitos encontram-se na binariedade – como o lícito/ilícito ou exterior/interior –, mas somente se se tem a ação enquanto prática não-passível de intelecção. O despojamento da vida humana foi realizado de maneira tão pungente que todas as práticas *inhumanas* ali realizadas não constituíam como partes da normalidade, integrando o local ilocalizável pelo inimaginável que somente encontra espaço de realização exatamente neste espaço vazio de vida, vazio de constituição.

Por isso Agamben o coloca estruturalmente como uma forma paradoxal, isto é, que sua forma não está apenas no local físico, como igualmente existe de maneira virtual, a partir das relações do campo de concentração que se fazem em diversas outras relações que se estabelecem e se fundamentam na modernidade. Essas relações do campo são o que realmente “resta” de Auschwitz, a lacuna que o intestemunhável, que a não-linguagem impossibilitou a cognição e, com isso, o pleno entendimento das relações do campo.

---

<sup>90</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 43.

Chama atenção, assim, o enfoque que o filósofo propõe para se considerar o campo de concentração, em que a grande pergunta não deve se pautar no “como” tantos seres humanos foram total e completamente desumanizados por outros seres humanos e todas as atrocidades inimagináveis pudessem ser cometidas, mas, doutro ângulo, deve-se ter em mente o questionamento em “quais” institutos políticos e procedimentos jurídicos – e, portanto, humanos – foram utilizados para subjugar o homem e excluí-lo de sua própria humanidade, tornando os atos mais atrozes desprovidos de qualquer real significação jurídico-política passível de delito punitivo?

É aqui que a biopolítica assume papel notável para que o paradigma do campo se mostre na modernidade, ainda que sem o local físico nazista ou de qualquer outro, mostrando-se, mais que isso, na sua constituição de relação do campo de concentração, em como suas implicações se fomentam e tomam o lugar da cidade como realidade, com o campo se fazendo presente pelas relações de exceção enquanto regra estabelecida em seu âmago que se estabelecem por ele. É quando biopolítica se permite transmutar.

Como seus habitantes foram despidos de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que já existiu, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida biológica sem nenhuma mediação. Por isso, o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política se torna biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão.<sup>91</sup>

O campo – não a cidade – é o *nómos* biopolítico que se instaurou na sociedade global. Aqui o que se tem por certo e que devemos sempre recordar é o grande giro que Giorgio Agamben propõe: afinal, o campo é um espaço em que a exceção se torna regra e sua constituição encontra respaldo na suspensão permanente do ordenamento jurídico, sem que com isso deixe de ter relação com o mesmo nesta zona de anomia; contudo, a sacada do filósofo italiano está em inscrever que o campo não é um local determina(n)te do para isso, sendo exatamente um local ilocalizável por encontrar-se disposto em qualquer lugar, numa igreja, numa sinagoga ou numa mesquita, sendo o campo as relações de poder e não-poder que se regem sobre a vida e a não-vida, constituída no a[bando]no, dum não-lugar em qualquer lugar possível.

Por isso, o campo se transforma na materialização do estado de exceção a partir da criação dum espaço próprio e vazio para a vida nua, para sua inclusão e exclusão paradoxal. As relações do campo são virtuais no sentido de que, tendo a estrutura do campo, ali ocorre e decorre a vida nua, as relações que fomentam o campo sem que seja o local ilocalizável como

---

<sup>91</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 44.

o foi o *Lager*. A estrutura é a relação do campo, formalizada, oficializada e materializada, independente de ordenamento jurídico ou de códigos binários lícito/ilícito ou justo/injusto.

As atrocidades cometidas nos campos, então, não dependem do direito, tanto que podemos encontrar atrocidades em determinados pontos da sociedade moderna que possuem as mesmas estruturas dessa relação do campo de concentração e que fazem a vida nua e política serem inseridas numa zona de absoluta indeterminação. O nascimento do campo de concentração e de suas relações é um acontecimento que marca de forma decisiva e significativamente o espaço político da modernidade. Isso fica sobremaneira claro quando tomamos como exemplo as formas com que as relações na sociedade se estabelecem e em como a vida que se encontra exclusiva é, de alguma forma, inclusa. O campo de concentração está e se faz em todo e qualquer lugar, localizável ou não.

O campo é o espaço no qual a impermissividade se encontra com a permissividade, isto é, onde tudo o que não é permitido encontra fundamento de existência para sua materialização, em que “a um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo como espaço permanente de exceção)”<sup>92</sup>. É um espaço em que tudo se encontra desativado e a vida nua está nesta escuridão, inserida em sua exclusão.

O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas num espaço determinado, mas contém no seu interior uma *localização deslocadora* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma pode ser virtualmente capturada. O campo como localização deslocadora é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, a qual devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses.<sup>93</sup>

Mais do que isso, Agamben coloca o campo como o momento no qual os mecanismos de regulação do Estado, aqueles mesmos tradicionais, simplesmente são deslocados e o estado de exceção, ao se tornar regra, se torna igualmente o novo regulador da vida em sociedade<sup>94</sup>, inscrevendo neste espaço vazio a vida nua como forma de controle e apreensão do poder. É essa a metamorfose do Estado Moderno: transforma-se daquela salutar democracia para aprimorar as técnicas do campo e das relações que por elas se estabelecem, metamorfose essa que não conseguimos identificar em sua plenitude, tanto que em muitos casos, temos a defesa

<sup>92</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, pp. 46-7.

<sup>93</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 47.

<sup>94</sup> Assim traz Giorgio Agamben: “Alguma coisa não pode mais funcionar nos mecanismos tradicionais que regulavam tal inscrição, e o campo passa a ser o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, ainda mais, o signo da impossibilidade de o sistema funcionar sem se transformar numa máquina letal. [...] O estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão do ordenamento, torna-se agora uma nova e estável ordem espacial, na qual reside aquela vida nua que, em medida crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 46).

dos ideários democráticos sem qualquer questionamento sobre seus fundamentos, lastreando-se unicamente numa pretensa legalidade como alentadora da vida em sociedade e que em completa distensão deste limite, marca o liame de indistinção entre o dentro e o fora que imprimem a exceção como forma de relação política originária na modernidade.

Essa situação se evidencia com Carl Schmitt que em sua já citada clássica obra “O Conceito do Político”, cuja primeira edição data de 1932 – antes, portanto, da total concentração de poderes realizada por Adolf Hitler com o afastamento de Paul von Hindenburg em 1933 como decorrência da suspensão da Constituição de Weimar, por força de seu Art. 48, possibilidade jurídica esta pautada em parecer do próprio Carl Schmitt – trata em seu prefácio da segunda edição, de 1963, que o campo de relações do político está sempre em constante alteração<sup>95</sup>, dependendo das forças e potências que o integram, se fazem e se desfazem, em que o Estado como provedor da legalidade, dos conceitos jurídicos que se estabelecem por ele e são ditados à sociedade chega ao fim com a derrocada do próprio conceito de Estado inserido nesta conjuntura política<sup>96</sup>.

Pedimos vênua ao pensamento do politólogo alemão para afirmarmos que com a modernidade e o advento dos regimes totalitários – o que seria uma mudança nas relações do político, alterando seu terreno gravitacional –, vemos que é o próprio **campo** que será a referência das relações do político. O campo enquanto local ilocalizável constitui-se como o fundamento moderno das relações do político, que se colocam em torno do estado de exceção e que se traduzem, dentro desta relação de anomia, como a forma política que o poder soberano estabelece em sua forma de conveniência com a sociedade e com a apreensão da vida nua para sua oficialidade.

O campo enquanto paradigma do moderno avocou para si a possibilidade de referenciar as relações do político. É nele que as transmutações ocorrem e se formam, implicando na sociedade as formas prementes do que será então considerado como modelo de aplicação originária da política, ou seja, é no campo que o bando terá sua vida nua inserida em que a relação de exceção do a[bando]no se constituirá como necessária para identificação do poder soberano em vias de Estado Moderno, que se encontra em derrocada na modernidade.

O Estado como modelo de unidade política, o Estado como portador do mais formidável de todos os monopólios, ou seja, o monopólio da decisão

<sup>95</sup> Cf. SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora Del Rey, 1992.

<sup>96</sup> Importante para compreensão deste ponto o que o pensador alemão tratou: “A parte europeia da humanidade vivia, até pouco tempo, em uma época cujos conceitos jurídicos estavam totalmente cunhados pelo Estado e pressupunham o Estado como modelo de unidade política. A época da estatalidade chega agora a seu fim. Não há que perder mais palavras a respeito. Com ela chega ao fim toda superestrutura de conceitos relacionados ao Estado, erguida em quatro séculos de trabalho intelectual por uma ciência jurídica pública e internacional eurocêntrica”. (SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009, p. 8).

política, esta obra-prima da forma europeia e do racionalismo ocidental, é destronado. Mas seus conceitos são mantidos, até mesmo como conceitos *clássicos*. Sem dúvida, o termo clássico atualmente soa, no mais das vezes, ambíguo e ambivalente, para não dizer irônico.<sup>97</sup>

É uma metástase do conceito clássico de Estado, em que há a migração de diversas formas em função duma lesão inicial, lesão essa que se encontra como aporte no que consideramos até então como fundamento originário da política: o bando. E a assertiva de Carl Schmitt tem muita relevância para o que encontramos na atualidade e nas implicações que o paradigma do campo de concentração trouxe e essa é a grande relevância do que Giorgio Agamben estabelece como sendo as relações do campo, isto é, as formas de estabelecimento e assentamento dum modelo que não se traduz unicamente como sendo um local físico que concentra o totalitarismo e o estado de exceção como práticas essenciais de existência autopoietica dessa dada localidade, mas sim que as relações e implicações desse modelo paradigmático encontra-se em toda a sociedade, sem necessariamente encontrar-se fechada num panóptico fechado e lacrado em quatro paredes com arame farpado.

O termo “clássico” é ambíguo e ambivalente, tal qual a posição do *homo sacer*, que é igualmente irônico, já que o paradoxo da exclusão-inclusiva, fundamento do *sacer*, é composto dessa mesma ironia por pertencer e não-pertencer, de poder ser morto por qualquer um, mas de em hipótese alguma poder ser sacrificado – o ser matável e insacrificável – que se coloca na modernidade nas mesmas relações do campo de concentração. O *homo sacer* não apenas está entre nós como o campo fez de todos nós *homines sacri* insalváveis numa realidade em metamorfose que não conseguimos tomar consciência, agindo em nosso imaginário, em que a inserção no campo ocorre pelas relações do político que, com o Estado em transmutação, tomam como base a exceção para suas “conjunções democráticas”.

O campo, então, está numa posição de transfigurar os conceitos clássicos do Estado e se autoproduzir em sua própria exceção. A relação autopoietica desse estado anômico encontra-se justamente na (im)possibilidade do juízo, da decisão, do direito e da política, consubstanciadas no estado de exceção permanente em cuja realidade estamos inseridos, mas que a apreensão dos conceitos do Estado Moderno são utilizadas como parâmetro para continuidade da exceção. Em outras palavras, como alhures já observado no capítulo primeiro desta dissertação, essa neoconfiguração decorrente da tergiversação do conceito do político em exceção é lastreada pelo controle biopolítico dos corpos, que se mantém na constância

---

<sup>97</sup> SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009, p. 8.

*excepta* por conta do papel exercido pelo poder soberano ao avocar para si o discurso e a linguagem como formas de manutenção do poder sobre os corpos, sobre nós, *homines sacri*.

E ainda com Carl Schmitt devemos concordar quando este coloca como proposição primeira que “o conceito do Estado pressupõe o conceito do político”<sup>98</sup> e nesta configuração o que temos é que os conceitos do Estado e do político estão lastreados pela exceção, indistinguíveis entre si e antagônicos em sua natureza, que se configura como o mosto de significação do papel que o bando e as relações do campo de concentração trazem na modernidade, inclusive, mas não somente neste caso, quando tratamos da questão da violência e do seu papel nestas relações, sobretudo quando a mesma possui como fundamento a legitimidade encontrada na decisão política do poder soberano para sua existência.

### 2.3 DIREITO ENQUANTO VIOLÊNCIA LEGÍTIMA DO ESTADO

O Estado se apresenta em sua forma moderna como aquele que concentra o poder soberano, o poder de vida e morte na sociedade – e aqui abrimos parêntese importante para mencionar que este exercício do poder de vida e morte fortalece o direito mais do que qualquer outra forma de se fazer cumprir a lei, se constituindo de total significado quando esta máxima é analisada sob a perspectiva da violência soberana – que está em consonância com os ditames criados através do estado de exceção, com a captura da vida nua, a total e completa indistinção do homem, da regra e da vida – *regula et vita* –, que perde sua importância e até mesmo sua significação quando colocada frente a ela própria, ou seja, o homem é incapaz de se reconhecer e não consegue afirmar sua vida em função desta não lhe pertencer, mas de estar inclusa na conjuntura do poder soberano, de ser somente vida nua biológica, com o homem totalmente despido de sua humanidade.

O poder soberano constrói essa relação dialética da exclusão-inclusiva colocando em premência a vida do homem, trazendo com ela a intensificação do estado de exceção modelador das sociedades democráticas, que depositam nos ideários contratualistas uma forma de vida que não se coaduna com a realidade imposta pelo capital avassalador contido na vida e morte na sociedade atual. O ser matável e insacrificável se justifica pela sua simples existência, por sua importância fundante na constituição do estado de exceção, haja vista que este somente se realiza através da captura da vida nua e do esfacelamento de sua existência, indistinguindo *zoé* e *bíos* na relação de sua constituição, mas igualmente ciente de que é

---

<sup>98</sup> SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Petrópolis: 1992, p. 43.

apenas pelo reconhecimento da existência de ambas que se pode afirmar o estado de exceção na modernidade biopolítica do campo de concentração.

Em outras palavras, a exclusão-inclusiva torna possível ao estado de exceção reconhecer e ignorar a vida nua por sua captura, trazendo-a para próximo dos conceitos humanos que o iluminismo e as revoluções liberais tentaram fundamentar como epicentros do constitucionalismo e da democracia ocidental e que, em realidade, deformam o verdadeiro sentido da constituição do estado de exceção, inserindo-o como medida de urgência tomada apenas de tempos em tempos. Esqueceram-se apenas de mencionar que o estado de emergência é permanente na vida em sociedade e que os *homines sacri* subsistem em todos os cantos (e campos) do mundo em que a igualdade e a liberdade são prezadas como modelos indissociáveis da democracia, ainda que tais princípios afastem mais do que aproximem os seres humanos desta realidade inócua que se torna tão fantasiosa e fictícia como a inexistência da exceção enquanto fundamento das democracias.

É neste sentido que devemos considerar a formação da violência soberana na modernidade: não fundada em um pacto/contrato, mas na exclusão-inclusiva da vida nua<sup>99</sup>, a vida biológica que nada importa no campo. O estado de exceção se torna a regra e o direito estará vazio e eivado de violência em que a soberania se coloca como a responsável pela captura da vida matável e insacrificável caracterizada pelo *homo sacer* e instituída como fundamento das democracias modernas. É na violência da captura da vida nua pela exclusão-inclusiva que devemos buscar a formação do Estado Moderno e de sua governabilidade [de exceção], não na paz do pacto proposto pelos filósofos iluministas através da conservação da própria espécie humana ao constatar que entregar seus direitos naturais ao soberano para receber direitos civis se apresenta como a melhor de todas as opções. Tal ficção, embora sirva para manutenção dos corpos dóceis para o implacável sistema do “campo de concentração democrático”, não é a verdadeira forma em que se constitui o modelo de Estado Moderno.

Na realidade, como já apontado por Giorgio Agamben, aquele lobisomem – o homem que conserva tanto o ser animalesco como o ser humano em sua constituição: o homem paradoxal, que deve conter tanto um como o outro – habita de maneira estável a cidade, isso porque devemos entender que a ficção criada pelo pacto/contrato é que esconde o real ponto da soberania: a violência ocorre pela exclusão-inclusiva da vida nua e, após sua captura,

---

<sup>99</sup> Veja-se o que Giorgio Agamben considerou sobre o tema: “A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. E, como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, neste sentido, aquela vida matável e insacrificável que tem no *homo sacer* o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem-lobo do homem, habita estavelmente na cidade”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 113).

constata-se a “entrega” de direitos pelo Estado, o que não significa que para o surgimento desses direitos tudo tenha ocorrido tranquilamente e sem violência – o será que devemos considerar como “pré-contratual”? Qual a dimensão do que existia antes no natural? –, algo que destoa da nossa realidade. O ato de tomada da vida pelo poder soberano se caracteriza justamente por ser o oposto, em que o corpo biológico ocupa papel central na estruturação do Estado Moderno e, por consequência, torna a política em biopolítica, mostrando como a vida natural não-politizada se torna polítesca, como dentro e fora se indeterminam na constituição da estratégia de poder estatal e que o direito, utilizado pelo poder soberano, se coloca enquanto fator determinante para a ação humana, o que fica claro quando tomamos novamente por nossos estudos o considerado sobre o papel do campo de concentração na construção da modernidade.

Mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome "política". A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida.<sup>100</sup>

O papel da política como ação humana ocorre na cisão entre a violência e o direito no espaço que se abre e que possibilita o estado de exceção. Essa é a parte em que, no fundamento contratualista, não se torna possível enxergar o funcionamento da exceção como fomentadora do poder soberano e estatal moderno. A violência está escondida e simulacrada. Precisa estar. Ela recebe o nome nos moldes contratualistas liberais de “poder constituinte”, que fundamenta o direito e a violência com a qual ele se constitui. A formação duma assembleia constituinte é mais do que o proposto por Sieyès como a organização do corpo que agirá de acordo com a vontade que lhe foi conferida<sup>101</sup>, sendo, em realidade, a captura violenta pelo poder soberano da vida nua, do corpo biológico humano colocado como objeto

<sup>100</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 133.

<sup>101</sup> Assim colocou Sieyès sobre o papel desempenhado pelo poder constituinte: “É impossível criar um corpo para um determinado fim sem dar-lhe uma organização, formas e leis próprias para que preencha as funções às quais quisemos destiná-lo. Isso é que chamamos a *constituição* desse corpo. É evidente que não pode existir sem ela. E é também evidente que todo governo comissionado deve ter sua organização; e o que é verdade para o geral, o é também para todas as partes que o compõem. Assim, o corpo dos representantes, a que está confiado o poder legislativo ou o exercício da vontade comum, só existe na forma que a nação quis lhe dar. Ele não é nada sem suas formas constitutivas; não age, não se dirige e não comanda, a não ser por elas”. (SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A Constituinte Burguesa: *Qu'est-ce que Le Tiers État?***. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 1997, p. 93).

de interesse da política e possibilitando, neste interstício, a existência da exceção enquanto modelo formador do Estado, conferindo-lhe assim a legitimidade da violência do poder soberano como fundador do Estado Moderno.

Na toada da literatura e da doutrina liberal – além de todo o afã criado pelas Revoluções Liberais, desde a Gloriosa Inglesa ainda no Século XVII, passando pela Independência dos Estados Unidos e culminando na Revolução Francesa, ambas no Século XVIII, bem como as fortes influências das Revoluções Industriais – obviamente que deixar escancarado e às claras que a fundamentação do Estado Moderno encontra-se na exceção criada através da captura violenta pelo poder soberano da vida nua do homem despido de sua humanidade, tornada indistinta sua *zoé* e sua *bíos*, num modelo em que a liberdade, a igualdade e a fraternidade existem tão somente nos baluartes da Revolução e não na efetivação dos mesmos, não surtiria o efeito desejado pelo poder soberano, que, ao contrário de ter corpos dóceis e domesticados numa doutrina que prega ideais nunca alcançados – e alcançáveis – pela sociedade, teria a destruição – também pela violência – de qualquer estabelecimento de constitucionalismo ou democracia que se pautem nesses ideários e que, doutra via, se fundamentam no estado de exceção como realidade. Tornar claro o intuito de captura da vida pela violência do poder soberano não traria o efeito premente desejado – veja-se o que se tem quando se coloca o local ilocalizável da exceção em voga: o próprio campo de concentração –, se fazendo necessário e com muito mais sentido imbuir o povo desse poder, como se todas as determinações do Estado partissem do fundamento de que “todo poder pertence e emana do povo”, embora no mesmo texto avoquem novamente para si esse poder quando trazem que o povo “o exerce diretamente ou por meio de seus representantes”. Aqui está a legitimidade da violência estatal na captura da vida nua. Encontra-se na falsa impressão de que o povo titular do poder – sem que com isso se efetive – o repassa ao Estado, quando se trata, na verdade, apenas de texto – e aqui novamente a linguagem aparece – que procura justificar que o detentor do poder é o Estado e assim se coloca na Constituição como mais uma estratégia para manutenção do poder soberano e sua inserção enquanto violência e não que de fato exista o poder com o povo, sendo dessa relação paradoxal da exclusão-inclusiva o ponto fundante do Estado.

Não se trata simplesmente de afirmarmos que o ideário liberal contido nas Revoluções europeias e o modelo pregado pelo capitalismo – que mais aprisiona do que liberta – chegou ao fim, vez que ele jamais existiu. Se as grandes guerras e, em especial, o surgimento dos regimes totalitários podem ser colocados como o momento em que o sonho contratualista e iluminista se encerrou, podemos considerá-los também como o momento no qual se pôde

perceber de maneira mais veemente do que em outros períodos da modernidade que é a violência e a captura da vida nua pela exclusão-inclusiva que dita os rumos da sociedade. Isto é, trata-se não somente do fim do delírio em que a sociedade se encontrava desde que os modelos liberais políticos e econômicos surgiram, como também a parte da história em que se pode dizer que a violência da vida nua sendo capturada ocorreu da maneira mais clara possível, o que igualmente possibilita enxergarmos que essa é a tônica de todo o Estado Moderno, motivo pelo qual devemos acertadamente considerar que a violência da exceção não se produz unicamente nos regimes totalitários<sup>102</sup>, mas também é o fundamento das democracias e da imposição do Estado de Direito por meio da violência, o que fica totalmente estabelecido por Giorgio Agamben ao afirmar que é o campo de concentração e não a cidade o real e verdadeiro paradigma do moderno.

Em ensaio acerca da violência exercida pelo Estado – intitulado “Crítica da Violência – Crítica do Poder” –, Walter Benjamin analisa pela perspectiva de que ela estará constantemente presente, ou seja, as relações de Estado serão sempre violentas, se apresentando como necessárias ao que se encontra. Benjamin coloca que não se trata de uma negação da violência, mas entender que existe uma racionalidade que gira no entorno dela, que a constitui enquanto tal. Dentro da lógica existente não há como o Estado não ser violento, estando a racionalidade jurídica eivada de violência, que se mostra na prática do direito posto. É por esse motivo que o filósofo alemão entende o termo “crítica” da violência num sentido de delimitação da violência praticada pelo Estado, até que ponto referida prática deve ser entendida como aceitável diante da situação na qual o Estado encontra-se inserido. Neste sentido, tem-se o poder ou a violência decorrente do exercício desse poder.

No que concerne ao indivíduo enquanto sujeito do direito, existe, nessas relações de direito, a tendência significativa de não se admitirem fins naturais em todos os casos em que tais fins pudessem, se fosse o caso, ser almejados adequadamente pelo uso da violência. Quer dizer: tal ordem jurídica se empenha em estabelecer fins jurídicos em todas as áreas, nas quais os fins pudessem ser almejados adequadamente por indivíduos pelo uso da violência, fins jurídicos que apenas o poder jurídico pode realizar dessa maneira. E o poder jurídico tende a cercar, através de fins jurídicos, os fins naturais – mesmo nas áreas nas quais, em princípio, eles estão livres, dentro de amplos limites, como no caso da educação –, a partir do momento

<sup>102</sup> Neste sentido, vale destacarmos a posição de Agamben sobre o papel do poder e do direito enquanto (re)produtor da exceção permanente no Estado, sendo que, mesmo não primando pela observância jurídica ele está paradoxalmente tentando, pretendendo e aplicando o direito: “o que a ‘arca’ do poder contém em seu centro é o estado de exceção – mas este é essencialmente um espaço vazio, onde uma ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida. [...] O aspecto normativo do direito pode ser, assim impunemente eliminado e contestado por uma violência estatal 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, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 131).

em que eles são almeçados com um excesso de violência; haja vista as leis sobre os limites de competência de punições educativas.<sup>103</sup>

Para além de considerar a violência como essencial ao Estado diante do estado de coisas que a modernidade proporcionou, Walter Benjamin nos apresenta também a violência como extrapolação do poder ao tratar que a possibilidade da violência nas forças da natureza não é ambivalente – ser maior ou menor quantitativamente é possibilidade puramente humana, pois o animal não é violento, é feroz, brutal, selvagem, em que a natureza, então, não seria violenta –, constatação de grande importância e interesse para esses estudos.

O filósofo alemão identifica com isso que a violência é algo humano, que se encontra obviamente em seu ser. Nas forças da natureza que se colocam e se apresentam há somente sua ferocidade, sem que com isso se tenha, de outra via, a quantificação de quão violento foi determinado acontecimento. Um sismo, nesta perspectiva, simplesmente será um acontecimento – o homem criou a escala Richter para medir sua força e a “violência” com que ele age – não tendo medições que abarquem a ferocidade da natureza. Diferentemente, a ambivalência é própria do homem – constatação essa que não podemos ignorar ou nos esquecer quando estudamos a teoria agambeniana e sua aplicação na exclusão-inclusiva, na ambivalência da sacralidade e na contradição paradoxal do homem em sua constituição – fazendo com que, por esse motivo, seja possível a medição da violência e seu escalonamento em graus, dos mais brandos aos mais severos. Os eventos da natureza, por sua vez, compreendem apenas o acontecimento, sem gradação, que será atribuída pelo homem como violenta para mais ou para menos levando-se em consideração o quanto esse evento lhe afeta, sua afetação de vida, não o evento em si.

Tomamos licença aqui para referenciar de forma breve o que tratou o teórico da historiografia francesa, Marc Bloch, que estabeleceu que, por força da linguagem, conserva-se o nome de “história” para qualquer mudança ocorrida na duração do tempo, assim dispondo: que há uma história do sistema solar, na medida em que os astros nem sempre foram os mesmos – que é da alçada da astronomia –, ou das erupções vulcânicas – de interesse da física do globo –, que não pertencem à história dos historiadores e complementa o raciocínio ao trazer que “há muito tempo, com efeito, nossos grandes precursores, Michelet, Fustel de Coulanges, nos ensinaram a reconhecer: o objeto da história é, por natureza, o homem.

---

<sup>103</sup> BENJAMIN, Walter. *Crítica da Violência – Crítica do Poder*. In: **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie: Escritos Escolhidos**. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 162.

Digamos melhor: os homens”<sup>104</sup>, ensinamento esse que nos é possui grande significado para compreensão dos apontamentos realizados por Walter Benjamin, uma vez que, da mesma maneira que a quantificação da violência não é possível pela inexistência de ambivalência na natureza, um evento somente se tornará histórico – como parte da história dos historiadores – quando envolver o ser humano. É ele quem quantificará e sopesará os fatos para considerá-los incidentes ou não na vida humana a ponto de inseri-los na história. Trespasando ao que nos trouxe o filósofo alemão com a lição do historiador francês, temos igualmente que somente haverá quantificação dos eventos violentos da natureza quando o homem colocar a ambivalência da majoração ou minoração em funcionamento.

Sendo quantitativa, portanto, a violência humana é passível de extrapolação, o que não ocorre com a ferocidade da natureza, esta não-ambivalente. O paradoxo constitutivo do humano encontrado no estado de exceção não o abandona quando da sua captura pelo poder soberano, este tomado por inteiro de violência estabelecida no campo de concentração. Se o direito é o que abre espaço para a ação humana, temos então que a violência praticada em nome desse direito é o que constitui a política moderna, é o que assentou as bases de atuação do campo de concentração. Não o pacto, não o contrato social estabelecido entre o povo e o soberano. É a violência soberana que se manifesta em sua plenitude, tornando a vida nua biopolítica da indistinção de *zoé* e *bíos* e, desta maneira, formando o poder soberano. A vida matável e insacriável do *homo sacer* – aquela que não vale a pena ser vivida – tem sua importância na sua falta de importância, haja vista que é deste paradoxo que se tem a soberania e o assentamento do Estado Moderno.

Portanto, se a violência da guerra enquanto primitiva e arquetípica pode servir de modelo para qualquer violência para fins naturais, a toda violência desse tipo é inerente um caráter legislador. Ela explica a referida tendência do direito moderno de considerar como sujeito do direito qualquer violência visando fins naturais, pelo menos quando parte do indivíduo. Na figura do grande bandido, o direito se vê confrontado com essa violência, a qual ameaça instituir um novo direito, ameaça que, embora impotente, faz com que o povo, em casos de destaque, se arrepie, hoje em dia como em épocas arcaicas. O Estado, por sua vez, teme essa violência como um poder que possa instituir um direito, do mesmo modo como tem de reconhecer o poder legislador de potências estrangeiras ou de classes sociais que o obrigam a conceder-lhes, respectivamente, o direito de beligerância ou de greve.<sup>105</sup>

<sup>104</sup> BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, pp. 53-4.

<sup>105</sup> BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: **Ob. Cit.** São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 164.

É possível, tal qual Benjamin, identificar no Estado que existem duas violências decorrentes da ação humana, ou seja, que são quantificadas e ambivalentes, pois produzidas pelo próprio homem: uma que instala o direito e outra que mantém e sustenta o direito, isto em função de que, “se a primeira função da violência passa a ser a instituição do direito, sua segunda função pode ser chamada de manutenção do direito”<sup>106</sup>, colocando nesta concepção as duas finalidades identificáveis que a violência cumpre em sua relação com o direito (de instituí-lo e de mantê-lo), que podemos entender por vias gerais como poder constituinte “originário” e “derivado”. A violência inaugural é aquela que vem – e Giorgio Agamben nos mostrou – revestida como poder constituinte, instalando a ordem jurídica e colocando-a em funcionamento no Estado, enquanto a outra – que podemos considerar como decorrente desta primeira – que procura de todas as formas sustentar o direito pelo uso da violência permitida pelo próprio direito inaugural que – assim como no estado de exceção –, tem-se a norma que autoriza a própria suspensão, na formação do dentro e fora da exclusão-inclusiva, ou que permite o campo de concentração de ainda hoje “restar” como instrumento político e jurídico da política moderna – em que a desativação geral da vida, da política e do direito levam ao total vazio que encontramos. Aqui também a violência se constitui como possibilitadora da violência. O direito deseja, anseia pelo monopólio da violência e seu interesse será sempre conservá-la para galgar como meio a manutenção desse monopólio e como finalidade o permanente estado de emergência consubstanciado na exceção da captura da vida nua.

No ocidente moderno a violência é a justificação do monopólio do poder soberano em aplicá-la e, mais do que isso, em mantê-la sob seu jugo. Se o estado de exceção é a regra na qual o Estado sustenta sua existência, isto é, o meio pelo qual sua formação e constituição ocorrem, a violência é a finalidade que se manifesta tendo em vista a necessidade de manter a permanência do estado de emergência como figura central do poder soberano na sua atuação. A violência é revestida pelo manto da legalidade e da legitimidade<sup>107</sup> como mero instrumento de manutenção do *status quo* dominante para passar a falsa impressão de se tratar, como

---

<sup>106</sup> BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: **Ob. Cit.** São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 165.

<sup>107</sup> Neste sentido, temos novamente a contribuição significativa de Walter Benjamin: “Pois o direito positivo, quando está consciente de suas raízes, reivindicará o fato de reconhecer em cada indivíduo o interesse da humanidade e de fomentá-la. Tal interesse consistiria na apresentação e conservação de uma ordem de destino. Se, por um lado, não se deve poupar críticas a essa ordem, que o direito pretende conservar com razão, por outro lado, qualquer interpelação dessa ordem é impotente, quando se apresenta apenas em nome de uma "liberdade" sem rosto e incapaz de apontar uma ordem de liberdade superior. Sua impotência é total quando não questiona o próprio corpo da ordem jurídica, mas apenas leis ou costumes jurídicos isolados, que então serão protegidos pelo direito com o seu poder, que consiste na alegação de que só existe um único destino e que justamente o *status quo* e o elemento ameaçador pertencem à sua ordem de maneira irrevogável. Pois o poder mantenedor do direito é um poder ameaçador”. (BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: **Ob. Cit.** São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 165).

vimos acerca do campo de concentração, de parte do poder do povo entregue ao Estado para gerir o governo civil, enquanto, em realidade, tal conduta não passe de estratégia do poder soberano para conferir ao estado de exceção o caráter democrático que precisa para sua existência plena sem relutância.

A técnica, neste sentido, perde sua potência. Ela se torna uma finalidade que foi criada para justificá-la: técnica pela técnica. Torna-se meio com o fim: não pode se instalar uma finalidade, o que leva Benjamin a reconhecer no mundo a existência duma violência institucionalizada e outra não, colocando que a violência pura seria uma forma – um meio –, que não teria uma finalidade, pois, em havendo finalidade, a violência seria utilizada unicamente para justificar a violência e, desse modo, a técnica perderia sua potência, sendo essa violência aquela institucionalizada e utilizada pelo Estado. De outro modo, a violência enquanto meio é potência, uma vez que é criadora e sem constar uma finalidade inicial em sua instrumentalização, se torna meio, possibilitando a técnica em aparecer. A função do poder-violência na institucionalização do direito cumpre com esse papel típico da violência, isto é, de que o poder necessita para sua institucionalização no meio, fazendo com que a violência se torne a manifestação imediata desta conjuntura dualística, na qual as duas faces comumente utilizadas do direito – justiça e poder – sejam colocadas como princípios de sua manifestação, uma justificando sua instituição divina e a outra sua conotação mítica.

A função do poder-violência, na institucionalização do direito, é dupla no sentido de que, por um lado, a institucionalização almeja aquilo que é instituído como direito, como o seu fim, usando a violência como meio; e, por outro lado, no momento da instituição do fim como um direito, não dispensa a violência, mas só agora a transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder instituinte do direito, estabelecendo como direito não um fim livre e independente de violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, sob o nome de poder (*Macht*). A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*Macht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito.<sup>108</sup>

Afinal, quando a violência não se sacia, ela procura uma vítima para poder saciar-se, seja essa vítima quem for – um Muçulmano, a testemunha do intestinhável que diante da violência como finalidade está calada ou como o “Seu Zé”, morto na esquina de casa ao voltar do trabalho. Se a violência deve ser direcionada para ser saciada ou caso contrário continuará sua busca até encontrar sua vítima temos que a violência pode “descontar” no direito e no seu vazio ou mesmo na política seu ímpeto, seja em abrir espaço para a ação humana, seja na

<sup>108</sup> BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: **Ob. Cit.** São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 172.

captura da vida nua na indistinção entre *zoé* e *bíos*, em cuja vida biopolítica do bando se fundará a política originária. Mais: se, tal como apontado por Agamben, o estado de exceção é o local ilocalizável, assim também podemos considerar a violência quando ela não encontra sua válvula de escape – pelo direito abrindo o espaço para a ação humana ou pela política na captura da vida nua – ela alcançará sua finalidade de outra maneira, extrapolando os limites. O local ilocalizável do estado de exceção resultou no campo de concentração; o local ilocalizável da violência foi o que ocorreu dentro desses campos, em que a política e o direito, em completa suspensão, serviram de técnica enquanto finalidade justificadora da violência, ou seja, para que fosse possível a implantação da violência como simples violência, sem motivo e sem potência, sem ser um meio, mas uma finalidade em si.

A violência contida neste modelo manifesta o poder da violência enquanto extrapolação existente no espaço vazio criado pelo estado de exceção. Se não havendo o ato de saciar-se – que se coloca como meio – a violência se transmutará e passará a procurar um alvo – deixando de ser meio para ser finalidade – e, com isso, perdendo seu fator constitutivo e limitativo de existência, conforme colocado por Benjamin, tornando-se a extrapolação dos limites aos quais as relações de Estado se estabeleceram, então estaremos diante da extrapolação dos limites da violência pela própria violência. É neste sentido que devemos, então, considerar no estudo trazido por Giorgio Agamben dos termos latinos *auctoritas* e *potestas*, que guardam referência com o estudo aqui elaborado sobre a violência e que, de modo geral, auxiliarão a compreender o movimento desta no estado de exceção e no paradigma do campo de concentração.

Se, como vimos, Walter Benjamin atravessa a conceituação de violência e poder como formas de tratar da sua institucionalização e manifestação por meio da constituição e manutenção do direito, de modo a se pensar numa possibilidade de violência que esteja fora e além do direito, temos por certo que tais características marcantes do direito não podem ser aqui deixadas de lado, pelo contrário, devem ser igualmente consideradas para alcançarmos a compreensão do alcance dos adágios *auctoritas* e *potestas* na formulação dualística do código binário da legitimidade e legitimação do poder ou, como observou o filósofo alemão, na forma com que a violência se manifesta por meio do poder do Estado, que no caso da modernidade ocidental guarda referência com o modelo dualístico<sup>109</sup>, pautado em elementos constantes deste direito romano antigo.

---

<sup>109</sup> Observemos o que trata Giorgio Agamben sobre o tema em espécie: “O sistema jurídico do Ocidente apresenta-se como uma estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto, coordenados: um elemento normativo e jurídico em sentido estrito – que podemos inscrever aqui, por comodidade, sob a

É na conjunção de *auctoritas* e *potestas* que encontramos o direito na modernidade ocidentalizada, recaindo na questão da legitimidade e legitimação de como o poder se manifesta no Estado e, para Agamben, para afirmação da *auctoritas* é de rigor que se tenha a suspensão da *potestas*, ou seja, sua relação de existência encontra-se fundamentada na paradoxal relação de exceção em que dentro e fora coexistem e levam à suspensão necessária para sua aparição. O estado de exceção exerce papel eficaz mantendo em voga o limiar de indiscernibilidade entre o dentro e o fora, fazendo com que a exclusão-inclusiva da *auctoritas* e *potestas* possa transparecer na formulação do direito moderno – tanto que Carl Schmitt, ao trabalhar a doutrina de Benjamin, coloca no estado de exceção a forma de atuação da violência pura –, em que a legitimação social e o poder socialmente reconhecidos encontram-se em relação de convergência justamente por sua não-relação.

O elemento normativo necessita do elemento anômico para poder ser aplicado, mas, por outro lado, a *auctoritas* só pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas*. Enquanto resulta da dialética entre esses dois elementos em certa medida antagônicos, mas funcionalmente ligados, a antiga morada do direito é frágil e, em sua tensão para manter a própria ordem, já está sempre num processo de ruína e decomposição. O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nómos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*.<sup>110</sup>

Dentro desta perspectiva, vemos que a *auctoritas* se apresenta como o poder que confere legitimidade, cabendo ao autor (*auctor*) a prerrogativa de garantir a validade jurídica dum ato – na questão do direito privado, por exemplo, o *pater familias* que confirma juridicamente válido o ato de sujeito que incapaz, que sozinho não poderia realizar tal confirmação, enquanto que no direito público reveste-se a prerrogativa por excelência do Senador enquanto sujeito ativo desse poder – e, portanto, trazendo ao direito algo que se encontrava fora dele, seja por meio da exceção contida no *iustitutum* ou a validação do autorizamento do pai a ato praticado pelo filho.

Este “trazer para o direito” é fundamental, pois, como já percebemos nas diversas passagens estudadas, o fundamento originário da política e do estado de exceção é a indistinção do dentro e do fora, que por meio da exclusão-inclusiva se torna a relação paradoxal primária dessa constituição jurídica na relação de a[bando]no e no campo de concentração, conferindo através da suspensão da norma a exceção como liame dessa

---

rubrica de *potestas* – e um elemento anômico e metajurídico – que podemos designar pelo nome de *auctoritas*”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 130).

<sup>110</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 130.

constatação, ou seja, a conjugação entre o dentro e o fora, a normalidade e o caos, se encontram na formulação premente do estado de exceção como modelo jurídico-político dessa antinomia que se confirma pela (im)possibilidade de ser contida na exclusão e na captura do *homo sacer*, tendo no bando sua imanência constitutiva, esta também, por consequência, excluída e incluída na busca dessa essência-existencial do campo.

É uma relação de exclusão e de suplementação a que se vislumbra entre a *auctoritas* e a *potestas*, em que a “*auctoritas* parece agir como *uma força que suspende a potestas onde ela agia e a reativa onde ela não estava mais em vigor*. É um poder que suspende ou reativa o direito, mas não tem vigência formal como direito”<sup>111</sup>, em que a *auctoritas*, portanto, se apresenta como um poder não-jurídico e igualmente não-conferido pelo povo, mas decorrente da condição pessoal daquele que o exerce (como o magistrado romano ou o *pater familias*) e a prerrogativa de suspender ou reativar a *potestas* passa por essa condição. Em termos agambenianos, a relação antagônica entre *auctoritas* e *potestas* é encontrada no poder que pode conferir legitimidade e também suspender o direito, sendo o que “resta” do direito se ele estiver completamente suspenso, na indeterminação do estado de exceção: a *auctoritas*, portanto, é externa, enquanto que a *potestas* se forma em torno da condição privada, ligada à pessoa detentora dela.

Com esta linha de pensamento, cumpre-nos então estabelecer alguns pontos sobre como os atos sem vigência formal de direito se revestem de sua força e encontram respaldo de atuação jurídica na institucionalização do estado de exceção como modelo vigente da política democrática contemporânea – por meio do a[bando]no e do campo de concentração –, instrumentos esses preponderantes para se garantir o sucesso dessa empreitada frente à impossibilidade de se estabelecer e manter o direito sem a delimitação da violência – como nos termos benjaminianos tratados neste tópico – e sua real manifestação enquanto parte indissociável da governabilidade [de exceção] moderna.

#### **2.4 FORÇA-DE-LEI, (ANTI-)DIREITO E O PODER SOBERANO**

A violência legítima e legitimada encontrada no âmago do poder soberano é identificável em seu cerne com o modelo de governabilidade existente na modernidade, que se lastreia pelo fundamento primeiro de ideários liberais para imprimir na lei o poder de império, que se traduz na operatividade do campo de concentração em substituição do

---

<sup>111</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Ob. Cit.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 121.

paradigma da cidade. Violência, cumprindo seu duplo papel de instituir o direito e mantê-lo, é inserida no âmbito da norma jurídica para fomentar o espaço no qual sua suspensão será possível e, com isso, que o estado de exceção se manifeste, através da violência soberana do Estado, contida na lei e na sua soberania, provenientes da relação paradoxal da exceção entre o corpo político e o corpo em vida nua puramente biológica do *homo sacer*, constituído no bando e no a[bando]no do ser.

As profusões do liberalismo e do capitalismo na modernidade permitem-nos analisar como a inserção da violência soberana cumpre papel determinante na política estruturante deste modelo. Seja tratando das democracias ou regimes totalitários, percebe-se que o estado de exceção e sua figura “co-irmã” – a violência soberana – encontram-se como fundamento essencial do poder político-jurídico que constitui os modernos Estados de Direito, com a norma desempenhando a função estruturante de garantia da segurança – jurídica ou política, independente de qual seja, já que nos modelos atuais de Estado a segurança é o ponto-chave para estabilidade do poder soberano – em que sua presença é perceptível na constatação de como a violência age sob a égide da lei ao permitir e excluir direitos, ao inserir *auctoritas* e *potestas* no e para o seio da forma estatal vigente, o que se mostra de maneira muito clara na forma com que o campo de concentração se estabeleceu e ainda “resta” na modernidade.

Desta maneira, tendo como pressuposto legitimar o contido nas leis e possibilitar a governança daqueles que se encontram como provedores do Estado – e encontram-se, por isso, na situação de dominantes do poder soberano e da relação de exclusão-inclusiva com o bando *sacer* – visando a continuidade do melhor instituído, a legislação reconhece duas formas distintas e possíveis para os atos emanados do poder soberano: (i) a eficácia da lei, decorrente unicamente e de modo absolutos do Legislativo; e (ii) a força-de-lei, sendo esse relativizado e encontrado tanto na posição da lei como dos atos a ela assimilados presentes no ordenamento jurídico e a ela incorporados<sup>112</sup>. No primeiro caso, estamos diante da legislação produzida pelo Poder Legislativo, enquanto que no segundo colocamos toda gama de atos que, mesmo não sendo leis por não preencherem o requisito primeiro, encontram-se revestidos de sua força por determinação da própria lei que possibilitou sua criação.

Se nos Estados Modernos, seguindo o famigerado “princípio da legalidade”, a pessoa jurídica de direito público somente pode agir em conformidade com aquilo que a lei determina – no Brasil, encontramos esse respaldo no Art. 37, da Constituição da República Federativa do Brasil de 5 de outubro de 1988 –, temos que a própria lei autoriza que outros

---

<sup>112</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Ob. Cit.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 60.

atos se revistam de sua força. Já conhecemos historicamente, por exemplo, os Decretos-Leis da Ditadura de Getúlio Vargas (1930-1945) – somente durante o Governo Provisório, entre sua instituição em 11 de novembro de 1930 e seu término em 16 de julho de 1934, com a promulgação da Constituição Federal neste mesmo ano, foram aproximadamente 4.645 Decretos-Leis outorgados pelo poder soberano – ou os Atos Institucionais – 17 ao todo, baixados entre 1964, ano do golpe que depôs o então presidente João Goulart, e 1969, quando foram incorporados à Constituição Federal outorgada em 1967, somente vindo a ser revogados em 1978 – do período da Ditadura Militar Brasileira (1964-1985) e que na atualidade foram transformados nas conhecidas Medidas Provisórias emanadas pelo Chefe do Poder Executivo.

Do ponto de vista técnico, o aporte específico do estado de exceção não é tanto a confusão entre os poderes, sobre a qual já se insistiu bastante, quanto o isolamento da "força-de-lei" em relação à lei. Ele define um "estado da lei" em que, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem "força") e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua "força". No caso extremo, pois, a "força-de-lei" flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana). O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força-de-~~lei~~).<sup>113</sup>

Agamben nos apresenta o corolário em que a situação de exceção ocorre. A própria norma que dispõe sobre a possibilidade de atos e decretos emanados do Executivo com força-de-~~lei~~ possui em seu interior (dentro) dispositivo que permite que atos que não possuem a eficácia de lei tenham, entretanto, sua força (fora), trazendo com isso a situação da suspensão, isto é, as disposições da norma trazem dois pontos para que esses atos possam existir: (i) a necessária força-de-lei para sua atuação – revestida, obviamente, de violência –; e (ii) a autorização de sua própria suspensão para que essa força-de-~~lei~~ possa se manifestar.

A suspensão da norma pela própria norma é o que permite o surgimento do estado de exceção e da aplicabilidade dos atos que, embora contidos na força-de-~~lei~~, não possuem a eficácia da lei. A norma está em vigor, mas por não aplicar-se está sem sua força, que se transmuta aos atos, decretos e medidas emanadas do Poder Executivo – e que, inclusive, forneceram lastros para que o regime nazista pudesse, com bases na Constituição de Weimar e na suspensão da norma, permitir que “a palavra do *Führer* se tornasse a lei”, tanto que o estado de exceção por ela permitido e decretado pelo Governo em 1933 somente fora

<sup>113</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Ob. Cit.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 61.

revogado com o fim da guerra e a queda do nazismo em 1945<sup>114</sup> –, e que permitem a este, avocando para si a competência legislativa, imprimir em seus atos a força que, em realidade, somente a eficácia da lei deveria possuir, mas que pela suspensão da norma se torna possível, eficaz e legítimo.

A força-de-lei é indeterminada na medida em que sua existência decorre da própria lei, isto é, pela relação paradoxal da norma entre permitir sua suspensão para surgimento de outro ato que se revestirá de sua autoridade, de sua presença, enquanto o que se terá em seu lugar é o movimento no qual a lei existe e não se aplica. Os atos executivos passam a vigor com sua força uma vez que é a eficácia da norma que possibilita sua própria suspensão que abre esse campo – e também o próprio campo de concentração e suas relações – de atuação, o local ilocalizável de fundamentação do estado de exceção enquanto regra.

O espaço anômico – identificado por Agamben como sendo a anomia do vazio – é o lugar do não-lugar, em que a lei permanece apenas como uma sombra daquilo que ela realmente é (ou deveria ser no pós-iluminismo). O estado de exceção manifestado enquanto regra na acepção agambeniana dos atos promulgados com força-de-lei é a institucionalização oficial pelo poder soberano do local ilocalizável, isto é, do ponto em que a norma, ao se suspender, permite o surgimento dum espaço anômico no qual a lei que vige não é a presente na eficácia – nas normas emanadas do poder legislativo –, mas sim nos atos outros revestidos tão somente de força – emanados pelo poder executivo pela possibilidade que lhe é conferida pela norma – e, assim, imprimem a anomia como fonte do direito: a anomia do vazio do estado de exceção passa a ser fonte do direito, enquanto a desativação das normas permitem seu surgimento e sua existência com a força-de-lei. Foi o panorama que se apresentou, como visto, no campo de concentração e que, segundo Agamben – e também em nossa visão (OEV) –, ainda é encontrado nas relações que se estabelecem na modernidade, uma vez que, como já cansamos de repetir, é o campo e não a cidade o paradigma do moderno, paradigma este que se encontra nas mais diversas relações dos mais diversos grupos existentes.

Essa força de lei, para Agamben, lembrando Benjamin, é seguramente um elemento místico, ou melhor, uma ficção, pela qual o direito tenta anexar a anomia. Tudo se passa, quando o poder se exerce assim - tal como entre nós, por meio de medidas provisórias, que se edita movidos por uma premência que é permanente, sendo elas revestidas justamente com a tal “força de lei” -,

<sup>114</sup> Ensinam sobre o assunto os professores Willis Santiago Guerra Filho e Henrique Garbellini Carnio: “O conceito *força de lei*, como termo técnico do direito, define, assim, uma separação entre a eficácia da lei e sua essência formal, separação pela qual os decretos e as medidas, que não são formalmente leis, adquirem, no entanto, sua força. Essa confusão entre os atos do Poder Executivo e os do Legislativo é uma das características essenciais do estado de exceção (o caso-limite é o regime nazista, no qual, como Eichmann não cessava de repetir, ‘as palavras do Führer têm força de lei’). (GUERRA FILHO, Willis Santiago; CARNIO, Henrique Garbellini. **Ob. Cit.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013, p. 118).

como se a lei sobrevivesse a seu próprio apagamento, permanecendo algo assim como um “fantasma da lei”, agindo como uma pura força que permanece, uma vez “riscada” a lei, como mera “força de...”, qualquer coisa ou qualquer um.<sup>115</sup>

A lei está suspensa. Ela existe, mas encontra-se riscada. Está em vigor, porém, com a vigência suspensa. Ela é qualquer coisa, menos a coisa que deveria ser. Novamente, vemos como o ser e o não-ser se aplicam no caso do estado de exceção, em que a mera existência – ou (sub-)existência, como do *sacer* – não revela nada além duma (im)possibilidade de ser e não-ser, em que eficácia e força, estando suspensas, abrem espaço para a exceção enquanto regra encontrada no espaço anômico em que somente a violência soberana é manifestada diante da existência da norma em plena suspensão, diante da não-existência de sua eficácia encontrada em sua eficácia por permitir sua suspensão.

Agamben, então, nos apresenta que a real particularidade do estado de exceção, em pertencer ao não-pertencimento, na sua exclusão-inclusiva do dentro e fora, daquele que é capturado fora, está justamente na relação que se cria pelo isolamento da força-de-lei da própria lei. Ao se isolar a força tem-se que a norma permanece exclusivamente com sua eficácia, não sendo esta capaz e aplicável para suplantar a força, que se coloca para além da mera eficácia legal, permanecendo a norma em suspensão. Neste sentido é que temos o afastamento – ou, em melhores palavras, o deslocamento – da norma para o espaço vazio e anômico no qual ela existirá e não terá aplicabilidade; por sua suspensão permite-se que a eficácia não tenha sentido e, com isso, apareça a força como fomentadora da estabilidade do poder soberano enquanto controlador da situação de exceção criada por ele próprio.

Quando esta realidade se apresenta o seu resultado premente é a violência, não aquela delimitada pelo Estado, mas a outra, presente como sendo seu excesso. A força-de-lei sem a eficácia existente na lei em função do isolamento desta força pela própria norma que se suspende e abre espaço para o estado de exceção é o fundamento que enseja a violência como forma anômica de manifestação do Estado, que se vale de sua posição e na permissão de emanar atos com a força-de-lei para atuar em suas diversas formas, todas eivadas da violência soberana. É neste ponto que, segundo Agamben<sup>116</sup>, a ordem jurídica se insere numa zona em que se situa uma ação humana sem relação com a norma e que, neste extremo jurídico, o direito se divide numa pura vigência sem aplicação (com a forma de lei da norma suspensa) e numa aplicação sem vigência (encontrada nos atos com força-de-lei do poder executivo).

<sup>115</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago; CARNIO, Henrique Garbellini. **Ob. Cit.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013, p. 119.

<sup>116</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 93.

O filósofo italiano nos apresenta a situação da impossibilidade da união entre a norma e a realidade, o espaço vazio em que opera a exceção. A norma ao se suspender permite nesse interstício que sua aplicação ocorra, aplicação essa que se formaliza na impossibilidade de aplicação da própria norma vigente ora suspensa. Somente por essa relação de pertença e (im)pertencimento da norma com a realidade que a suspensão se torna o fundamento da exceção. É na (im)possibilidade da norma, de aplicar-se desaplicando-se, que encontramos o pressuposto básico da força-de-lei dos atos que ocorrem *a posteriori* da suspensão, na qual a eficácia não está na realidade, mas sim apenas a força dos atos respaldada na norma suspensa.

O estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-lei realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a conseqüente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real.<sup>117</sup>

Giorgio Agamben nos coloca constatação importante decorrente da relação de exceção desse paradoxo da norma – de aplicar-se desaplicando-se – referente ao patamar em que lógica e práxis se indeterminam e o que nasce dessa indeterminação pela suspensão da norma é a violência sem razão (*logos*), sem fundamento e sem nenhuma referência com o real, com a realidade, que se mostra suspensa e indeterminada com a suspensão e indeterminação da norma desaplicada: é a plena constatação e constituição do simulacro democrático.

Esse panorama apresentado por Agamben nos faz recordar daquele há pouco estudado sobre as considerações de Walter Benjamin sobre a violência e, sobretudo, a violência sem sentido operada no estado de exceção em que a convergência da suspensão da norma, que se retira juntamente com sua eficácia, fornecem respaldo ao surgimento da força-de-lei, que possui em sua frente unicamente a violência sem *logos*, permitida pela própria norma suspensa (a violência pela violência, como a técnica pela técnica). Violência sem sentido, violência no extremo, carregada somente de força, autorizada pela norma suspensa e, apesar da (im)possibilidade de discernir lógica e práxis, com o deslocamento da norma e abertura do espaço do estado de exceção, não podemos ignorar que a união impossível entre norma e realidade ocorre pela força, que mesmo não contendo em seu bojo a eficácia legal, produz efeitos – mais devastadores do que a própria norma – na realidade que opera pela força.

---

<sup>117</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 63.

Lembremos da máxima schmittiana anteriormente trabalhada e constante de sua Teologia Política, de que o estado de exceção é uma ordem, ainda que não uma ordem jurídica<sup>118</sup> e esta característica se apresenta também neste momento, sobretudo se analisarmos outro ponto da teoria de Carl Schmitt quando afirma que “a ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma”<sup>119</sup>, fazendo com que a decisão soberana – que para ele, assim como para Eichmann, repousava na palavra do *Führer* –, isto é, o estado de exceção é uma ordem, ainda que não jurídica e, uma vez repousando na força-de-lei da decisão, retira da norma o fundamento, suspendendo-a e deixando transparecer apenas a força. Percebemos, novamente, a indistinção sempre lembrada por Giorgio Agamben de se estabelecer o estado de exceção como político ou jurídico, mas constante da zona de indiscernibilidade entre um e outro.

E aqui nos deparamos com a necessidade de pensar por outras vias como a manifestação do estado de exceção ocorre na (ir)realidade moderna. Por isso, neste sentido, consideramos que a feliz expressão “(anti-)direito” utilizada pelo professor Willis Santiago Guerra Filho em seu texto “(Anti-)Direito e força de lei/lei”, reflete a situação em que o direito – e a política – moderno(a) se insere(m), numa realidade distante da normalidade, lastreada pelo estado de exceção permanente e constante, como a máxima alertada por Walter Benjamin sobre a tradição dos oprimidos e a constância do estado de exceção enquanto regra de existência na modernidade.

É isso o que aqui propomos que se nomeie “anti-direito”, como em física se descobriu haver, além da matéria, em quantidade, inclusive, bem superior, uma “matéria escura”, dita antimatéria. O modelo mais “puro” em que tais distorções da matéria jurídica teriam se dado, permanecendo ainda hoje como o principal campo de experimentação histórica e aprendizado, foi o regime nazista na Alemanha.<sup>120</sup>

O (anti-)direito, tal qual a anti-matéria, se traduz na constituição do direito no (anti-)direito. É a zona de anomia, na qual a norma se suspende. Vê-se que o exemplo mais forte desta possibilidade encontra-se no regime nazista, haja vista que, enquanto perdurou o estado de exceção decretado em 1933, subsistiu a ele, em apartado, suspensa, a Constituição de Weimar, sendo que ela própria – pela disposição do Art. 48, que permitia a suspensão dos

<sup>118</sup> Vale citarmos novamente, nas palavras de Carl Schmitt: “sendo o estado de exceção algo diferente da anarquia e do caos, subsiste, em sentido jurídico, uma ordem, mesmo que não uma ordem jurídica”. (SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006, p. 11).

<sup>119</sup> SCHMITT, Carl. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006, p. 11.

<sup>120</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago. *(Anti-)Direito e força de lei/lei*. In: **Panóptica**. Vitória, ano 1, n. 4, dez. 2006, p. 65-81. Disponível em: <[http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op\\_1.4\\_2006\\_65-81/132](http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op_1.4_2006_65-81/132)> Acesso em: 27.fev.2017.

direitos fundamentais para restabelecimento da segurança e da ordem pública – permanecia em seu substrato a fundamentar o (anti-)direito nazista, que valeu-se das medidas provisórias constitucionais nela previstas para realizar legalmente o (anti-)direito com a transferência de todos os poderes ao Executivo.

Foi assim que, do ponto de vista jurídico, teve-se o fundamento do campo de concentração, ou seja, se como vimos em Agamben mais do que nos perguntarmos como o homem pôde cometer tamanhas atrocidades com o próprio homem temos de nos perguntar como os instrumentos jurídicos foram utilizados a este ponto, encontramos aqui uma boa possibilidade de resposta. O (anti-)direito, enquanto anti-matéria, é a conformação e confirmação da norma sem força, do ato com força-de-~~lei~~, em que o político agiu na violência apontando no campo de concentração seu lugar de aplicação.

O dentro e o fora defendido por Agamben aqui novamente se reveste de grande significado. A Constituição de Weimar, mesmo suspensa em sua eficácia, foi o instrumento jurídico-político que permitiu o estado de exceção manifestar-se, fornecendo o arcabouço no qual a força-de-~~lei~~ se sustentará, contendo na decisão soberana do decreto da exceção o estabelecimento da “ordem” – segundo a teoria schmittiana – em que a palavra do *Führer* torna-se a lei, mas não pela eficácia da norma – esta somente possível pela fomentação legislativa –, e sim por conter a força desprovida da eficácia. A força sem lei (~~lei~~) é mera força, violência disfarçada de lei<sup>121</sup>, caracterizando o estado de exceção.

Esse (anti-)direito somente foi possível por acrescentar “ao direito formalmente posto uma segunda estrutura, juridicamente não-formalizada, que só podia subsistir ao lado da primeira graças à generalização do estado de exceção”<sup>122</sup>, resultando no espaço vazio e anômico em que a manifestação da ~~lei~~ ocorria por mera violência, sendo essa essencial para que a ordem político-jurídica – aquela mesma buscada pela Constituição de Weimar ao permitir sua própria suspensão – pudesse garantir seu funcionamento, mantendo o direito relação com a anomia, tornando esse direito de força disfarçada de violência. O (anti-)direito, assim, encontra seu respaldo no direito que, contendo a norma sem eficácia a possibilidade de sua suspensão, abre o espaço vazio em que a exceção estará presente e, em sua constância, fomenta com sua anomia – e da relação dela com o direito e sua eficácia – a anti-matéria jurídica, o (anti-)direito, os atos eivados de violência por mera violência, disfarçados com a

<sup>121</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago. *(Anti-)Direito e força de lei/lei*. In: **Panóptica**. Vitória, ano 1, n. 4, dez. 2006, p. 65-81. Disponível em: <[http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op\\_1.4\\_2006\\_65-81/132](http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op_1.4_2006_65-81/132)> Acesso em: 27.fev.2017.

<sup>122</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago. *(Anti-)Direito e força de lei/lei*. In: **Panóptica**. Vitória, ano 1, n. 4, dez. 2006, p. 65-81. Disponível em: <[http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op\\_1.4\\_2006\\_65-81/132](http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op_1.4_2006_65-81/132)> Acesso em: 27.fev.2017.

legalidade das medidas provisórias constitucionalmente previstas e aceitáveis, em que aparece tão somente a força-de-lei sem lei, apenas força-de-...

Nesta conjuntura, tem-se que existe uma proximidade estrutural entre o direito e a anomia, que por meio da exceção, deste liame indiscernível entre dentro e fora, faz-se criar o (anti-)direito, o que surgirá pelos atos de violência imbuídos de força-de-lei. Esta violência – conforme pudemos verificar em Walter Benjamin – é exterior ao direito<sup>123</sup>, conferindo assim finalidades incompatíveis com a própria ordem jurídica e, mais do que isso, simplesmente por ser externa, por não fazer parte daquela ordem. Tal qual o estado de exceção esta violência se fundamenta como permanente no meio e não no sentido benjaminiano de como a violência é manifesta.

O que não haveria outro modo de qualificar, se não pelo oxímoro “Estado de não-direito”, é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos, donde apresentar-se, paradoxalmente, como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal, com a possibilidade aterrorizante de, a qualquer momento, qualquer um vir a ser tratado, pelos concidadãos ou agentes públicos, como os antigos romanos tratavam aqueles a quem imputavam a condição de *homo sacer*.<sup>124</sup>

A força-de-lei e o (anti-)direito caracterizam a exceção soberana, em que o Estado Moderno lança suas bases e se fundamenta não na relação do cidadão com o pacto/contrato social, nem mesmo é encontrado seu lastro nas cidades; o bando e sua configuração de sujeito a[bando]nado é o movimento no qual se retira a humanidade do ser que passa a não-ser na captura da sua (sub-)existência, originando o verdadeiro paradigma do moderno: não a cidade, mas o campo de concentração. Sua exclusão é fundamental para que o poder soberano o capture e caracterize sua existência pela não-existência e pela (im)possibilidade de se ter, na exceção, a estrutura da política originária do bando.

O Estado Moderno, assim, se coloca em posição de sobrevalência quando da suspensão da norma. Se tivermos que a figura identificável e compatível com o poder soberano na contemporaneidade é o Estado, temos igualmente que sua relação com o cidadão não ocorre na forma legalmente instituída – ao menos assim se tem na maioria das

<sup>123</sup> Neste sentido, podemos citar a seguinte passagem: “O que a lei não pode suportar, o que ela sente como uma ameaça intolerável, é a existência de uma violência que lhe seja exterior, violência que vem de dentro do direito mesmo, do aparato institucional e, sobretudo, governamental, e isso não apenas porque suas finalidades são incompatíveis com os fins da ordem jurídica, mas pelo ‘simples fato de sua exterioridade’”. (GUERRA FILHO, Willis Santiago. *(Anti-)Direito e força de lei/lei*. In: **Panóptica**. Vitória, ano 1, n. 4, dez. 2006, p. 65-81. Disponível em: <[http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op\\_1.4\\_2006\\_65-81/132](http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op_1.4_2006_65-81/132)> Acesso em: 27.fev.2017).

<sup>124</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago. *(Anti-)Direito e força de lei/lei*. In: **Panóptica**. Vitória, ano 1, n. 4, dez. 2006, p. 65-81. Disponível em: <[http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op\\_1.4\\_2006\\_65-81/132](http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op_1.4_2006_65-81/132)> Acesso em: 27.fev.2017.

Constituições dos países “democráticos” como sendo pautada na legalidade e igualdade –, mas sim na violência de seus atos que se legitimam pelo estado de exceção, criando e propiciando que se instaurem as relações do campo de concentração em toda e qualquer relação que se estabeleça na sociedade. É a institucionalização da violência cumprindo seu duplo papel de instituir e manter o direito, ainda que, no caso em específico, se tenha em realidade o (anti-)direito e a violência sem sentido transvertidos de legalidade e legitimidade. Se a anti-matéria é por alguns chamada de “partícula de deus” – o Bóson de Higgs –, o (anti-)direito é, numa analogia, a “partícula do soberano”, cuja decisão é a técnica de governabilidade [de exceção] mais eficaz da modernidade e que tem no estado de exceção o seu maior símbolo.

A modernidade e a governabilidade estão presentes de forma a colocar o controle biopolítico, por meio da exceção e de sua possibilidade de (anti-)direito e força-de-lei como contornos de manifestação de sua presença onipotente para fundacionar o campo de concentração na sociedade. O poder soberano, por meio desse não-direito do Estado, abre o espaço no qual o vazio se sustenta pela anomia, pela suspensão da eficácia e da própria norma, numa configuração em que o bando – o banido, o a[bando]nado – será apontado por qualquer um na sociedade, na iminência da produção em massa de *homines sacri* como fim último do poder soberano de pautar sua governabilidade na forma da ação violenta de exclusão e captura, tornando esse mesmo (anti-)direito a violência sem *logos* por excelência.

Está, portanto, instaurada a Era das Relações do Campo de Concentração como novo parâmetro da Era dos Extremos e como forma política da modernidade, em que política, direito e exceção se conjugam na violência da captura da vida nua, na indistinção da pura vida biológica que se apresenta ao controle do poder soberano, instado a dela se apossar. Esta é a base da conjuntura que se apresentará na modernidade e se formará nas relações do campo de concentração, em lugar do que comumente se afirma pertencer à esfera da cidade.

### 3. RELAÇÕES DO CAMPO E VIOLÊNCIA NO CONTEMPORÂNEO

O campo de concentração é a grande criação do moderno. Não é a democracia ou os direitos humanos inalienáveis. Não! Se houve algo que foi proficuamente produzido no contemporâneo podemos colocar o campo e todas as relações que dele decorrem como meios de propiciar o contínuo estado de exceção. Esta é a construção que, no modelo europeu de concepção de direitos e de realidades democráticas (e, portanto, ocidental), foi colocado o papel do campo de concentração e suas implicações.

O campo de concentração está vivo e pulsante na realidade moderna em todas as suas relações, contribuindo de forma significativa na fomentação da governabilidade [de exceção] e das formas de controle – e mesmo de autocontrole – que revelam não somente como se evidenciam a política, o direito e a exceção, mas também como as próprias relações sociais se fortificam de acordo com o paradigma do campo de concentração e que colocam como premente a violência como formato de afirmação, algo igualmente presente na contextualização do Estado Moderno. Agamben afirma que é o campo e não a cidade o paradigma do Moderno. É o campo não apenas como um local físico, mas sim a percepção de que as relações existentes se fazem na mesma medida que o campo de concentração se fez.

As relações do campo que se estabelecem no moderno tornam formas-de-vida cuja fórmula é a de vida que não vale a pena ser vivida, em cujos movimentos encontramos o assentamento do *homo sacer* como ser afirmativo em sua negação – código binário que se estabelece na exclusão-inclusiva e no sentido antitético de estabelecimento dessa linguagem – , o que se fundou nas estruturas que compõem o campo, que criaram o muçulmano e que fomentaram a exclusão-inclusiva do poder soberano com o corpo – a única parte material que permanece da experiência do *sacer*, aquilo que “resta”, em seu sentido agambeniano, enquanto lacuna em sua não-existência – como técnica da governabilidade das mais eficazes e mortais: a governabilidade de exceção.

Não se tem simplesmente um modelo que se lastreia pela exceção, mas sim que a própria exceção é o modelo, no qual sua aplicabilidade na modernidade se faz em forma da ilusão da democracia, ilusão esta que estará, como não poderia deixar de ser, relacionando-se com o imaginário, com as formas em que as relações do campo encontram, muito em parte graças ao discurso do “testemunho” dos sobreviventes que narram por delegação aquilo que os muçulmanos são incapazes, possibilidade para se estabelecer como se realmente fosse uma vida sendo vivida e, mais do que isso, conferindo a ela o atributo de que vale a pena vivê-la.

Em verdade, a apreensão deste testemunho intestemunhável pelo poder soberano é, dentre outros aspectos, o que age no imaginário a ponto de permitir imprimir na exceção sua necessária aparência democrática, pautado numa lega(rea)lidade que, mais do que acentuar seu caráter autoritário, confirma que o estado de exceção não é apenas encontrado nos regimes totalitários, resposta essa simples em demasia pela forma com que ele se apresenta enquanto estabelecimento do constitutivo do ser humano, distorcido numa forma diversa pelos “regimes democráticos” como medida de necessidade em tempos de risco para diferenciar, como o apontado por Carl Schmitt, o amigo do inimigo. O estado de exceção é a imanência do espírito democrático.

As bases da “democracia” se assentam naquilo que resta, nas lacunas existentes que permitem, entre o testemunho e o intestemunhável, que a democracia não seja considerada totalitarismo, ou seja, que as lacunas possibilitem o mínimo necessário para que democracia e totalitarismo se diferenciem na exceção (para que a democracia não tenha as lacunas do totalitarismo, ou melhor dizendo, para que as democracias sejam elas as próprias lacunas). Podemos então afirmar que as lacunas, aquilo que “resta de Auschwitz”, cumprem papel fundamental para que as relações do campo de concentração existam no imaginário de modo a não deixar a exclusão-inclusiva transparecer, pelo contrário, deixando-a camuflada em princípios como legalidade, igualdade ou a própria cidade como paradigma do moderno, tudo para não transparecer a exceção como única faceta possível do “democrático”, apresentado como única verdade inteligível dentro do cenário existente – cenário esse igualmente produzido pelo poder soberano em exceção.

De uma perspectiva filosófica, contudo, podemos – e, a meu ver, devemos – nos ocupar dessas questões, que não são consideradas aptas a um tratamento científico, de acordo com o padrão ou paradigma predominante na modernidade, aquele positivista, com base no qual se desenvolveu uma crença, não assumida como tal, na possibilidade de se atingir uma verdade definitiva, desde que abdicando de uma certa dimensão dos problemas, precisamente aquela que mais nos diz respeito, enquanto sujeitos humanos, afligidos por tais questões, sobre o valor e sentido de nossa existência.<sup>125</sup>

O modelo de exceção vigente permite tergiversarmos sobre formas-de-vida diversas dessa existência simples enquanto vidas puramente biológicas – ou ao menos deveria permitir essa experienciação. Estamos em constante vida nua e em total estado de exceção em que somos sempre definidos e definíveis em função do outro: quem (ou o quê) sou eu segundo o

<sup>125</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago. *(Anti-)Direito e força de lei/Lei*. In: **Panóptica**. Vitória, ano 1, n. 4, dez. 2006, p. 65-81. Disponível em: <[http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op\\_1.4\\_2006\\_65-81/132](http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op_1.4_2006_65-81/132)> Acesso em: 27.fev.2017.

outro que (sub-)existe? Quem realmente é o muçulmano que não pode dizer quem é, mas somente pode ser dito como e pelo “testemunho” do outro? Quem sou eu dentro do prospecto criado pelo imaginário nessas relações do campo de concentração e de violência contemporânea que fundamentam as relações políticas e jurídicas em exceção?

Dessa forma de concepção eurocêntrica, vemos como o direito, a política e o próprio assentamento da democracia se encontram em pontos centrais numa forma de estado de exceção na qual, em seu todo, se apresenta como modelo ocidentalizado de vida. Em outras palavras: partindo-se do pressuposto apriorístico de que o estado de exceção é a forma premente de estabelecimento do poder soberano e que esta premência é assim considerada por meio dum modelo ocidentalizado de temática europeia, temos também que o ideal partilhado por todos nós do mundo ocidental sobre as concepções filosóficas, sociológicas e políticas que levam – ou ao menos deveriam levar – ao estabelecimento da democracia se fomentam em bases nas quais o estranhamento ao que vivemos é grande e mais do que isso que fazem surgir e se fundamentar o estado de exceção como prática possível de governo.

O transplante ultramarino de pessoas e ideologias às quais as colônias sofreram possibilitam enxergarmos, em parte, como essa medida cirúrgica de trazer formas e coisas deixa rastros perceptíveis que não permite enxergarmos como a democracia e o totalitarismo, *zoé e bíos*, se encontram na realidade, formando um aparato em que não existe aderência ideológica, mas apenas parcialidade aos interesses pontuais que essas diversas ideologias oferecem, restando – em lacuna – somente a violência esvaziada de sentido. Renato Russo, em sua canção “Baader-Meinhof Blues”, escreveu que “a violência é tão fascinante e nossas vidas são tão normais, você passa de noite e sempre vê apartamentos acesos. Tudo parece ser tão real, mas você viu esse filme também”<sup>126</sup>, situação que, de acordo com a poética do autor, encontra respaldo dentro do que até então consideremos sobre o campo e a violência.

### 3.1 POLÍTICA, DIREITO E EXCEÇÃO

A estrutura do campo de concentração permanece viva. Mesmo com a derrocada do nazismo e dos regimes totalitários europeus sua presença é marcante nas formas e relações existentes entre os homens. Isso é o que Giorgio Agamben pretende nos chamar atenção desde

---

<sup>126</sup> **Nota do autor:** Baader-Meinhof, ou Fração do Exército Vermelho (ainda Grupo Baader-Meinhof), foi uma facção de extrema-esquerda criada na Alemanha Ocidental na década de 1970, levando o nome de dois de seus fundadores (Andreas **Baader** e Ulrike **Meinhof**). Atuou por vinte e oito anos, tendo realizado neste período diversas operações na Alemanha mesmo após a reunificação. Ficaram conhecidos ainda como “bando”, referência aqui que podemos fazer ao conceito de Giorgio Agamben sobre o mesmo (item 2.1), vez que a relação do a[bando]no se constitui como forma da política originária.

o início de sua obra, trazendo como que por essas mesmas estruturas foi possível a continuidade de práticas que, apesar de atentatórias à dignidade humana e aos princípios basilares democráticos que se disseminaram sobretudo após o fim do conflito, se constituem como verdadeiros fundamentos práticos da governabilidade [de exceção] moderna que se propagam como formas de apreensão da vida nua, em total desapego com sua relatividade humana. Moral e ética são conceitos, assim, que não alcançam o homem moderno, já que estes são fundamentos que se fazem na cidade, não no campo de concentração, verdadeiro paradigma que se apresenta no real moderno.

Lembremos outra vez mais que a ordem aleatória das estruturas existentes foi a responsável por impulsionar o campo de concentração e colocar o homem em seu liame. Não havia nos campos um *nómos* comum, mas algo totalmente desprovido de regularidade que não se poderia alcançar devido a uma (im)possibilidade pertinente ao juízo de qualquer valor naquele local ilocalizável, que se assemelha ao que Agamben coloca em sua já citada obra “Pilatos e Jesus”, sobre a impossibilidade do julgamento. A ordem foi aleatória, implacável, sem obedecer ou reconhecer aqueles sinais típicos como próprios dos “seres humanos” – que ganharam muita notoriedade com o advento das doutrinas liberais e contratualistas –, pois giravam em torno de uma única compreensão: como manter-se vivo. Esta constatação é de salutar importância, já que há relatos que muitos judeus morriam tão logo desembarcavam dos trens tentando entender como e qual era a ordem aplicada, sendo que não havia algo certo e determinado, o que foge de toda e qualquer regularidade existente em espaços político-jurídicos (eis como o campo de concentração se caracteriza como o local ilocalizável, a forma jurídica daquilo que não possui forma jurídica).

A aplicação foi aleatória, como a própria vida (nua) tornava-se aleatória naquele lugar, não existindo valor sobre a vida, mas sobre o preciso cálculo realizado acerca da morte. É neste sentido que cada soldado em cada campo decidia como seria realizada a aplicação da ordem, uma ordem não necessariamente particular, embora a aleatoriedade o fosse, pautada numa lei em que o ato é pura força-de-lei, puro estado de exceção. Se todos os viventes – judeus ou soldados – são *homines sacri* perante o soberano, tem-se que os soldados, por sua vez, são soberanos frente aos judeus, que se tornam *homines sacri* na própria sacralidade dos *homines sacri*, constituindo-se em dupla exclusão-inclusiva frente às relações do campo estabelecidas e que vemos, com os mulçumanos, situação ainda pior, já que os judeus, em sua dupla contingência da sacralidade, também excluía aqueles que tinham passado o liame impassável: os mulçumanos encontravam-se numa terceira dimensão da sacralidade.

É assim também que devemos entender em como os eventos ocorriam nos campos com a aleatoriedade nas mortes: por vezes separavam os saudáveis dos doentes (que morreriam nas câmaras de gás), mas outras vezes simplesmente dividiam os lados do trem e, enquanto aqueles que desciam do lado esquerdo viveriam, aqueles que desciam do lado direito morreriam. Não havia ordem, não havia forma, não havia valor e sopesamentos sobre como as coisas deveriam ser e funcionar, sendo as decisões tomadas de forma totalmente casual. É a relação que se tem na atualidade, é o que se tem com relação com as minorias, os pobres e os negros, com os imigrantes, refugiados e apátridas espalhados nestas “democracias” liberais ocidentalizadas pelo espírito europeu, que longe de difundir os direitos humanos e humanitários, confirmam a cada dia o caráter do estado de exceção e do totalitarismo de suas medidas, em que, como já dissemos e como afirma Hannah Arendt, “só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei”, o mesmo valendo às demais formas de *homines sacri* produzidas pelos campos modernos de exceção.

O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por haver tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se um cidadão completo graças a um pequeno roubo. Mesmo que não tenha um vintém, pode agora conseguir advogado, queixar-se contra os carcereiros e ser ouvido com respeito. Já não é o refúgio da terra: é suficientemente importante para ser informado de todos os detalhes da lei sob a qual será julgado. Ele torna-se pessoa respeitável.<sup>127</sup>

Por esse motivo Giorgio Agamben nos traz que os habitantes do campo estão despojados de todo e qualquer estatuto político que se tenha criado e existido, encontrando-se reduzidos integralmente à vida nua o que constitui o campo de concentração como o espaço biopolítico por excelência, em que o poder tem diante de si a pura vida, a vida nua sem qualquer mediação, na qual cidadão e *homo sacer* confundem-se virtualmente neste espaço biopolítico, tornando, neste sentido, o campo o paradigma do moderno. É nestas formas que Agamben insere o campo e as relações dele decorrentes como verdadeiro espaço da política na modernidade e que existem na contemporaneidade nas diversas democracias, sobretudo no modelo ocidental europeu.

Giorgio Agamben apresenta um panorama reflexivo de grande importância para pensarmos nossa atualidade. Por certo, embora sua teoria tenha por pressuposto prático e lógico o modelo europeu de representação política, jurídica e de estabelecimento democrático,

---

<sup>127</sup> ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1989, p. 320.

devemos entender, em contrapartida, que sua análise encontra igual guarida de possibilidades na nossa situação de dependência quase parasitária numa ausência de identidade que reflete diretamente nas formas com que lidamos no cotidiano com os percalços encontrados. O poder soberano e o estado de exceção enquanto figuras de convergência do próprio humano em sua existência antitética se encontram em qualquer forma-de-vida existente, sem que com isso tenhamos necessariamente um modelo europeu de incidência ou, como melhor poderíamos exprimir, que até esta forma-de-vida contida no estado de exceção é adequada a nossa realidade tropicana, em que tanto o poder soberano como o estado de exceção, em nossa conjunção de *homines sacri*, atuam de maneiras incisivas, totalmente em sintonia com o que Agamben nos trouxe.

Não se trata de refutar tudo o que até este momento trabalhamos. Em realidade, trata-se de reconhecer como os pontos tratados por Giorgio Agamben incidiram na realidade europeia e em sua formação enquanto sistema-mundo e como, com fortes influências do pós-século segunda guerra mundial, essas formas de estabelecimento de uma sociedade pautadas em ideários humanos e princípios gerais humanísticos encontrou “campo” fértil para sua propagação em forma globalizada. O que devemos ter em mente, todavia, são as condições com que esses modelos saíram da Europa e como foram inseridos nas diferentes partes do mundo que, igualmente, se encontravam em condições distintas daquelas nas quais o ideário europeu se encontrava: a destruição não se concentrava unicamente nas edificações bombardeadas; estávamos diante da eclosão do próprio homem numa escala jamais vista.

Trata-se de tentar não apenas elencar como a teoria do estado de exceção e do paradigma do campo de concentração foi identificada por Agamben, mas igualmente de pensarmos em possibilidades de sua existência também nos trópicos, numa realidade um tanto distinta daquela europeia – seja do pós-guerra, seja dos acontecimentos posteriores – e que possui suas próprias características e sua própria significação dum simulacro democrático que se assenta nas bases de suas repúblicas, de seus regimes totalitários velados sob o manto da legalidade e dos princípios basilares do homem, num modelo possível e passível de análise conforme a predisposição de aparência do próprio estado de exceção em sua atuação.

Uma dessas formas que encontramos respaldadas no modelo antitético existente no hemisfério sul se concentra na “jurisdição de exceção” exercida pelo judiciário enquanto órgão julgador e de última *ratio* das decisões jurídicas possíveis e que, por óbvio, não se encontra desvinculada do poder soberano, pelo contrário, o integra na mesma medida que o legislativo e o executivo. A decisão soberana, sendo própria do poder soberano, encontra na consubstanciação da “Santíssima Trindade Estatal” – tal qual o Pai, o Filho e o Espírito Santo,

temos o Executivo, Legislativo e o Judiciário – em que três figuras distintas são, em realidade, uma única, concentrada em deus e que, para nossa analogia, está no poder soberano. A jurisdição de exceção, assim, é mais uma das muitas possibilidades de exceção do poder soberano moderno em seu jogo da governabilidade [de exceção].

A exceção estará presente na jurisdição quando suas decisões se apresentarem como mecanismos de desconstrução do direito, com finalidade eminentemente política, seja pela suspensão da própria democracia – como ocorreu, por exemplo, na América Latina, em países como Paraguai e Honduras –, seja pela suspensão de direitos da sociedade ou parcela dela, como de fato ocorreu e ainda ocorre no Brasil [...] <sup>128</sup>

Este modelo de aplicação e reconhecimento do estado de exceção pressupõe um movimento entre o Executivo e o Judiciário na concentração do poder soberano e da própria decisão soberana. Não estamos afastando o executivo das formas existentes de aplicabilidade do estado de exceção – que o digam as Medidas Provisórias, nomenclatura conferida aos atos com força-de-lei que conhecemos em Getúlio Vargas por meio de “Decretos-Leis” e na ditadura militar por “Atos Institucionais”, modificando seu nome, mas mantendo sua essência de exceção – e sim que o judiciário como igualmente presente na consecução do poder soberano é também criador e mantenedor do estado de exceção, seja ele próprio o emanador dessas decisões soberanas, seja confirmando a decisão advinda do executivo. Afinal, temos de considerar ainda que o judiciário permaneceu intocável mesmo após o final da ditadura militar, mantendo suas estruturas e sua formação vazia em força-de-lei.

Não se trata duma total transmutação ou deslocamento do quanto estudamos até o momento em Giorgio Agamben. Há, doutra via, uma forma de autopoiese do próprio estado de exceção, não mais centrado unicamente nos atos do poder executivo, como igualmente presente nas demais instâncias que compõem o poder soberano, como é o caso do judiciário e de sua atuação de exceção nos moldes preestabelecidos daquilo que conhecemos enquanto “democracia”. Existe uma integração e convergência para que este modelo de exceção possa existir na concretude da “realidade”, numa conversação entre os atos do judiciário e do executivo para produção dum estado de exceção permanente – ainda que, por vezes, possamos vê-lo com conflitos em suas atuações separadamente. Em realidade, vemos como os três sistemas – executivo, legislativo e judiciário – integram o meio do poder soberano e nele interagem, permitindo com isso que a autopoiese da exceção se realize: atos do executivo legislativo ou judiciário que possuem força-de-lei são, em realidade, atos do poder soberano

---

<sup>128</sup> SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. **Autoritarismo e Golpes na América Latina: Breve Ensaio Sobre Jurisdição e Exceção**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2016, p. 104.

que formam a decisão soberana e que fornecem o arcabouço de existência do estado de exceção, das relações do campo de concentração e da captura da vida nua por sua exclusão.

Vemos que o estado de exceção nas últimas décadas está se concentrando nos atos do poder judiciário, confirmando a situação de exceção – seja criada por ele ou pelo executivo – ou sendo o próprio criador dessa situação excepcional, de modo que, seja do judiciário ou do executivo, tem-se que se trata de reconfiguração do poder soberano para continuidade de suas estruturas e implicações na realidade e não a exclusão de partes do poder soberano. Ou, em outras palavras, é o próprio poder soberano atuando de forma diversificada por meio de suas estruturas ramificadas em executivo e judiciário, criando a situação e a forma de exceção a qual estamos convivendo.

É o que se verifica quando em determinados casos o judiciário toma à frente – no que ficou conhecido como “ativismo judicial” – e simplesmente se insere acima da própria norma – em que, como em Thomas Hobbes, vemos o soberano mantendo o seu direito natural – confirmando a exceção existente, deixando claro que “a jurisdição funciona, na maioria das vezes em casos como estes, como fonte legitimadora e realizadora da exceção, da suspensão de direitos. Inicia-se o processo conhecendo-se o resultado que será obtido, independente do que nele se produza”<sup>129</sup>, algo que encontramos de forma bem evidenciada na própria filosofia agambeniana quando analisa o já mencionado caso do julgamento de Jesus Cristo por Pôncio Pilatos, em que o resultado já se prenunciava antes mesmo de toda encenação do julgamento, numa (im)possibilidade do juízo que se fez possível em função da exceção.

Vemos como as relações do campo de concentração se estabelecem a todo o momento e em qualquer lugar que apontarmos nossos olhos. Vemos as relações do campo nas formas com que o poder soberano se faz presente nas “democracias” ou nos massacres e chacinas que ocorrem nestes “Estados Soberanos”. Vemos até mesmo como as relações do campo se estabelecem no golpe pelo *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff e das manobras para manutenção do golpista Michel Temer na presidência da república (mantida propositalmente aqui em iniciais minúsculas). Vemos ainda como as relações do campo se fomentam na seletividade do poder judiciário com a chamada “Operação Lava-Jato”, cuja excepcionalidade não apenas foi escancarada pelo próprio judiciário, como igualmente justificada como necessária pelos desembargadores do Tribunal Regional Federal da 4ª Região<sup>130</sup>. Melhor do

<sup>129</sup> SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. **Ob. Cit.** São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2016, pp. 107-8.

<sup>130</sup> Nesta ocasião, o relator da reclamação realizada em face do juiz Sérgio Moro, responsável pela operação, a classificou como medida válida, vez que a operação, por ser excepcional, não poderia ficar restringida pelas regras que regem o processo penal e a própria Constituição Federal no Brasil. Ao justificar essa posição, o desembargador relator cita trecho da obra “Porque Tenho Medo dos Juizes?”, de Eros Roberto Grau, sendo que

que isso: são ações e reações que denotam como as relações do campo estão estabelecidas e definitivamente vivas na realidade atual.

O Estado formal democrático se realiza genericamente apenas na Constituição, sendo acessível, concretamente, apenas a uma pequena parcela da população, aquela economicamente incluída, que vive nos centros das grandes cidades, onde se reconhece o cidadão de que trata a lei federal. Enquanto na Europa se observam medidas de exceção de caráter legislativo, pelo fato de que se reconhece nesses países uma tradição maior de universalização dos direitos fundamentais, o mesmo não se constata na América Latina e em países de capitalismo periférico e democracia incipiente. Isso porque não existe a necessidade, no processo de dominação, de se estabelecer a exceção por norma geral e abstrata, já que, de fato, a exceção já está inserida nas suas tradições, chancelada, muitas vezes, pela jurisdição.<sup>131</sup>

Vivemos em verdadeiro simulacro democrático em que devemos suspeitar constantemente de nossa “realidade” e da forma com que a mesma se encontra inserida em nossa sociedade excepta. Este é, como veremos, o papel do imaginário e do que as democracias não nos permitem: pensar na existência das relações do campo de concentração que ainda se fazem presentes. A democracia, portanto, demanda mais do que a vigilância constante, como sobretudo requer desconfiança sobre o que, quando e como se vive. A vida nua se apresenta de diversas formas e em todas elas é possível observar, do maior ao menor grau, da mais mortal a mais simplória forma de violência política e jurídica, a atuação do poder soberano e a apresentação das relações do campo de concentração em suas acepções decisórias soberanas.

O judiciário, atuante em jurisdição de exceção, opera – como todo o poder soberano – de modo a fazer prevalecer o paradigma do campo de concentração como sendo o verdadeiro e real ponto de fomentação da modernidade e das democracias ocidentais, que se “ornamentam” de legalidade para trespassar uma realidade democrática na qual não estão inseridas. O campo de concentração encontra-se mesmo nas decisões do judiciário, desde o menor grau de jurisdição até a última das instâncias, com decisões que não apenas confirmam o estado de exceção no qual vivemos, como igualmente confirmam a criação de novos campos de concentração, incutindo no “bandido”, aquele mesmo da relação de a[bando]no que todos aqueles sob o peso da lei recairá e em que o poder soberano poderá decidir sobre,

---

este cita em referido trecho parte da obra de Giorgio Agamben, que cita, por sua vez, trecho de Carl Schmitt. Ou seja, por um *apud* do *apud* do *apud* a operação encontra-se justificada como verdadeira medida de exceção (TRIBUNAL REGIONAL FEDERAL DA 4ª REGIÃO. **Corte Especial nº 0003021-32.2016.4.04.8000/RS**. Rel. Des. Rômulo Pizzolatti. Julgado em: 22.jul.2017). A pergunta constante do título do livro – porque tenho medo dos juízes? – só comporta, neste momento, uma única resposta possível: porque é para ter.

<sup>131</sup> SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. **Ob. Cit.** São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2016, p. 108.

visto ser ele quem decide, igualmente, sobre quem será aplicada a pena de bando moderno, constituindo nossa relação de *homo sacer* nesta fórmula. Estamos diante dum modelo em que o inimigo hoje não mais é o estrangeiro – como o analisado por Carl Schmitt –, mas aquele que é classificado, declarado e constituído como bandido (rótulo esse tipificado pela mídia e confirmado pelo judiciário enquanto órgão oficial do poder soberano para produção do discurso que deve(rá) ser aceito como o único verdadeiro).

É o que se constitui como a hipernomia da lei, isto é, a hipernomia como geradora da anomia do vazio preceituada por Agamben, em que normas de sanção que alteram a interpretação da norma criam, com isso, verdadeiro ordenamento jurídico de exceção – como aquele conduzido por Pôncio Pilatos com Jesus Cristo e o que encontramos, por exemplo, na realidade brasileira por meio dos julgamentos midiáticos perpetrados por um judiciário pautado pelo sensacionalismo e pela sensibilização incutida numa dada parte da população com um discurso que, como produção do poder na microesfera da microfísica do poder, acaba por se incutir no mais profundo sentimento da população, aquele que se encontra na última das últimas expectativas: a vingança pura e simples, aquele “derramamento” de sangue do inimigo a quem se destina o maior dos ódios (o que nos leva a crer que, mais do que uma reanálise política, precisa a sociedade brasileira, também, duma reanálise clínica sobre sua própria vida).

Essa forma de apreensão do a[bando]nado é encontrada em formas distintas, em que se tem pelo poder soberano a criação daquele que estará no bando. Temos, assim, que o poder soberano, por meio da jurisdição de exceção, cria não somente a situação a qual será o estado de exceção considerado, como igualmente aponta aquele que será considerado o bando, o *homo sacer* da situação de exceção devidamente apontado como o bandido, decisão soberana esta que ganha contornos ainda maiores quando consideramos a incidência da mídia na constatação de quem é o bandido e quem se encontra abarcado pela proteção democrática conferida pela violência oficial da lei (e pela exceção da decisão soberana).

Muito mais difícil, no entanto, é identificar medidas de exceção e Estado de polícia funcionando dentro dos Estados democráticos, mas elas seguramente existem. No Brasil contemporâneo, por exemplo, a figura do inimigo deixou de estar dispersa por toda sociedade, como acontecia em relação ao inimigo comunista da ditadura, que não possuía feição, podendo estar presente em qualquer segmento social. Hoje, identifica-se o inimigo na figura mítica do bandido, o agente da violência que quer destruir a sociedade.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. **Ob. Cit.** São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2016, p. 145.

A relação do direito com o poder se torna íntima e a violência cumpre papel de destaque nas relações políticas estabelecidas. A biopolítica encontra, neste ínterim, o lugar no qual o estado de exceção, na construção duma lógica da governabilidade, se encerra em possibilidade de (in)criação, numa forma em que não existem formas possíveis, somente a aceitação dum permanente estado de crise<sup>133</sup> fundamentado no local ilocalizável do campo de concentração enquanto relação paradigmática existente na modernidade, em que não existem relações sociais entre cidadãos, mas sim relações do campo entre soberanos de si e o restante, configurados enquanto *homines sacri*.

No Brasil, podemos indicar como a figura do banido instituída pelo bando e pela relação de a[bando]no encontra-se centrada na figura do “bandido”, aquele cuja mídia imprime o discurso de exclusão-inclusiva e que traz para perto da própria sociedade aquele que é o inimigo, apontado por todos os “cidadãos de bem” e confirmados pelo poder soberano, numa dupla conjugação da exceção: o executivo e o judiciário atuando em forma-de-lei para promover, com a decisão soberana, o ato que o vazio do direito traz em seu interior: a premente violência enquanto “pacificadora” da sociedade.

O mito da pacificação social pelo direito é bradado nas democracias como forma de promoção da igualdade, da liberdade e das formas humanas mais salutares à existência de acordo com os ideários iluministas e contratualistas duma sociedade ideal europeia. Chega-se ao ponto de os direitos humanos necessitarem da nomenclatura “direitos” para que assim sejam considerados – e talvez nós próprios, humanos, precisemos dessa direitização para nos considerarmos enquanto seres humanos e nos afastarmos da figura de *homines sacri* – imprimindo na lei, na decisão soberana do próprio poder soberano, a força e a forma com a qual a sociedade deve ser compreendida. Não apenas o discurso das grandes mídias e do judiciário como fomentadores da jurisdição de exceção, é também na linguagem que deve ser perquirida a concentração da exclusão-inclusiva: a lei que define direitos humanos, define o que é ser “ser humano”, possibilitando um sem número de (im)possibilidades de constituição de seres não-humanos, lugar este dos bandidos, das minorias, dos sem-lei, do bando em

---

<sup>133</sup>Sobre a biopolítica e o constante estado de crise ao qual estamos engendrados pela exceção, temos: “*Aquí entonces como con Agamben, Negri y Esposito – a diferencia del planteo que Foucault había dado inicialmente, focalizado sustancialmente en la ‘governabilidad’ liberal– el paradigma biopolítico entra en la Italian Theory. Más allá de las más evidentes diferencias, estos tres autores encuentran en la biopolítica el campo donde es posible disolver la parte maldita del dispositivo de la crisis que la vincula con la rectitud que define al poder soberano de la modernidad. La biopolítica encuentra hoy en la vida el lugar del conflicto fundamental y es aquí, en la vida, que reside la posibilidad de disolver la maldición que tiene como origen la separación y la división en partes, desactivando aquella decisión que interviene para elegir –como sucede aún en la distinción entre bíos y zoé, entre forma de vida y vida biológica– la bendición de una parte respecto de la otra*”. (GENTILI, Dario. *Italian Theory: Crisis y Conflicto*. In: **Revista Pléyade**. N. 12, jul./dez. 2013. pp. 163-195. Disponível em: <<http://www.revistapleyade.cl/pleyade/ediciones/numero-12/>>. Acesso em: 18.jul.2017).

sociedade, dos *homines sacri* excluídos pelo poder soberano. É neste momento que se estabelece a ordem aleatória do campo de concentração no bandido marcado pela violência soberana da lei.

As democracias encontram-se fundadas na exclusão-inclusiva e, por conseguinte, não permitem o assentamento do real respeito ao diferente. Embora bradem e defendam a liberdade – até mesmo com armas e com guerras para se alcançar a “paz” – as democracias estão longe de trazer a igualdade através do respeito às diferenças de cada um, o que fica muito claro na ordem aleatória do discurso do bando e do banido instituído pela mídia e literalizado na decisão soberana tida na jurisdição de exceção que aponta tanto o bando como o banido, confirmada pelo judiciário e pelo executivo em forma-de-vida inserida numa indistinção entre ser e não-ser e em que a linguagem não é capaz de traduzir completamente pela escrita ou pela oralidade – ou seja, o discurso – qual a posição desse bandido na sociedade – tal qual com o testemunho por delegação daqueles que não podiam testemunhar.

A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferísse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso e da ação para se fazerem entender.<sup>134</sup>

Pluralidade humana pressupõe respeito às diferenças. Os campos de concentração não traziam a pluralidade humana, mas pressupunham as diferenças como para ativar o estado de exceção da *conditio inhumana*, condição que a ordem aleatória imprimiu àqueles que se encontravam sob o jugo do campo de concentração e das formas de aplicação da violência enquanto modelo único de aferição da ordem, isto é, embora a ordem se considerasse aleatória nos quatro muros do campo, a violência era o único contorno de cognição (i)lógica que se poderia surgir da completa e total suspensão da norma, do direito e da política existentes nas relações do campo. Esta é a mesma acepção que encontramos na decisão soberana contida em quem será o bandido, o meliante que coloca em risco a harmonia social e que faz brotar em seu âmago o real fundamento da democracia moderna.

A ordem do discurso e da ação ao qual alude Hannah Arendt para que os homens se fizessem entender não cabe dentro da ótica da ilógica lógica do campo. Não existem margens para se pensar na possibilidade de que o discurso abrisse formas de se pensar e se compreender o que ali ocorria, uma vez que a perversão da ordem aleatória não permitia que

---

<sup>134</sup> ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 188.

tais pontos fossem elencados e, mais do que isso, não permitia nem mesmo que se chegasse à discussão sobre a situação que se encontravam. O discurso, assim, apesar de possuir importante papel na modernidade, estava longe de encontrar qualquer respaldo de existência no campo de concentração, algo que em muito pode ser condicionado ao que vemos nas formas de relações do campo que se estabeleceram após o término da guerra. Ainda que muitos discursos tenham surgido por parte do(s) poder(es) soberano(s), tanto do lado vencedor – casos principalmente de Estados Unidos e União Soviética – como do lado vencido – como com os julgamentos em Nuremberg – cuja ordem não estabelece outra forma de existência que não a completa e total captura da vida nua, seja com os judeus nos campos ou após sua “libertação”, seja com os tratamentos àqueles que sofreram com a guerra, como os apátridas ou mesmo com a população civil dos países afetados, essa comunicação cumpre um papel, como vemos na atualidade com o discurso de “combate à corrupção” – que ocorre por meio de uma corrupção sistêmica – que encampa os noticiários e as bocas dos “cidadãos de bem”, que brandindo bandeiras e batendo panelas gritando palavras de ordem, concentram nesta forma de linguagem pelo discurso a continuidade da ordem aleatória estabelecida e mantida pela decisão soberana.

O discurso como todas as demais ações humanas se constrói no imaginário e o campo produziu um efeito avassalador sobre qualquer fundamento que se havia conhecido e construído sobre o homem. Todas as categorias que se produziram levando-se em conta a moral, a ética e o direito caíram silentes ao chão quando os campos de concentração se fizeram presentes e, ainda hoje, permanecem invariavelmente atingindo a sociedade. A dificuldade de se entender e compreender o que aconteceu nos campos gira em torno deste papel que ele cumpriu no imaginário de todos, trazendo pontos cruciais sobre esses aspectos que invadem searas distintas e profundas do pensamento humano – e que, diga-se, não foram superadas, mostrando como a lacuna presente no que “resta de Auschwitz” é o que constitui o paradigma do campo de concentração e de suas relações na modernidade.

### **3.2 RELAÇÕES DO CAMPO E O IMAGINÁRIO**

O que podemos definir desta acepção é que toda obra humana é imaginativa, inclusive o direito, a política e a exceção. O campo de concentração é, igualmente, imaginativo, no sentido de propiciar a construção, a exteriorização do local ilocalizável que imprimiu à exceção uma vida que não vale a ser vivida, enquanto figura do direito que deve, antes de

tudo, ser passível de decodificação<sup>135</sup> para enquadrar-se num modelo pré-constituído de existência. O campo como espaço físico, assim, é a materialização da postulação imaginativa duma – dentre tantas – obra humana.

As relações do campo, doutro ângulo, se constituem como (re)produções dessa postulação imaginativa em que a mentalidade humana age. Se o campo, o local físico, criou vidas que não valem a pena ser vividas, criou o muçulmano e foi o local de produção em massa de mortos, tais constatações possuem significância imensa na construção epistêmica acerca das relações do campo, uma vez que estas, ao serem consequências imateriais dessa materialidade, influem completamente na consciência e no imaginário do ser humano do pós-Segunda Guerra Mundial, ou em outras palavras, as relações do campo, apesar de resultados da obra humana imaginativa, não se constituem enquanto humana na medida em que atuam de maneira destrutiva nas próprias relações humanas que deveriam ser construídas na sociedade – como o que podemos chamar de fracasso das democracias ou do contratualismo – tornando então as relações do campo a *conditio inhumana* que regulam as relações humanas.

Claramente aqui, como em toda obra de Giorgio Agamben, estamos diante dum paradoxo constitutivo do humano moderno e base fundamental da sociedade contemporânea. O que queremos dizer é que, muito embora as relações do campo de concentração sejam provenientes da obra imaginativa do homem, ela não é por si só a própria obra imaginativa, mas decorrentes e, a partir do momento em que decorrem dela, passa a atuar novamente sobre o imaginário humano, aqui agindo de forma *inhumana*, sem a condição de ser po(i)ético, muito pelo contrário, agindo de maneira destrutiva em todas as relações sociais que poderiam ser lastreadas em algum ideário humanístico. É, neste sentido, que as democracias modernas não podem ser consideradas como baluartes da defesa de uma utopia na qual se separa numa linha permanentemente demarcada o que é totalitarismo e o que é democracia, até mesmo em função de, como já abordado por diversas vezes ao longo deste trabalho e do próprio pensamento agambeniano, é a indistinção a marca na qual se funda a modernidade e, mais do que isso, que todas as formas de governo encontram-se pautadas pelo estado de exceção, motivo pelo qual o papel das relações do campo de concentração no imaginário é o que materializa uma forma na qual o Estado pós-Segunda Guerra Mundial se formou e se moldou, fazendo com que essas mesmas relações atuem na sociedade e nas maneiras de se relacionar entre os próprios cidadãos, seja na microfísica do poder ou em suas relações mais privadas, numa forma de relação do campo do Eu consigo mesmo.

---

<sup>135</sup> Cf. GUERRA FILHO, Willis Santiago; CANTARINI, Paola. **Teoria Poética do Direito**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2014.

É nesta formação espectral que vemos como as relações do campo agem na consciência, no imaginário de todos os *homines sacri* inseridos na sociedade. As relações do campo, mesmo não sendo obras puramente do imaginário, estão intrinsecamente ligadas aos resultados que advém da construção dessas obras, desde o discurso até as formas de convivência. Este mundo da ficção, então, se apresenta como a uma simulação da realidade, como se realidade realmente fosse – e não uma realidade criada, imaginativamente, partindo das relações do campo na mentalidade humana. Importante mencionarmos, com isso, os ensinamentos de Jean Baudrillard acerca dos simulacros e da simulação:

Dissimular é fingir não ter o que se tem. Simular é fingir ter o que não se tem. O primeiro refere-se a uma presença, o segundo a uma ausência. Mas é mais complicado, pois simular não é fingir. [...] Logo fingir, ou dissimular, deixam intacto o princípio da realidade: a diferença continua a ser clara, está apenas disfarçada, enquanto que a simulação põe em causa a diferença do “verdadeiro” e do “falso”, do “real” e do “imaginário”.<sup>136</sup>

Se dissimular é fingir não ter o que se tem, vemos como as relações do campo de concentração criam verdadeiras simulações, isto é, ter o que não se tem: as democracias não são democráticas, os discursos humanos não são humanos, a vida não vale a pena ser vivida e por aí vemos como o campo e suas relações contribuíram de forma decisiva para o afastamento do homem de si próprio, do conhecer e do cuidar de si, em que aquelas muitas doenças que surgem com causas psicológicas<sup>137</sup> estão de certa forma associadas a estes relacionamentos que não se baseiam em outra coisa que não o afastamento de toda humanidade que deveria guiar o homem em suas relações sociais, deixando pungente, nestes casos, as relações do campo de concentração agindo de maneira veemente e implacável mente destrutiva, concatenando na sua alma – e por alma colocamos o sentido religioso, de sua essência enquanto ser humano que crê nestas suas relações – todas as agruras que o simples estar atualmente causam.

Percebemos que Baudrillard tentou chamar atenção para a diferença – da mesma forma que Niklas Luhmann em sua teoria dos sistemas autopoieticos – entre o verdadeiro e o falso, entre o real e o imaginário. Lembramo-nos, todavia, de tudo o que consideramos de Giorgio Agamben até o momento e daquilo que o filósofo italiano nos chama atenção a todo instante: não é a distinção, mas a indistinção, a indiscernibilidade, que caracteriza o estado de exceção – a não-diferença entre exclusão e inclusão, o seu liame definitivo. Se deveríamos estar diante da diferença entre real e simulação, o estado de exceção não permite que tais

<sup>136</sup> BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Editora Relógio D'Água, 1991, pp. 9-10.

<sup>137</sup> Cf. HAN, Byung-Chul. **A Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

diferenciações se evidenciem, de forma que as relações do campo, então, atuam no imaginário de forma a transformar o real de acordo com este imaginário, em que o real não é real, mas pura simulação do imaginário, pura materialização influenciada pelas relações do campo.

Através das relações do campo o imaginário age teleologicamente na sociedade, mas sem imprimir o real-mente, ou seja, aquilo que de real a mente deve produzir enquanto obra humana, mas sim algo diverso, algo pautado numa pretensa realidade que se trata de simulação causada pelas relações do campo de concentração e que atuam de forma destrutiva no imaginário: onde deveríamos ver o real, enxergamos apenas simulação; onde deveríamos ver o humano, enxergamos o *inhumano*; onde deveríamos ver o totalitarismo, enxergamos a democracia; onde deveríamos ver a exceção, enxergamos uma simulação do real que não nos permite ir além e, dentro deste prospecto, as relações do campo se estabelecem destruindo não apenas as relações sociais que deveriam se estabelecer, como igualmente as relações do Eu consigo próprio, que não consegue lidar com as pressões advindas de todos os lados dessa sociedade – e inclusive de si próprio – e acaba por enfrentar as mais diversas doenças e os mais terríveis dilemas que poderiam passar pela mente humana. Tudo isso sem nem ao menos considerar o quanto as relações do campo de concentração agem de forma significativa e preponderante para que esses resultados se façam.

O intestemunhável é a melhor representação dessa forma de atuação das relações do campo no imaginário e dizemos isso pela função precípua cumprida pelo seu discurso e pela apreensão dele pelas “democracias modernas” como forma de combater o totalitarismo quando, internamente, a atuação do campo de concentração nas relações em geral se mostrava exatamente idênticas àquelas dos campos – que o diga, sobremaneira, o que vemos ainda hoje com os apátridas e os refugiados, ou mesmo com as minorias étnicas, religiosas e homossexuais (e, ao que parece, Michel Foucault tinha total razão acerca da constante necessidade de manter viva a história da sexualidade). De igual maneira, podemos dizer que a violência cumpre também papel fundamental nesta forma de representação no imaginário das relações do campo, haja vista que sua posterior materialização se faz em maioria das vezes como representação material dessas relações do campo agindo no imaginário.

O direito é ficção e talvez a maior ficção que existe advinda da obra humana do imaginário. Mais do que isso: o direito é a ficção que convalida todas as relações do campo de concentração que se estabelecem numa realidade simulacrada – que além de simulada, está lacrada nas relações do campo que nela estão estabelecidas.

O mundo da ficção é um mundo de possibilidades reduzidas, onde não se pode saber sobre o que não nos é dado a conhecer pelos responsáveis por usa

criação. Existir como uma ficção é existir menos do que o que existe realmente, pois é nesta última forma de existência, e não naquela, em que logicamente tudo pode acontecer, desde que não implique em contradição com o que já passou à existência, saindo do estado de mera possibilidade para aquele de atualidade, enquanto a coerência narrativa, a consistência entre o ocorrido antes e depois – que segundo Dworkin é o que se deve esperar encontrar e, logo, cobrar, no Direito –, seria a um só tempo, mais vaga e mais constringente, para determinar o que pode acontecer.<sup>138</sup>

A teleologia do mundo das possibilidades reduzidas, que se configura no ficcional, encontra o respaldo no imaginário como forma de atuação direta. O problema dessa concepção é o que se encontra arraigado no próprio imaginário: as relações do campo de concentração como formas de realização na sociedade. Se somente podemos conceber aquilo que nos é dado a conhecer pelos responsáveis pela criação, temos por este motivo a justificação de ser o estado de exceção o fundamento não apenas da governabilidade e do Estado Moderno, como igualmente de toda política – consubstanciada na figura do *homo sacer* – e como as democracias não podem ser vistas fundadas num contrato/pacto social, como pretendiam os contratualistas, muito menos em ideários que pressupõem uma fonte de igualdade, liberdade e fraternidade, como tentaram os liberalistas, mas sim nas relações do campo de concentração – o paradigma do moderno –, na violência como forma de legitimação desses fatores e nas formas de apreensão da vida nua pelo Estado “democrático” que se constituem, por isso, em regimes totalitários.

O direito se apresenta, nesta configuração, como criação do desejo humano, o que nos leva à pergunta: não seria a exceção e o campo – bem como as relações que se estabelecem no imaginário – também criações deste mesmo desejo humano?

Como dissemos, acreditamos que as relações do campo encontram-se justamente no patamar de indiferença e indiscernibilidade provenientes do estado de exceção, isto é, são consequências daquilo que se produz no imaginário e influem no imaginário – daí, desta maneira, seu encontro na relação paradoxal da exclusão-inclusiva –, mas não são propriamente “obras humanas”, no sentido que os professores Willis Santiago Guerra Filho e Paola Cantarini nos colocam, vez que as consideramos como obra *inhumana* como aquela que se encontra presente nas formas e confecções de mundo que se apresentam na modernidade enquanto formas consequenciais da verdadeira obra humana – seja o campo de concentração, seja a democracia, seja a luta contra os regimes totalitários ou qualquer outra forma de discurso que nestas forças se encaixem – sem que se tenha propriamente uma obra, ainda que

---

<sup>138</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago; CANTARINI, Paola. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2014, pp. 32-3.

tudo aquilo que surge na modernidade esteja, duma maneira ou doutra, por ela influenciada, inserida e até mesmo excluída, dentro da exceção e do paradoxo que lhe caracteriza.

É deveras difícil se afirmar categoricamente que tanto a exceção como as relações do campo não sejam provenientes do desejo humano – e por mais interessante que tais confrontações possam se afigurar o foco neste trabalho é outro – até mesmo porque, se considerarmos juntamente a Giorgio Agamben que a biopolítica fundada no estado de exceção e nos paradoxos do *homo sacer* remontam desde a Antiguidade e que mesmo as relações do campo se formam e se estabelecem em conformidade com esta ótica, ou seja, que mesmo de maneira “inconsciente” tanto o estado de exceção como as relações do campo se apresentam como formas do desejo humano resvaladas numa necessidade de afirmação que não se apresenta totalmente na modernidade, veremos como genealogicamente a exceção se fez. É o que vemos quando analisamos desde as políticas de Donald Trump ao *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, da violência que perpetramos em nós mesmos com o martírio eterno de nossas almas e consciências que atormentam nosso ser ao espancamento de alguém na rua: tudo, de alguma forma, em alguma medida e de algum jeito, remetem ao desejo humano e sua forma de “extravasar” – levando às relações do campo.

Dessa violência, em que o direito é exercido através da força – dos atos com força-de-lei – é também identificável como fonte do imaginário, já que, como dissemos, o direito talvez seja a maior de todas as ficções e até mesmo a maior das simulações existentes. O direito enquanto estereótipo do desejo humano é, desta forma, proveniente desse imaginário, algo difícil de não se considerar dada a sua aplicabilidade direta na sociedade, sobretudo nos pontos da violência enquanto sua figura “pacificadora”. O direito é, neste sentido, aquilo que garante o poder em ser poder.

O direito, então, ao invés de positivo, *positum*, dado, objetivamente, há de ser considerado antes como possível, imaginário, pois a ficção é a verdade do direito, e o direito é a camuflagem do poder, apropriado e exercido pelos “autores-intérpretes” desta grande montagem, que é a sociedade. Isso porque o que é verdadeiro e falso, em direito, como na política e setores afins, se determina pela “coerência da narrativa” (Dworkin, MacCormick), tendo toda verdade a estrutura de uma ficção, de montagem teatral [...].<sup>139</sup>

Desta concepção, se o direito é passível de “auto-interpretação” através do imaginário, também as relações do campo de concentração encontram de alguma maneira essa forma de existência no moderno, em especial quando verificamos essa “camuflagem do poder” que se estabelece quando o direito entra em cena e, se essa estrutura ficcional possui como referência

<sup>139</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago; CARNIO, Henrique Garbellini. **Ob. Cit.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013, p. 208.

uma montagem teatral, verificamos igualmente como o direito estabelece não somente uma verdade – A Verdade –, mas também uma forma de simular essa verdade e deixá-la distinta duma forma existente, ou seja, que essa simulação ocorre com as influências encontradas nas relações do campo que não permitem sua acepção de acordo com o real, sendo apenas “verdade simulada”. Este é o papel do ordenamento jurídico nas estruturas do poder soberano.

Analisando sob este viés devemos considerar como as relações do campo de concentração se estabelece(ra)m no imaginário, formando um aparato no qual o viver de fato constitui-se uma das maiores – senão a maior de todas – as simulações existentes, num local ilocalizável que estabeleceu estavelmente a igualdade como fundamento dessa ideia em que a cidade é o paradigma do moderno, quando em realidade o que se apresenta é a total diferenciação entre os próprios homens, em que uns são melhores do que outros, algo que se mostra no dia a dia da vida *inhumana*, da vida que não vale a pena ser vivida diante do fracasso de se sustentar o humano. A simulação da vida é confirmada pelo direito, que fornece as bases para sua continuidade, para que a vida nua seja capturada por sua exclusão enquanto corpo político do moderno.

Por isso, se consideramos que existem os *homines sacri*, devemos considerar a existência daqueles que sobre-vivem a toda essa situação, aqueles que vivem acima dessa situação de exceção e que se fundamentam por ela – como Giorgio Agamben, é a relação da exclusão-inclusiva que torna o estado de exceção base do poder soberano, também é por essa relação de exclusão-inclusiva que esses alguns sobre-vivem aos demais, mantendo-se assim graças à sua relação intrínseca com os *homines sacri* –, tornando a complexidade do poder soberano nesta construção das relações do campo ainda mais intrincadas nos meandros da existência, principalmente pela função que o imaginário cumpre nesta tarefa de excluir e incluir, bem como em realizar na sociedade a materialização dessa exclusão-inclusiva influída pelas relações do campo de concentração.

Se existem aqueles que sobre-vivem acima dos demais existem aqueles que, doutra via, são considerados sub-humanos, estão aquém do homem, que se encontram totalmente desprovidos de dignidade não por ser algo material que poderiam comprar ou adquirir em algum estabelecimento comercial do louco capitalismo de consumo desenfreado, mas porque lhes foi negado este direito de possuir qualquer dignidade, retirando-lhe toda a essência de existência que (deveria) ser inerente ao homem. Não existem mínimos éticos ou morais nestas discussões. O campo de concentração foi responsável pela retirada e exclusão dessa dignidade, enquanto que as relações do campo mantêm estas mesmas exclusões por sua inclusão como fundamentos primeiros das democracias. A vida se transforma em simples

tentativa de subsistir – de (sub-)existir – fazendo de tudo e qualquer coisa para manutenção simples do físico, do corpo biológico<sup>140</sup>, algo que certamente reflete nas questões psíquicas e nas formas de relações que ocorrem.

A polêmica tese sustentada por Giorgio Agamben, em “*Chi resta d’Auschwitz*”, é a de que a justificação para a irracionalidade dos campos de concentração nazistas repousaria em uma busca de comprovação da inumanidade dos que para lá foram encaminhados, pelo modo como eram destrutados os que não foram de pronto exterminados, contrário a qualquer racionalidade, como a de que se prestariam a atender uma finalidade econômica, ao serem sujeitados a trabalhar para o esforço de guerra ou para empresas. E, de fato, o tratamento desumano atingiria seu objetivo quando seus vítimas, não mais podendo suportá-lo, psiquicamente, ingressavam em um estado catatônico, sem buscar contato com os demais detentos, falando apenas, quando o faziam, sobre como satisfazer a necessidade de comida, ficando, enfim, indiferentes a tudo e a todos, ao mesmo tempo em que definhavam organicamente até a morte. O desejo constitutivo do viver humano, afinal, havia sido extinto.<sup>141</sup>

Não nos é dada a escolha. E a plena constituição humana é apagada das possibilidades de se marcar a história, em que o homem é excluído de sua vida e se transforma em qualquer outra coisa em que a racionalidade não alcança perspectivas outras que não a própria subsistência. A extinção do desejo é a extinção do próprio ser humano, uma vez que se retira dele a sua potência de ser, chegando a atos e ações violentos que imprimem a completa desumanização do homem pelo próprio homem com o estado de exceção e a prevalência do poder soberano nas relações do campo de concentração.

Se a vida não vale a pena ser vivida e a extinção do desejo é a extinção da própria constituição do ser humano, temos que a vida humana não possui sentido, vez que “a ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre *zoé* e o *bíos*, o não-homem e o homem: a sobrevivência”<sup>142</sup>, pautando unicamente neste pressuposto de existência *inhumana* a relação de exceção passível de aferição e construção do corpo político, ou seja, o contato com a pura vida biológica, a vida nua em sua plenitude animalesca.

<sup>140</sup> Neste sentido, podemos assim considerar com Giorgio Agamben: “A vida, que o sobrevivente opta por ‘abraçar sem reservas’, ‘o pequeno suplemento de vida’ pelo qual está disposto a pagar o preço mais elevado, revela-se, contudo, no final, como algo que não é senão a vida biológica como tal, a simples, impenetrável ‘prioridade do elemento biológico’. Em um perfeito círculo vicioso, no qual o ato de continuar não é mais que um retroceder, a ‘vida adicional’ que a sobrevivência abre é simplesmente um *a priori* absoluto”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 98.)

<sup>141</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago; CANTARINI, Paola. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2014, p. 127.

<sup>142</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 156.

É o que se tem, inclusive, quando nos deparamos com a “liberdade” encontrada nas “democracias” ocidentais. Por certo, a liberdade do ser com os demais seres – a relação do *sacer* com os *homines sacri* – se revela possível pela própria relação de exceção que constitui o moderno. A liberdade perante o poder soberano, porém, é inexistente, isto por que a liberdade que é produzida no Estado Moderno se reveste de caráter totalitário, até mesmo coercitivo, influenciando diretamente nas relações do campo com o imaginário, bem como nas formas em que essa relação e essa liberdade se revelam no discurso – dito em sociedade e apropriado pelo poder soberano. A liberdade de existir é coerciva na medida que necessita da violência do direito soberano para sua aplicação.

A vida se esvai de sentido, pois até mesmo a vivência é coercitiva, numa imposição soberana que retira a liberdade, as possibilidades de ser e estar e, por conseguinte, retira toda a vida, deixando apenas vida nua, biológica, p(a)ossível de morte a qualquer momento, impedindo que toda e qualquer história pessoal possa ser inserida numa história comum a todos os seres<sup>143</sup>, tornando o étimo sobre a vida matável e insacrificável mais do que um jargão constitutivo do poder soberano, como sobretudo a forma de existência da vida – algo totalmente paradoxal – do homem sobre a terra. É a extirpação do desejo de viver, retirado do homem como erva daninha é arrancada da terra, sem qualquer possibilidade de existência que não aquela pura vida biológica, que não tem outro sentido a não ser o paradoxal sentido de viver sem sentido.

A vida em sociedade é tida como permanentemente ameaçada e do que se trata é de defendê-la, sendo o sentido que nos é oferecido para vivê-la aquele de mantê-la e só, sabendo que em algum momento, e a qualquer momento, se vai perdê-la. Ora, por melhores que sejam as condições materiais que se tenha para viver assim a vida, ela não deixa de ser mesmo, como no pesadelo de Primo Levi, uma vida sujeita às condições, sociais, do campo.<sup>144</sup>

Vemos aqui outra importante questão acerca dos campos de concentração e que de certa maneira revelam algo da modernidade e das relações do campo estabelecidas no

---

<sup>143</sup> Importante mencionarmos como a vida com sentido é a vida vivida e partilhada, entre os demais com os demais, em sociedade, algo não possível na realidade moderna e das relações estabelecidas pelo campo: “Vida humana, propriamente, é vida revestida de sentido, capaz de tornar suportável a consciência que temos os humanos de podermos não ter sido e a qualquer momento podermos não mais ser ou sermos acometidos por uma ameaça ao nosso ser, finito, contingente. É esse sentido da vida nós adquirimos ao termos nossa história pessoal inserida em uma história comum a outros, que nos antecede e irá, também, nos suceder. Relatos, narrativas, lembranças – assim como também as comemorações – se prestam para manter esses vetores de sentido comum, de comum-idade. A desumanização, portanto, é o que ocorre quando não se dispõe mais desses vínculos, e eles foram dissolvidos com a substituição da vida em comunidade por aquela em sociedade, atomizada, composta de sujeitos individualizados, tidos como autônomos e independentes, que não têm mais nada a dizer um ao outro que não seja pautado pela realização de interesses, pessoais”. (GUERRA FILHO, Willis Santiago; CANTARINI, Paola. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2014, p. 129).

<sup>144</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago; CANTARINI, Paola. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2014, p. 129.

contemporâneo: os pesadelos daqueles que sobreviveram, sonhando que voltaram e novamente estavam nos campos de concentração, revelando como o imaginário atua diretamente sobre aqueles que experienciaram o campo, presos em seu interno eterno retorno atuante na mentalidade e na sua consciência. Assim, mesmo que as condições de vida sejam boas ou que os campos de concentração “não mais existam” como locais físicos do ilocalizável, tudo está e se faz nas e pelas relações do campo, pautando-se por ela e tendo seu único sentido por, com e nela.

A vida estará, por isso, sempre em ameaça e o imaginário estará em constante estado de atenção sobre as ameaças que nos envolvem, algo que se revela nos sonhos, nos pesadelos e nas formas com que o imaginário age nas relações que se estabelecem na sociedade – ou que se tenta estabelecer – não permitindo que a realidade apareça, sendo tudo simulação do real, na relação paradoxal apresentada por Jean Baudrillard, tornando o totalitarismo simulacrado em democracia, a violência simulacrada em direito, a força simulacrada em norma, a coerção simulacrada em liberdade, a vida nua simulacrada em vida com sentido, as relações do campo de concentração simulacradas em realidade.

O imaginário, desta forma, cumpre papel fundamental para que as relações do campo não somente se estabeleçam, como principalmente passem a impressão de que estão lastreadas pelos ideários democráticos que pautam o pós-Segunda Guerra Mundial. A simulação do real ocorre nesta zona da mente humana, no imaginário, que torna a influir de maneira significativa nas relações que se estabelecem e que, como representações duma democracia que em realidade se prostra totalitária, revela-se igualmente nas formas de apreensão da sociedade e das relações do campo que nela estão incutidas, tornando o estado de exceção a normalidade que pauta todas essas relações do campo. É desta maneira que o discurso ganha enorme relevo, vez que é utilizado pelo poder soberano de maneira a mostrar como as “democracias” lutaram contra os regimes totalitários, discurso esse que até a atualidade é utilizado como forma de conferir a aparência de realidade a certas práticas *inhumanas* – como a perseguição religiosa às minorias sexuais ou os diversos conflitos travados no Oriente Médio com o discurso de instaurar a paz pela luta democrática, que somente será atingida naquela acepção através da guerra, algo um tanto paradoxal, mas que cumpre sua função pela apreensão do discurso, agindo no imaginário numa dupla forma: como assentamento de que vive-se num “regime democrático” e que este regime deve ser oficializado em quantos lugares possíveis e na exclusão-inclusiva de todos nós, *homines sacri*, da sociedade. Em ambos os casos, o imaginário estará apreendido pelo poder soberano e a única forma que realmente será vista são as relações do campo.

Destaca-se por isto que as decorrências dessas formas distintas de relacionamentos do homem consigo próprio e da forma com que as relações do campo se fazem presentes na realidade contemporânea somente levam a uma única possibilidade de existência: o homem sobrevivendo ao próprio homem e tentando lidar consigo mesmo em sua consciência. É isso o que ocorre quando o ser humano é deixado totalmente desnudo, em que sua pura vida biológica é inserida por sua exclusão e que ao final o único valor realmente importante neste cálculo é como sobreviver em vida nua. Esta acepção acerca da sobrevivência acaba por cumprir um duplo papel: a sobrevivência enquanto *inhumano* – do muçulmano – e do sobrevivente que sobrevive ao *inhumano*.

Desta forma, tem-se agora a tese que resume a lição de Auschwitz: *o homem é aquele que pode sobreviver ao homem*. No primeiro sentido, refere-se ao muçulmano (ou à zona cinzenta) e significa, então, a inumana capacidade de sobreviver ao homem. No segundo, refere-se ao sobrevivente, e indica a capacidade do homem de sobreviver ao muçulmano, ao não-homem. Mas, observando melhor, os dois sentidos convergem em um ponto, que constitui, por assim dizer, o seu mais íntimo núcleo semântico, no qual os dois significados por um momento parecem coincidir. Nesse ponto está o muçulmano; e, nele, liberta-se o terceiro sentido da tese – mais verdadeiro e, ao mesmo tempo, mais ambíguo – que Levi proclama ao escrever: “são eles, os *muçulmanos*, os afogados, as testemunhas integrais”: *o homem é o não-homem; verdadeiramente humano é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída*.<sup>145</sup>

Surge por via de consequência um claro sentimento de culpa e vergonha que mexe com o imaginário daqueles que sobreviveram ao campo. Não é a vergonha e a culpa por ter sobrevivido enquanto tantos outros – e muitos muçulmanos – sucumbiram diante da desumanização completa da vida. Não é a isso que Agamben, ao citar Primo Levi, se refere. Doutro lado, o que tentam apontar é que a única coisa que realmente sobrevive é a própria vergonha encampada no não-homem, no paradoxo em que se vislumbra o verdadeiro humano, cuja humanidade foi completamente destruída pela construção dum aparato que dizimou não apenas o físico – com a produção em massa de corpos – mas também o psicológico, em que os homens deixavam de ser homens com base em preceitos de outros homens, algo que certamente destrói o imaginário, o desejo, o ser e que se encontra nas relações do campo que ainda subsistem devido a nossa incapacidade de lidar e reconhecer Auschwitz, como se as “democracias” ocidentais tivessem conseguido simplesmente apagar os horrores daqueles regimes totalitários, embora ambos, enquanto formas de existência político-jurídicas, encontrem-se no mesmo fundamento da exceção sagrada.

<sup>145</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Ob. Cit.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, pp. 135-6.

Não podemos deixar ainda de mencionar a vergonha pela nudez, por aquilo que não se pode cobrir, numa referência ao que podemos encontrar logo nos primórdios do livro do Gênesis, com Adão e Eva<sup>146</sup>. Essa nudez se encontra também na vida nua, aquela totalmente despida de sentido e significado frente ao poder soberano. Existe a vergonha de se encontrar diante duma vida que não vale a pena ser vivida e que, despojada de todo e qualquer significado que poderia recair sobre ela, encontra-se o homem em deformidade consigo próprio, não enxergando em si mesmo os caracteres constitutivos de sua existência, encontrando-se, desta forma, totalmente nu. Essa vergonha é a que sobreviveu, a vergonha de permanecer despido em sua sobrevivência, que se revela na continuidade da vida nua através das relações do campo ainda existentes, mesmo que tais vidas não se encontrem no local físico do campo de concentração.

Essa nudez é sentida no imaginário, que absorve suas formas e as coloca em evidência. Sentimo-nos despidos em nossa realidade, caminhando por lugares inóspitos que não nos trazem nenhuma segurança ou conforto, pois assim é a vida nos campos, assim é a vida nua constituída em estado de exceção pelas relações do campo e envoltas nas democracias. Estamos diante do ser-estar, o pertencimento a tudo por não-pertencer a nada. Enquanto *homines sacri* duma realidade distinta daquela que realmente o é, vemos como o mundo se transforma em relações do campo de concentração e como o imaginário ativado por essas formas disformes atua no sentido de encampar “vestimentas” – democráticas, legais, políticas, econômicas ou qualquer outra – para nossa nudez de *homo sacer*, simulando nossas relações como reais e democráticas num mundo totalitário e ilusório.

É a figura que encontramos na obra “Memórias do Subsolo”, de Fiódor Dostoiévski, em que a personagem não vive, mas somente subsiste – (sub-)existe – em meio àquele mundo que se apresenta a ele, na sociedade e no seu próprio imaginário, algo que reflete de forma bem evidenciada o que encontramos na contemporaneidade e que o autor da obra, já no Século XIX, denunciava como sendo mais que uma possibilidade de existência do ser

<sup>146</sup> BÍBLIA. Português. **Ob. Cit.** São Paulo: Paulus Editora, 2015.

Assim temos em duas passagens bíblicas, ambas do livro do Gênesis:

<sup>25</sup>Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam” (Gn 2:25).

[...]

<sup>7</sup>Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram.<sup>8</sup>Eles ouviram o passo de Iahweh Deus que passeava no jardim à brisa do dia e o homem e sua mulher se esconderam da presença de Iahweh Deus, entre as árvores do jardim. <sup>9</sup>Iahweh Deus chamou o homem: ‘Onde estás?’, disse ele. <sup>10</sup>‘Ouvi teu passo no jardim,’ respondeu o homem; ‘tive medo porque estou nu, e me escondi.’

<sup>11</sup>Ele retomou: ‘E quem te fez saber que estavas nu? Comeste, então, da árvore que te proibi de comer!’”. (Gn 3: 7-11).

humano, como quase que uma certeza. Veja-se a nota que consta no início do livro (em tradução de Boris Schnaiderman) cunhada pelo próprio Dostoiévski:

Tanto o autor como o texto destas memórias são, naturalmente, imaginários. Todavia, pessoas como o seu autor não só podem, mas devem existir em nossa sociedade, desde que consideremos as circunstâncias em que, de um modo geral, ela se formou. O que pretendi foi apresentar ao público, de modo mais evidente que o habitual, um dos caracteres de um tempo ainda recente. Trata-se de um dos representantes da geração que vive os seus dias derradeiros. No primeiro trecho, intitulado “O Subsolo”, o próprio personagem se apresenta, expõe seus pontos de vista e como que deseja esclarecer as razões pelas quais apareceu e devia aparecer em nosso meio. No trecho seguinte, porém, já se encontrarão realmente “memórias” desse personagem sobre alguns acontecimentos da sua vida. [Nota de F. M. Dostoiévski]<sup>147</sup>

E não seria o próprio Dostoiévski imaginário? O que ele nos traz é a constatação que tentamos levantar neste trabalho acerca das condições que o ser humano é colocado frente a completa e total desumanização que sofre(u) diante do poder soberano. Mais do que isso: como tais formas atingem diretamente o imaginário e suas acepções sobre a realidade, simulacrando o todo e deixando, largado, jogado, a[bando]nado tudo o que de humano é característico. Assim como a personagem principal de “Memórias do Subsolo”, temos em outra grande obra do mesmo autor – “Crime e Castigo” – como a personagem principal, Rodion Românovitch Raskólnikov é retratado, com todas as duras e pesadas formas de aflição que passa nas relações de si consigo próprio, nas lutas que travava com seu imaginário para transformação da representação da realidade em algo simulado, levando-o ao maior castigo que poder-lhe-iam afligir: mais do que os anos nos campos de trabalhos forçados, a grande pressão psíquica que sua pena mais dura lhe proporcionou.

Embora estejamos tratando de pontos anteriores aos horrores dos campos de concentração nazistas, aqui consideramos relevante levantar a tese sobre como o imaginário pode ser envolvido de maneiras diversas com relações que se estabelecem numa realidade simulacrada, numa falsa concepção daquilo que se apresenta e representa na formação humana. É desta maneira que entendemos a percepção acerca das personagens de Fiódor Dostoiévski e de suas relações em sociedade. É assim que entendemos como as relações do campo podem – e certamente agirão – na sociedade contemporânea a ponto de tornar o imaginário o local propício para consecução das formas simulacradas do que seria a democracia, o direito e a política, em lugar do totalitarismo, do estado de exceção e dos *homines sacri* constitutivos dessa verdadeira realidade escondida.

---

<sup>147</sup> DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 14.

Se o sentido messiânico do “restar de Auschwitz” é a lacuna deixada por aqueles que deveriam testemunhar e não testemunharam, vemos como o imaginário também “resta” em todas essas formas, permitindo a abertura duma lacuna que separa o que aconteceu com a maneira que lidamos com isso, permitindo não somente a ação do poder soberano na construção duma ilusão democrática, como igualmente não deixando que pensemos criticamente as formas com que as relações do campo existem no contemporâneo. Afinal, o nosso real é imaginário.

### **3.3 MODERNIDADE E GOVERNABILIDADE [DE EXCEÇÃO] NA ERA DOS EXTREMOS**

Quando tratamos do estado de exceção e suas decorrências, devemos ter claro o cuidado com que Giorgio Agamben procurou inseri-lo na realidade e na atualidade global em sua monumental empreitada genealógica de encontrar e formar os fundamentos operativos da relação de exceção. O alerta por ele deixado desde o início e já aqui tratado é de que não se pode considerar o estado de exceção como uma medida excepcional outrora invocado para conter possíveis momentos de crises políticas ou instabilidade econômica. O que se tem é a “relativização” da exceção neste sentido, ou melhor, a normatização e institucionalização do estado de exceção que tornou-se a regra do mundo contemporâneo e inclusive o fundamento primeiro e originário da política contida no Estado Moderno.

Na verdade, a própria palavra crise não pode mais ser verificada exprimindo um conceito, se transformando puramente em palavra de ordem, que pressupõe não a conceituação dum problema, mas sim o controle desejado de obediência, comandos estes advindos do poder soberano que estabelece os limites da vida nua e até mesmo quem faz parte dela e quem será excluído – bando e o bandido. Se nos mantivemos por longo tempo acreditado que o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção – conforme Schmitt afirmou e Agamben trabalhou – temos claro que na contemporaneidade o Estado Moderno se pauta por outras linhas e sua conjuntura está não apenas em identificar a situação de exceção sobre a qual recairá a decisão soberana, como também em criar a situação *excepta* que assim será declarada, garantindo-se o controle dos corpos e obediência dos homens. “Situação” é a palavra-chave deste momento: se o soberano não apenas decide sobre o estado de exceção como igualmente cria a situação que este estará inserido, evidentemente que a governabilidade perpassa pela institucionalização da exceção como medida única de fomentar as políticas e ações soberanas do Estado.

A análise sob o viés econômico facilita para compreendermos o real alcance dessa asserção. O controle exercido pelo capitalismo sobre os corpos é visivelmente negativo, se estendendo não somente àqueles que estão dentro e fora do paradigma, como atingindo igualmente o Estado que é bombardeado por incursões dos mais diversos matizes que interferem do seu domínio privado no público e estabelecem de acordo com seus próprios interesses as medidas que deverão ser tomadas pelo Estado para conter a crise – que significa controlar a vida nua –, fortalecendo ainda o domínio e a influência desses agentes.

Essa “situação” a ser criada é a que possibilita que a crise possa ser inserida num determinado ponto, num determinado modelo que será tido enquanto exceção e que, por outra forma, trará o fundamento de operatividade da normalidade, que significa dizer da aplicação da exceção enquanto “forma da normalidade” para conter a crise, seja ela política, social ou jurídica, que contribuem para compreendermos como a relação do campo, em meio à estirpe biopolítica, habita estavelmente o lugar da cidade.

*Es, por lo tanto, del análisis del dispositivo de la crisis actualmente operante que es posible determinar la forma de poder hoy predominante. [...] Si el poder en la sociedad contemporánea y en los modos de producción capitalista determina un orden biopolítico, entonces la crisis actual se configura según un paradigma biopolítico y la precariedad es la forma de vida que ha sobrevenido. En realidad, la configuración actual de la crisis tiene raíces muy antiguas, que terminan por corresponder con la esencia más pura de su dispositivo y permiten justamente hoy la máxima eficacia.<sup>148</sup>*

Tem-se, como bem delimitado por Dario Gentili, que é através do que se considera atualmente como o dispositivo da crise que se torna possível determinar como o poder predominante atua e, de acordo com o demonstrado por Giorgio Agamben, vemos que o conceito de biopolítica enquanto paradigma de vida e de morte é bem anterior ao nosso tempo, não apenas datado do Século XVIII, como tendo suas origens mais remotas na própria Roma Antiga, com a decretação da sentença constitutiva do *homo sacer*, de modo que seu aperfeiçoamento pela doutrina liberal e consequente utilização em escala “industrial” pelo capitalismo, fizeram do termo “biopolítica” a forma mais eficaz de assentamento numa política voltada para conter crises, mas não apenas centrada em sua figura de controle sobre a vida em sociedade.

É dentro desse panorama que podemos identificar como a jurisdição de exceção também atua enquanto forma – e fonte – da situação de crise, tomando-a para estabelecer o controle sobre a mesma. Quando o judiciário, imbuído do seu estigma de decisão jurídica

---

<sup>148</sup> GENTILI, Dario. *Italian Theory: Crisis y Conflict*. In: **Revista Pléyade**. N. 12, jul./dez. 2013. pp. 163-195. Disponível em: <<http://www.revistapleyade.cl/pleyade/ediciones/numero-12/>>. Acesso em: 18.jul.2017.

soberana, atua com força-de-lei em jurisdição de exceção, nada mais está fazendo do que criar a crise na qual o bandido – o a[bando]nado – estará incurso e em como estas decisões possuem condão, inclusive, de influir nos ditames econômicos, sobretudo quando aparecem “figurões” que comandam setores fortes da economia, como pode ser visto com o recente caso os irmãos Joesley e Wesley Batista da JBS e nos desdobramentos que ocorreram na bolsa de valores, no dólar e em puras questões econômicas. É neste modelo de apreensão da vida nua através da crise que se torna possível a aparição jurídica do ser, do *homo sacer*, que atenta contra o bom andamento da democracia e da sociedade liberal, devendo o bandido ser colocado no seu devido lugar – seja lá quem for o bandido e o local que ele será inserido – através dum verdadeiro processo de exceção em que a única apreensão que se torna possível é a justamente de seu sentido antitético: a impossibilidade do juízo.

Diante desse aspecto, tem-se o que Agamben já nos alertou: público e privado estão de tal maneira consubstanciados que se apresentam de forma indistinta, sendo o exemplo claro do estado de exceção, em que o exercício do poder soberano encontra-se num ente desprovido de qualquer substância, haja vista que o Estado, enquanto figura pública, coloca-se como mantenedor dos setores privados da sociedade, sobretudo grandes empresas e corporações responsáveis pelo mercado, seja a nível local ou global, se portando como um agente que interfere na realidade e a modifica para inserir o homem na sociedade e controlá-lo, exercendo sobre ele toda a influência necessária para que essa domesticação ocorra sem que se tenha em contrapartida maiores problemas para alcançar tal êxito corporativista e, mais do que isso, para se possa apontar e diferenciar do restante da sociedade aquele que será o bandido.

É de grande relevância considerarmos este aspecto marcante do Século XX e que se estende ao Século XXI. O corpo humano tornou-se passível de mercantilização<sup>149</sup>, transformando-se em fator decisivo para compreensão da biopolítica moderna – e no que ela desembocará – ao ser inserida a ideia do capital e todas as suas decorrências nesta relação [de campo], tornando-o fundamento indiscutível do modelo capitalista e da necessária manifestação para sua sobrevivência enquanto corpo econômico, tomando do corpo político-jurídico o indispensável para sua incursão na vida humana – que, lembremos, se trata da incursão na vida nua já capturada pelo poder soberano.

---

<sup>149</sup> Veja-se, neste ponto, o que o próprio Giorgio Agamben considerou acerca da mercantilização dos corpos pelo capitalismo: “A mercantilização do corpo humano, enquanto o submetia às férreas leis da massificação e do valor de troca, parecia ao mesmo tempo redimi-lo do estigma de inefabilidade que o tinha marcado por milênios. Desprendendo-se da dupla cadeia do destino biológico e da biografia individual, ele se despedia tanto do grito inarticulado do corpo trágico quanto do mutismo do corpo cômico e aparecia pela primeira vez perfeitamente comunicável, integralmente iluminado”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 48).

Eis que, por isso, o conceito de crise pode ser utilizado numa dupla conotação, trazendo tanto a alternativa de vida como a de morte, pois o paradoxal conflito interno existente dentro da crise é aquele mesmo encontrado fora no estado de exceção e, mais precipuamente, no *homo sacer*, vez que traz em si, como prospecto de sua própria não-existência, a contradição da vida e da morte. É a mesma maneira que aqui a crise se apresenta e se fundamenta na sociedade.

*El concepto de crisis no puede presentar una alternativa más neta: o vida o muerte. De hecho, no hay alternativa. Si el estado “normal” es el de la salud que la crisis y la enfermedad comprometen, decidir por la vida corresponde a decidir por el orden preexistente. Es este dispositivo de la crisis –y el concepto de conflicto que implica – lo que deviene activo en el discurso económico: en general, las crisis económicas manifiestan al máximo el desequilibrio y la distinción entre una condición sana y una enferma del sistema capitalista de mercado, e indican con toda evidencia su misma solución.<sup>150</sup>*

O ser individual já não existe estando suplantando e integrado forçosamente ao ser coletivo, ao ser que se fundamenta no estado de exceção, quando a vida nua é excluída e apreendida novamente, tornando-se essa relação paradoxal a relação social por excelência, isto é, somente a partir desse pressuposto se torna possível identificar o homem enquanto ser social no Estado Moderno, com sua exclusão e inclusão, em que todos os demais seres humanos encontram-se na mesma condição, deixando seus corpos prontos para domesticação e domínio exercido pelo poder soberano, responsável pela formação da governabilidade [de exceção] por meios biopolíticos. Seu ápice ocorre quando o exercício pleno desse domínio, no estado de exceção, não necessita especificamente do controle corpóreo, mas de outras formas diversas que integram – e entregam – da mesma maneira o controle ao Estado, por vezes até mais eficazes que o plano direto de controle corporal, mostrando-se com isso como as relações do campo de concentração são encontradas nas mais diversas formas imagináveis.

Fácil verificarmos a necessidade de se estabelecer o controle sobre os corpos. Não se trata simplesmente de controle físico ou mesmo psicológico, algo ressaltado pelos regimes de exceção do século XX, mas sobretudo de se ter ciência de todas as atividades realizadas pelo sujeito (um controle tecnológico, cibernético): controle ideológico (o que se lê e o que se escreve em artigos publicados digitalmente, nos comentários de notícias na internet ou o que se publica em redes sociais como “opinião”); controle social (lugares que frequenta, pessoas que se encontra); controle financeiro (quanto se ganha e com o que se gasta, no crédito ou à

---

<sup>150</sup> GENTILI, Dario. *Italian Theory: Crisis y Conflicto*. In: **Revista Pléyade**. N. 12, jul./dez. 2013. pp. 163-195. Disponível em: <<http://www.revistapleyade.cl/pleyade/ediciones/numero-12/>>. Acesso em: 18.jul.2017.

vista), dentre outros modelos que podem ser citados foram criados como ferramentas possíveis de utilização em pleno Século XX para que o Estado possa exercer seu poder sobre as vidas nuas. As relações do campo de concentração se estabelecendo das mais diversas formas, inclusive no próprio imaginário do ser humano, fazendo com que a relação do Eu consigo próprio se dê, também, em formas de relação do campo de concentração, recaindo com isso em enfermidades das mais diversas, no corpo e no espírito<sup>151</sup>.

Certo é que os meios informacionais e as novas tecnologias contribuíram imensamente para o sucesso dessa empreitada. A internet e as redes sociais agem como verdadeiros catalisadores para se medir as tendências e se conhecer, de forma geral ou aprofundada – a depender do caso e dos interesses do poder soberano ali envolvidos e prementes nestas relações do campo de concentração – tudo o que é necessário para se estabelecer os controles sobre os corpos dóceis, que aguardam e por vezes anseiam que o Estado lhes oriente no que fazer e como se portar. Tais técnicas são produzidas, nos auspícios dos ensinamentos de Michel Foucault, nas zonas periféricas do poder, sendo apreendidas pelo Estado – juntamente com o discurso e a linguagem – como um saber a ser utilizado na formação biopolítica da sociedade, utilizando de diversos subterfúgios que colocam o ser humano como simples carcaça de vida, em que sua existência está em exceção tanto quanto a ordem político-jurídica. É desta maneira, inclusive, que o judiciário consegue cumprir o seu papel dentro da rede criada pela jurisdição de exceção, principalmente por ter ao seu lado, na grande maioria dos casos, o apoio dos meios de comunicação que ressoam a decisão soberana e o apontamento sobre o bando e o bandido, tal qual requer os “cidadãos de bem” da sociedade.

O controle do corpo ocorre por meios da imagem e da propaganda – desde os simples comerciais até a representação da vida nas novelas, de como uma mulher despida é a melhor maneira de se vender cerveja até a caracterização dos bandidos nos telejornais –, outras

---

<sup>151</sup> Apesar das muitas discordâncias possíveis, identificamos que o trabalho realizado por Byung-Chul Han, em sua “Sociedade do Cansaço”, traz muitos pontos de convergência com os problemas encontrados dentro do próprio ser humano ou, em outros termos, das muitas enfermidades que a o ser humano na atualidade está sujeito, seja pela biopolítica ou pela sociedade de controle, ao qual Byung classifica como já superada, mas que encontramos ainda nas bases sólidas dos estudos de Foucault como presente na sociedade atual, fazendo com que as muitas enfermidades, doenças psicológicas e autoimunes se mostrem como fontes internas das relações que ocorrem igualmente no externo (Cf. HAN, Byung-Chul. **Ob. Cit.** Petrópolis: Editora Vozes, 2017). Ou seja: as relações de campo se intensificam não somente nas formas-de-vida do Estado e do poder soberano na apreensão da vida nua, como estão também nas relações do ser humano consigo mesmo, intensificando com isso o poder de alcance das relações do campo de concentração que, como dito anteriormente, não se restringe a lugares físicos e hermeticamente construídos para tanto, ocorrendo nas mais diversas relações possíveis, inclusive as internas, algo que se revela cada vez mais presente no modelo de sociedade atual. O mesmo paradoxo encontrado no dentro e fora, na exclusão e na inclusão, aparece nas relações do campo entre o interno e o externo do sujeito, algo que levará, por via de consequência, à violência (seja ela tida na aceção da violência oficial do poder soberano, externa ao sujeito, seja aquela advinda da relação do Eu consigo próprio, gerando doenças que levam à auto-violência, como a violência interna da depressão – a morte em vida – ou mesmo com sua forma externa, como a automutilação ou mesmo com a via final: o suicídio).

formas de o poder soberano utilizar-se dos saberes produzidos para exclusão da vida nua e sua inserção na biopolítica. *Zoé e bíos* cumprem com papel fundamental neste quesito, vez que a imagem do ser político e do ser natural se tornam indistintos, fazendo com que o próprio controle pelo Estado ocorra de forma indistinta e, através da imagem, possibilita que tais técnicas sejam colocadas a serviço do Estado Moderno visando a governabilidade de exceção. Aqui, os corpos são dóceis e mostram a fragilidade humana em que uma morte será apenas mais uma morte – como o *homo sacer*. A diminuição do tempo e do espaço torna-se um estratagema do mundo capitalista para operacionalizar o controle que é exercido pelo capital sobre os particulares e sobre o Estado. A vida nua e o poder soberano, estando inseridos neste contexto de tempo e espaço, ficam à mercê dos interesses escusos das grandes corporações que dominam o sistema-mundo capitalista e por consequência o próprio Estado, que se transforma em corporação.

Todavia, o processo de tecnicização, em vez de investir materialmente o corpo, estava voltado para a construção de uma esfera separada que não tinha com ele praticamente nenhum ponto de contato: não foi o corpo que foi tecnicizado, mas a sua imagem. Assim, o corpo glorioso da publicidade se tornou a máscara atrás da qual o frágil, diminuto corpo humano continua a sua precária existência, e o geométrico esplendor das *girls* encobre as longas filas dos anônimos conduzidos à morte nas *Lager* ou os milhares de cadáveres martirizados na cotidiana carnificina nas autoestradas.<sup>152</sup>

A formação da governabilidade [de exceção] na sociedade contemporânea se estabelece de maneira distinta aos até então imbatíveis modelos contratualistas, isto porque, ao contrário de encontrarmos pilares sólidos para o estabelecimento do Estado e da fronteira entre público e privado, temos o total esvaziamento de conceitos estruturais e estruturantes, que passam a se balizar por medidas de controle biopolítico exercido como fundamento ao estado de exceção, que é ele próprio o balizador da existência da governabilidade democrática moderna. Não se trata mais de pensarmos em fundamentos jurídicos sólidos e repletos de conceituações que levam à “segurança”. O objetivo do direito é servir por sua violência como algo vazio e incapaz de se conceituar – violência enquanto finalidade –, contendo em si o controle, os comandos daqueles que dominam o poder soberano. Ordens não necessitam de conceitos, muito menos de fundamentos estruturais, bastando conter aquilo que deve ser cumprido e, em caso de negativa do grupo ao qual foi destinado, teremos a violência como operadora do seu cumprimento: as relações sociais na modernidade se estabelecem com bases nestes pressupostos, pressupostos estes que existem como herança do campo de concentração.

---

<sup>152</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Ob. Cit.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 50.

Estamos diante de um controle exercido pela biopolítica para além do pensado por Michel Foucault, posto que desprovido de qualquer conceito ou fundamentação para sua sustentação.

Diante deste cenário catastrófico, temos como Agamben considera que a exceção se manifesta não apenas nos regimes totalitários do século XX – sobretudo o nazi-fascismo –, como também é encontrado nas democracias, sejam elas do pós-guerra e da atualidade ou anteriores aos regimes totalitários, isto porque, segundo o filósofo italiano, somente conseguimos analisar a existência e a manifestação do estado de exceção enquanto regra após as Revoluções Burguesas do século XVIII em diante, que estabeleceram o constitucionalismo, formaram as democracias e fortaleceram o capitalismo industrial e, com a localização do ilocalizável na Segunda Grande Guerra Mundial, os campos de concentração se tornaram a encarnação de possibilidade de manifestação desse estado de exceção que ainda hoje reverbera em nossas relações diárias. É assim que a vida nua é capturada fora e, após apreendida, é incluída no mesmo modelo que a excluiu. O importante não é verificarmos unicamente a figura do “*homo sacer*” (propositalmente entre aspas). Não é isto que Agamben procurou destacar em sua obra, mas sim as relações criadas e exercidas em torno de sua vida nua, como a exclusão-inclusiva ou o campo de concentração para nós. Ela é o ponto-chave para se compreender a função do poder soberano para capturar fora e trazer para dentro o sujeito (“*ex-capere*”).

Analisando as formas de constituição e configuração dos Estados contemporâneos encontraremos a vida nua, desprovida de toda e qualquer humanidade, vazia e fora do sistema, na crise que enquanto dispositivo operativo da governabilidade [de exceção], possibilita a situação de exceção de surgir e se estabelecer, propiciando que o paradigma do campo seja o fundamento do moderno, em substituição ao que se considerava em torno da cidade. A vida nua é incorporada ao mesmo tempo quando apreendida pelo próprio sistema por meio de elementos de controle igualmente vazios de conceitos e fundamentações, típicos do modelo de controle inserido da realidade deste Estado e formatado conforme os interesses de determinado grupo dominante – aqueles que, como dito anteriormente, sobre-vivem no Estado –, que não apenas criam a situação de exceção, como permitem seu assentamento como prática de governo por meio da decisão soberana.

O modelo do estado de exceção é pautado na forma de exclusão-inclusiva e tem na mesma relação de a[bando]no a relação política originária constitutiva no bando, seja analisando o modelo europeu de exceção ou o que encontramos em além-mar. O que para nós “tropicanos” na atualidade talvez possa chamar atenção é o papel desempenhado pelo judiciário – mas obviamente não somente por este órgão do poder soberano, haja vista que ao

longo de nossa história republicana, apenas para citar um de nossos períodos históricos, o executivo se fez prevalecer em suas medidas de exceção – nesta formulação de “criação” do bando, apontando e decidindo, por meio da (im)possibilidade do juízo, aquele que será o bandido na sociedade, algo que é muito claro para nós e que, em tempos de completo estado de exceção no Brasil, se mostra como fórmula cristalina de vivência democrática (com o juiz sendo considerado o “super-herói”, aquele que salvará a sociedade de todo o mal – da corrupção – que possibilita, dentre outras formas de exceção, que o golpe em face da presidenta Dilma Rousseff se torne viável).

A pretexto de combater o inimigo que, supostamente ameaça a segurança e a integridade da sociedade, adota-se um verdadeiro Estado de polícia, ou de *guerra irregular permanente*, como define Zaffaroni, que governa as periferias pobres e suspende os direitos fundamentais da pessoa tida como inimiga. O bandido não é tratado como o cidadão que erra, mas como um inimigo da sociedade, que não tem reconhecidos sequer os direitos fundamentais inerentes à condição de ser humano. Nesse contexto, sua vida pode ser suprimida, ou seja, até mesmo a proteção mínima à sua existência como pessoa lhe pode ser negada.<sup>153</sup>

O paradigma da biopolítica moderna, caracterizado pela “crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos do poder”<sup>154</sup>, desempenha papel fundamental nesta nova configuração daquilo que é o homem inserido na *Pólis*, daquilo que acontece quando as relações do campo de concentração se tornam a tônica do poder soberano como modelo paradigmático. Se para Aristóteles o homem é um animal político capaz de vivência política, Giorgio Agamben nos coloca numa situação inversa, isto é, com base nas pesquisas inicialmente desenvolvidas por Michel Foucault, veremos um homem em cuja política está em questão sua própria vida de ser vivente.

Vida nua e política estão entrelaçadas, o que torna difícil reconhecermos o que é *zoé* e o que é *bíos*, já que ambas estão indistintamente desaplicadas. Quando o Estado se preocupa em gerir com suas políticas públicas aspectos da vida natural do homem não teremos outra acepção que não seja a sua politização, caráter esse essencial dos Estados totalitários e que hoje se apresenta como fundamental na modernidade democrática (tanto que o combate ao que hoje se considera como “regimes totalitários” está imbuída deste mote), bastando para tanto verificarmos que as preocupações primordiais dos Estados se concentram em políticas que não abarcam as perspectivas do público, pelo contrário, invadem de maneira substancial o

---

<sup>153</sup> SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. **Ob. Cit.** São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2016, pp. 151-2.

<sup>154</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 116.

privado das pessoas, substituindo a política pública pelas relações do campo de concentração para sua fomentação enquanto possibilidade – e digamos, até mesmo, sobrevivência – estatal.

Hannah Arendt analisou o campo de concentração como o espaço que legitimou e tornou necessário o domínio total dos homens sobre os homens. Hoje, todavia, vemos que a própria vida nua é o campo no qual o Estado se manifesta e procura, através disso, o controle sobre todos os sujeitos desta dada sociedade e à medida que estes mesmos sujeitos se permitem e se deixam guiar recebem em teoria aqueles tão sonhados direitos já explicitados pelos contratualistas e reafirmados pelos neoliberalistas. O ônus disso, porém, é fazer com que cada vez mais suas vidas nuas permaneçam nas mãos do Estado, cada vez mais fazem com que as relações do campo de concentração se estabeleçam como única forma possível de existência e (con-)vivência, tornando esse paradigma um problema não somente quando perspectivada a modernidade – com o reconhecimento do campo de concentração e suas relações e não da cidade como seu paradigma –, como igualmente nas formas com que o ser humano se relaciona com seus próprios problemas e com os outros no cuidar de si, tornando a decisão soberana aquela que age no interno, no âmago do ser, que se encontra num campo de concentração permanente em seus próprios devaneios e enfermidades, fazendo lembrar das belas linhas traçados por Paulo Leminski: “gente que mantém / pássaro na gaiola / tem bom coração. / Os pássaros estão a salvo / de qualquer salvação”<sup>155</sup>, um poema de grande significado em nossa atualidade das relações de campo de concentração que cada vez mais se acentuam e no quanto tratamos neste singelo trabalho.

E aqui encontramos a razão de Giorgio Agamben não considerar que o estado de exceção, a captura pelo poder soberano da vida nua excluída e a partir de então incluída, como algo próprio dos regimes totalitários, embora encontrado de forma mais evidenciada nos mesmos. As democracias atuais se revestem das mesmas condições de totalidade no controle dos cidadãos, mas ao invés de se impor a ditadura ou o regime totalitário, tem-se a constituição de direitos e deveres que colocam a vida política no ser vivente, isto é, a biopolítica é confirmada nas democracias como a melhor opção para se garantir “direitos” e “liberdades”, enquanto a realidade de fato se apresenta distinta. É a manifestação clara do estado de exceção como fomentador da política democrática de capturar *zoé* e *bíos* e torná-las indistintas na biopolítica, configuração esta que não se apresenta em linhas fixas e sólidas, mas sim em movimento e maleável, permitindo ao poder soberano sua incursão direta na vida do *homo sacer* e na sua formulação do campo de concentração das mais diversas formas

---

<sup>155</sup> LEMINSKI, Paulo. **Toda Poesia**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2013, p. 17.

imagináveis – seja pelos atos de exceção com força-de-lei do executivo ou da forma mais comum de evidenciação do poder soberano, por meio da jurisdição de exceção do judiciário.

No mesmo passo em que se afirma a biopolítica, assiste-se, de fato, a um deslocamento e a um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, da decisão sobre a vida nua na qual consistia a soberania. Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também como o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote.<sup>156</sup>

É aqui que poderemos enxergar mais claramente o vazio conceitual com que nos deparamos nas primeiras considerações deste capítulo. A crise e a economia já não existem como conceitos próprios e independentes, estando alocados e diretamente ligados com a biopolítica de controle das democracias – que, ao se tornar e tomar a decisão sobre a morte, se transforma em tanatopolítica –, em que a vida nua apreendida é encaminhada ao campo e com isso fica esvaziada de significado. Se temos a vida indigna de ser vivida, ao mesmo tempo encontramos a forma com que o Estado interfere nos sujeitos e nas suas condições gerais de vida (e de morte). A biopolítica se transforma em tanatopolítica.

A própria vida é vazia de conceitos e sendo vida nua pode ser excluída e incluída pelo Estado em seus modelos sistêmicos de gerência individual ou coletiva. O poder soberano é capaz de não produzir mais finalidades fixas, mas estabelecer, doutra via, formas maleáveis que facilitam o controle biopolítico – como através das decisões soberanas lastreadas nos atos com froaç-de-lei ou mesmo na jurisdição de exceção que se mostra mais pungente em nossa realidade. O campo é o espaço no qual a biopolítica se apresenta e a vida nua é capturada fundando-se unicamente sobre o estado de exceção e se constituindo como um paradigma oculto e difícil de ser reconhecido no espaço político da modernidade.

Mesmo não sendo algo “novo” ou “inédito” devemos pensar este sistema estruturalmente inserido numa conjuntura pungente da modernidade capaz de assegurar a prevalência dos paradigmas dominantes existentes, bem como de seus criadores, fomentando o estado de exceção não somente através da sua confirmação na realidade, mas sobretudo pela criação da própria situação de exceção no qual o soberano se torna não mais aquele que decide quem vive ou quem morre – embora tal atribuição, em tempos de diversificação de *homines sacri* na sociedade contemporânea, não possa ser abandonada por completo

<sup>156</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Ob. Cit.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 119.

sobretudo numa consideração salutar em tanatopolítica – e sim aquele que cria a situação de exceção que será decretada.

Diante desta realidade, se a governabilidade é o que se considera como a conjuntura de estabilidade política, social e financeira para que o Estado possa exercer de forma plena suas atribuições pela “representatividade popular”, certamente o estado de exceção fornece mecanismos não somente fundantes desta ordem, como também integra o que se tem como governabilidade, isto é, a finalidade do estado de exceção é a constante busca em ser estado democrático – ainda que não “social”, um grande problema na nossa realidade atual, vez que a tentativa de inclusão do “Estado Social”, em realidade, exclui toda e qualquer possibilidade de existência do social –, sendo por isso o sustentáculo que a estabilidade política, social e financeira necessita pra sua existência no Estado, algo que se traduz como sendo as relações do campo de concentração já estabelecidas e devidamente fortificadas na sociedade. Tomando por base os recentes acontecimentos no Estado Brasileiro podemos ver clamramente como as técnicas de governabilidade [de exceção] engendram fatores dos mais distintos, mas que convergem na manutenção do poder soberano nas mãos de poucos e mais: criam zonas de indiferenciação que, tal qual o local ilocalizável, colocam como forma-de-vida as relações do campo de concentração. Por exemplo: a articulação entre os partidos políticos na defesa dos seus interesses privados em detrimento do público ou mesmo de seus “padrinhos” e a atuação em jurisdição de exceção do judiciário demonstram como essa máxima é verdadeira.

Veja-se que essa técnica – uma técnica pela própria técnica – é a forma encontrada pelo Estado para implementar suas diversas políticas e, considerando a governabilidade a capacidade de se alcançar essa articulação, chegaremos à conclusão de que o que realmente está em jogo no sistema representativo de partidos não é a implementação de políticas públicas e sim manter a concentração e o fortalecimento do poder soberano com os mesmos agentes que engessam, apodrecem e corroem qualquer possibilidade de demonstração democrática que poderia surgir. Se o intuito do estado de exceção é tornar-se democrático, a articulação dos partidos enquanto técnica de governabilidade [de exceção] se mostra como a melhor maneira de jamais desconstituir essa exceção, ou seja, de mantê-la sempre em pleno funcionamento e nutrida de forças para que não tenha sua desativação, pelo contrário, que sua continuidade seja colocada enquanto força motora da própria sociedade e de suas relações do campo de concentração nas mais diversas esferas, que, numa homenagem a Michel Foucault, podemos chamar de “microfísica das relações do campo de concentração”.

O exemplo mais pungente dessa técnica de governabilidade [de exceção] é conhecido entre nós brasileiros de “acordão”, que se constitui na articulação entre os partidos – sejam

eles aliados ou não, compostos por diferentes matizes de pensamentos ou ainda por pessoas que um dia na história estavam de lados opostos na configuração do poder soberano, um como torturador e outro como torturado – e que neste momento em específico se unem para aprovar medidas que, em sua maioria – para não dizer em todas e sempre – visam unicamente manter seus privilégios, situação que é referendada pelo judiciário, algo que aliás guarda total referência ao estado de exceção, uma vez que através dessa operacionalização, tem-se de igual maneira a continuidade da situação de exceção embora transvestida de caracteres democráticos<sup>157</sup> por encontrar-se imbuída do “espírito democrático representativo“, no qual os representantes da sociedade foram eleitos e, portanto, estariam de acordo com o modelo democrático, quando, em realidade, já nos mostrou Giorgio Agamben que a exceção é a manifestação basilar dos Estados Modernos, sejam eles democráticos ou totalitários, o ponto de tensão entre a desativação e a instituição – fazendo-se presente principalmente a instituição da desativação da vida humana.

No campo de tensões de nossa cultura, agem, portanto, duas forças opostas: uma que institui e que põe e outra que desativa e depõe. O estado de exceção constitui o ponto da maior tensão dessas forças e, ao mesmo tempo, aquele que, coincidindo com a regra, ameaça hoje torná-las indiscerníveis.<sup>158</sup>

A indistinção entre a instituição e a desativação, a posição e a deposição se tornam indiscerníveis tanto quanto o estado de exceção e a democracia, as relações do campo de concentração e a liberdade do ser. O modelo de exceção no qual se constitui o Estado Moderno é o da total indiferença, em que os jogos políticos e de governabilidade [de exceção] se encontram em consonância com as instâncias de poder que se mantêm graças à continuidade da exceção como medida de controle das crises às quais o Estado enfrenta algo muito prementemente anunciado pela jurisdição de exceção e pela força-de-lei da decisão soberana. Tomando o Estado por seu viés político-(sócio)-econômico, entende-se como a governabilidade alcança o patamar de referência para implantação das ações de governabilidade [de exceção], sobretudo quando toma-se por base a exceção, uma vez que somente por ela esta estrutura de estabilidade pretendida pode se manifestar em plenitude e em conformidade com os interesses do poder soberano.

---

<sup>157</sup> E aqui podemos citar Chico Buarque de Holanda, quando em sua canção “Quem te Viu, Quem te Vê” coloca: “eu não sei bem com certeza porque foi que um belo dia quem brincava de princesa acostumou na fantasia” e assim vamos lidando com o estado de exceção que se acostumou com a fantasia – e referenciamos aqui o papel do imaginário – e permanece brincando de democracia, mesmo sendo, por debaixo de sua máscara veneziana, somente exceção.

<sup>158</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, pp. 130-12.

Acrescente-se ainda nos itens citados sobre a estabilidade – política, social e financeira – um quarto e essencial nos tempos atuais do Século XXI, que é a figura do judiciário e seu papel junto ao poder soberano na exclusão-inclusiva da vida nua capturada pelo Estado Democrático de Direito. Não existe possibilidade de se pensar na estabilidade necessária à governabilidade [de exceção] do Estado sem passar pelo papel que este ator desempenha com a confirmação do estado de exceção enquanto regra da democracia, tornando a máxima agambeniana concretizada no modelo vigente e nas formas de relação com que a sociedade tem entre si e seus governantes e mesmo consigo próprio, em que o Eu se encontra num campo de concentração, a forma-de-vida não somente do *homo sacer*, como do próprio poder soberano inserido em exceção.

Quando o judiciário não produz o ato de exceção e se coloca em suspensão, ele próprio confirma os atos assim considerados – os chamados com “força-de-lei” –, transformando o campo de tensões da exceção na constituição da democracia moderna. É o exemplo claro de gestão do poder soberano, confirmando que a suspensão da regra e a captura da vida nua são os elementos essenciais na configuração de todo e qualquer Estado Democrático de Direito, fazendo com que não seja necessária a decretação do estado de emergência permanente, uma vez que este já está constituído de maneira voluntária<sup>159</sup> e transvestido com o manto da democracia.

Neste sentido, temos claro que, tal qual afirmado por Eric Hobsbawm, vivemos na “Era dos Extremos”, em que toda a história e suas possibilidades foram edificadas em catástrofes que fundamentam a exceção, com a governabilidade como parte integrante desse movimento, todas fomentadas pela presença estruturante do capital, que se coloca como fator decisivo de compreensão do modelo existente e em que se abre o caminho para manifestação da exceção democrática, isto é, para que o controle dócil dos corpos possa se manifestar na biopolítica e na indistinção de *zoé* e *bíos*, em que a sociedade, crente – crença essa com seus próprios fundamentos religiosos – de encontrar-se num regime democrático, encontra-se, doutra via, na exceção que consolida a indistinção do próprio ser humano nas relações do campo de concentração que se estabelecem. A captura da vida nua se evidencia com a governabilidade da exceção democrática, em que os representantes eleitos não representam senão o próprio poder soberano nessa conjuntura.

---

<sup>159</sup> Boa constatação disso temos na seguinte passagem: “esta é a era da suspensão da lei, a era em que a criação voluntária de um estado de emergência permanente, ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico, tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados – ou melhor, governos – hodiernos, inclusive dos chamados democráticos”. (ABDALLA, Guilherme de Andrade Campos. **O Estado de Exceção em Giorgio Agamben – Contribuições ao Estudo da Relação Direito e Poder**. Dissertação de Mestrado em Direito. São Paulo: Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2010, p. 68).

### 3.4 TANATOPOLÍTICA E VIDAS SEM FINS NO ESTADO MODERNO

Segundo a mitologia grega Tânato (grafado como *Θάνατος*, cuja transliteração é *Thánatos*, grifado em latim como *Thanatus*), tendo o coração de ferro e as entranhas de bronze, era considerado a personificação da morte enquanto Hades reinava no Mundo Inferior, filho sem pai de Nix, a Noite, e neto de Caos, a primeira e mais velha forma de consciência divina. Tânato, sendo a própria morte em vida, arrebatava as vidas humanas, tendo seu papel na mitologia grega atrelado ao de Hades<sup>160</sup>. Sua personagem aparece em diversas histórias e mitos, como de Midas – rei da Frígia, aquele que de tão apaixonado pelas riquezas e por aumentá-las foi amaldiçoado com o “toque de ouro”, em que tudo o que tocasse se transformaria em ouro – ou de Sísifo – que enganou Tânatos e Hades iludindo por duas vezes a Morte, tendo morrido de velhice e sido conduzido por Hermes ao Mundo Inferior e recebendo grande castigo por sua rebeldia, cuja tarefa era rolar uma enorme pedra até o alto de um morro, “mas quando já se encontrava bem avançado na encosta, a pedra, impelida por uma força repentina, rolava de novo para a planície. Sísifo a empurrava de novo morro acima, coberto de suor, mas em vão”<sup>161</sup> – e cuja presença coloca em evidência o paradoxo de sua existência: é a personificação em vida da própria morte.

O papel de Tânatos na mitologia é o mesmo de um ceifador, aquele que carregava o estigma de trazer em si a relação da vida e da morte. Nas religiões em geral, a morte pode ser vista tanto como um lugar de passagem, como cheio de terror, alcançando conotação negativa que, de certa maneira, tentamos relacionar com a conotação positiva da vida, fazendo com que a morte seja altamente simbólica, tanto que ela pode ocorrer em vida (como com a depressão) ou em uma quase-vida (como aquela do *homo sacer* e, mais precipuamente, com o muçulmano, *homo sacer* do próprio *homo sacer*), trazendo grandes impactos na realidade, vez que relaciona-se com a vida no paradoxo incalculável entre uma e outra.

O paradoxo aqui de sua existência é o paradoxo que sustenta também a tanatopolítica no moderno, ou seja, que vida e morte se encontram de maneira tão indistintas a ponto de morrer e deixar morrer a todos, sendo que, como já apontado por Agamben, somos todos *homines sacri* inseridos nesta relação do campo de concentração que configura de maneira mais do que primordial a forma da tanatopolítica enquanto modelo vigente da governabilidade [de exceção], que se prostra seja nas democracias seja nos regimes totalitários. Ademais,

<sup>160</sup> Cf. **DICIONÁRIO de Mitologia Grega Multilíngue Online (DEMGOL)**. Disponível em: <[https://demgol.units.it/pdf/demgol\\_pt.pdf](https://demgol.units.it/pdf/demgol_pt.pdf)>. Acesso em: 17.jul.2017.

<sup>161</sup> BULFINCH, Thomas. **O Livro de Ouro da Mitologia: A Idade da Fábula – Histórias de Deuses e Heróis**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p. 321.

dentro dessa ideia partilhada sobre democracia e totalitarismo, não se pode ignorar a existência duma relação entre ambos – haja vista que, assim como o *homo sacer* está paradoxalmente incluído e excluído, também as formas que surgem dessa relação de exceção encontrarão o mesmo respaldo de existência, não sendo diferente para os regimes de governo –, que se consubstancia no estado de exceção e nas relações do campo de concentração que levam por conseguinte à tanatopolítica (num caso totalmente escancarado como nos regimes totalitários, ou ainda de maneira velada sob o manto das democracias).

O poder para Michel Foucault estará sempre voltado para a dominação de um sobre o outro. Nas democracias, por óbvio, esta acepção se esconde atrás dos ideários liberais e contratualistas do constitucionalismo do pós-revolução francesa, quando a realidade se mostra totalmente distinta, com o poder de administrar a vida e a morte dos outros. A modernidade, assim, estando centrada no controle biopolítico – e na positividade da vida – não se mostra mais como a gestão da morte da tanatopolítica – e na negatividade da morte – se concentra na vida (dos outros), se tornando a regulamentação sobre a economia da vida, a vida nua, que sai do *oikos* e entra no território do poder. O cálculo é feito para que o poder continue sendo dominação, colocado da seguinte maneira pelo filósofo francês:

De qualquer modo, o direito de vida e morte, sob esta forma moderna, relativa e limitada, como também sob sua forma antiga e absoluta, é um direito assimétrico. O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como "de vida e morte" é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver. Afinal de contas, era simbolizado pelo gládio. E talvez se devesse relacionar essa figura jurídica a um tipo histórico de sociedade em que o poder se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos. O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la.<sup>162</sup>

Michel Foucault, apesar de trabalhar com o tema, enxerga na atualidade a positividade dessa relação calcular, isto é, não o cálculo que o poder soberano faz sobre a morte – tanatopolítica –, mas sobre a vida – biopolítica –, assim se constituindo na modernidade<sup>163</sup>, o que foi aprimorado por Giorgio Agamben, que ao inserir a figura do *homo sacer* não somente

<sup>162</sup> FOUCAULT, Michel. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999, p. 128.

<sup>163</sup> Traz o filósofo francês, em sua já citada obra “História da Sexualidade – Vol. I”, que “o princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela — jurídica — da soberania, é outra — biológica — de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população”. (FOUCAULT, Michel. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999, p. 129).

com presença na antiguidade como também em nossa realidade ao longo dos milênios aparecia de maneira mais velada, enquanto que com a modernidade este cálculo sobre a vida e a morte está presente em todos os momentos. Caracteriza o que Foucault considerava acerca da relação do poder antigo, em que “são mortos legitimamente aqueles que constituem uma espécie de perigo biológico para os outros”<sup>164</sup>, o que não se diferencia totalmente do que vemos no mundo atual e que foi elevado à uma potenciação da qual não existe quantificação matemática humana possível de se calcular com o nazismo, com a localização do ilocalizável e com as relações do campo de concentração lá criadas existindo ainda e mesmo depois de décadas do fim do regime, em que bando e banido se constituem em figuras pensadas pelo poder soberano como “inimigos reais da sociedade democrática”.

Foucault enxergava que no controle biopolítico a transmutação da “velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida”<sup>165</sup>, quando, em realidade, vemos com Giorgio Agamben que estamos na verdade diante da administração da morte que continua sendo por meio do estado de exceção e das relações do campo de concentração em torno das vidas sem fins aquelas que não valem a pena serem vividas, a verdadeira fórmula da modernidade em exceção pautada não na biopolítica e em sua forma positiva sobre o cálculo da vida, mas sim na tanatopolítica e em sua forma de cálculo negativo sobre a morte.

O poder trata a vida como valor ou como desvalor conforme seja necessário ao seu cálculo próprio: a vida será sempre calculada dentro do seu próprio funcionamento e em funcionalidade com o poder soberano. O tempo todo estamos submetidos, segundo Foucault, a uma regra maior que sempre escapa(rá) de nossa compreensão, mas que é determinante: é o estado de exceção e as relações do campo que se apresentam, não sendo por isso a biopolítica que se fundamenta na modernidade, comprovando-se pelas relações do campo de concentração, completamente distintas daquelas da positividade do controle biopolítico. Tanatopolítica, então, é a morte dos outros, a administração da morte.

A temática corpórea, como não poderia deixar de ser, aparece de forma evidenciada nos estudos do filósofo francês, mas Giorgio Agamben não deixa escapar essas peculiaridades, tanto que aborda em seus próprios estudos como a relação do corpo soberano com o corpo sagrado é o que possibilita a apreensão por parte do poder soberano das especificidades necessárias para sua própria fundamentação existencial na dupla contingência da ambivalência da sacralidade, relacionando-se tanto com o profano quanto com o sagrado. E

---

<sup>164</sup> FOUCAULT, Michel. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999, p. 130.

<sup>165</sup> FOUCAULT, Michel. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999, p. 131.

se Michel Foucault considera a biopolítica enquanto parte integrante desta análise, isto é, o cálculo positivo que se faz sobre a vida, Agamben, de maneira muito clara, percebe que o cálculo sempre existiu e não é peculiaridade e particularidade do Século XVIII, de modo que o que as grandes revoluções liberais e industriais, bem como o advento do capitalismo e o surgimento das democracias – após a fase do constitucionalismo pautado na secularidade<sup>166</sup> – é que a tanatopolítica será o estigma que percorrerá toda a modernidade. É desta maneira que o totalitarismo se relaciona com as democracias e se apresenta na modernidade.

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos.<sup>167</sup>

Por este motivo Giorgio Agamben afirma que o cálculo realizado pelo poder sobre a vida é muito específico e não recai sobre a vida política (*bíos*) e sim sobre a vida natural (*zōé*), a vida nua de todo ser – humano ou não. É a vida, mera vida que se apresenta como o mero corpo, aqueles que vivem na cultura de forma estranhamente isoladas, não pertencentes ao corpo político pela exclusão-inclusiva. Isto está no cálculo do poder não a partir do Século XVIII, mas desde que o *homo sacer* e sua relação de exclusão-inclusiva se fundou, sendo manipulado e controlado ao longo da história em que o poder soberano se configurou em mecanismos aprazes para desvirtuar a realidade girando em torno das aparências, de formas distintas das encontradas nos fundamentos da política. Assim é o estado de exceção.

O totalitarismo instaurou oficialmente por meio do estado de exceção uma guerra civil legal de todos contra todos num estado de natureza em que o poder soberano permite sua existência autorizando a eliminação não somente de adversários políticos – os “inimigos” da dupla distinção do código binário schmittiano “amigo/inimigo” –, como igualmente toda uma

---

<sup>166</sup> De enorme contribuição os ensinamentos do historiador Eric Hobsbawm, talvez um e senão o maior dentre os historiadores (OEV), falecido recentemente, no ano de 2012, que assim trouxe em seus estudos acerca do cenário da pós-Revolução Francesa: “O burguês liberal clássico de 1789 (e o liberal de 1789-1848) não era um democrata mas sim um devoto do constitucionalismo, um Estado secular com liberdades civis e garantias para a empresa privada e um governo de contribuintes e proprietários. Oficialmente esse regime expressaria não apenas seus interesses de classe, mas também a vontade geral do ‘povo’, que era por sua vez (uma significativa identificação) ‘a nação francesa’. O rei não era mais Luís, pela Graça de Deus, Rei de França e Navarra, mas Luís, pela Graça de Deus e do direito constitucional do Estado, Rei dos franceses. ‘A fonte de toda a soberania’, dizia a Declaração, ‘reside essencialmente na nação’. E a nação, conforme disse o Abade Sieyès, não reconhecia na terra qualquer direito acima do seu próprio e não aceitava qualquer lei ou autoridade que não a sua – nem a da humanidade como um todo, nem a de outras nações”. (HOBSBAWM, Eric. **A Revolução Francesa**. São Paulo: Editora Paz & Terra, 2003, p. 91).

<sup>167</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 13.

categoria de pessoas. É a forma encontrada nos campos de concentração e na dizimação de judeus, ciganos, homossexuais e todas as minorias consideradas “não-arianas”. É a forma com que se possibilitou os *Lager*, os campos de concentração, os *gulag*, os campos de trabalhos forçados e toda gama de possibilidades surgidas em conformidade com o estado de exceção, surgido da relação entre o corpo soberano e o corpo sagrado do *homo sacer*, entre o sagrado e o profano em sua indistinção.

A construção do que tomamos por “relações do campo”, aquelas eivadas a partir dos acontecimentos dos campos de concentração, não são típicas da biopolítica, mas sim das acepções contidas na tanatopolítica, cujo cálculo recai sobre a morte, cálculo esse que o regime nazista tratou com estrito rigor matemático quando aventou de localizar o local ilocalizável e lá inseriu todos os seus “inimigos”, categorias inteiras de seres humanos que foram privados daquilo que a modernidade julga ser o seu ápice: os direitos humanos e a prescrição legal de “cidadão” de determinada nação. Tudo lhes foi tirado, menos a possibilidade de ser, a qualquer tempo e instante, morto por qualquer soldado que assim desejasse – ou por qualquer um que na rua passe. Mais capital ainda a situação do muçulmano excluído em sua própria exclusão e ignorado pelos próprios judeus no campo com “medo de se contaminarem” e logo se transformarem em “mortos-vivos” no campo de concentração.

A tanatopolítica se estabeleceu em substituição ao que Michel Foucault considerou biopolítica. O estado de exceção no qual o *homo sacer* encontra-se desde milênios antepassados permanece, desta feita, muito menos velado, embora as “democracias” modernas insistam em bradar princípios que contradigam essa máxima, o que não se verifica quando tomamos por base o que se encontra na realidade fática, isto é, que toda favela é o lar dos excluídos que estão incluídos, todo camburão é um navio negreiro, que todo mendigo que morre de fome ou frio não passa de mais um judeu sucumbindo, que todo cidadão assassinado na rua não passa dum muçulmano vagante pelos campos e que todas as “relações sociais” estabelecidas ocorrem por meio da exceção, por meio do que se tem por acontecimento nos campos de concentração nazistas.

Veja-se, por exemplo, o papel que cumpre a polícia enquanto braço – aqui outra mais referência ao corpo, como o que podemos encontrar em Thomas Hobbes – do Estado Moderno. A polícia está numa zona escura em que o espaço do direito está desativado, abrindo lugar ao (anti-)direito, aos atos que, revestidos de exceção e de legitimidade, criam direitos e os executam. Execução que, em diversos e muitos aspectos, se assemelha aos comandos do campo de concentração, contendo aqui, igualmente, as relações do campo de concentração. Assim colocou Walter Benjamin em termos realmente filosóficos:

A infâmia dessa instituição [a polícia] – sentida por poucos, porque raramente a competência da polícia é suficiente para praticar intervenções mais grosseiras, podendo, no entanto, investir cegamente nas áreas mais vulneráveis e contra cidadãos sensatos, sob a alegação de que contra eles o Estado não é protegido pelas leis - consiste em que ali se encontra suspensa e separação entre poder instituinte e poder mantenedor do direito. Do primeiro se exige a legitimação pela vitória, do segundo, a restrição de não se proporem novos fins. O poder da polícia se emancipou dessas duas condições. É um poder instituinte do direito – cuja função característica não é promulgar leis, mas baixar decretos com expectativa de direito – e um poder mantenedor do direito, uma vez que se põe à disposição de tais fins.<sup>168</sup>

Deste modo, Walter Benjamin complementa ao que já nos trouxe Giorgio Agamben acerca da tanatopolítica, ao ter como o papel da polícia cumpre exatamente essa necessidade do Estado de afirmação através da negatividade e do cálculo sobre a morte, isto porque “o ‘direito’ da polícia é o ponto em que o Estado – ou por impotência ou devido às inter-relações imanentes a qualquer ordem judiciária – não pode mais garantir, através da ordem jurídica, seus fins empíricos, que deseja atingir a qualquer preço”<sup>169</sup>, ou em outras palavras, a polícia cumpre a finalidade do Estado seja lá qual for a ação a ser tomada, desde executar friamente o negro que caminha pela rua de madrugada até prender e estraçalhar, física e psicologicamente, um “suspeito” de delitos.

A segurança – outra grande conquista bradada pelas revoluções liberais e pelo contratualismo – é aqui encontrada por vias brutais, colocando as relações estabelecidas no campo não somente como partes de determinadas instituições ou dos poderes extra-oficiais (naquele modelo de microfísica do poder de Michel Foucault)<sup>170</sup>, como sobretudo da relação de estabelecimento da própria democracia que encontra na polícia seu braço armado, a forma

<sup>168</sup> BENJAMIN, Walter. *Crítica da Violência – Crítica do Poder*. In: **Ob. Cit.** São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 166.

<sup>169</sup> BENJAMIN, Walter. *Crítica da Violência – Crítica do Poder*. In: **Ob. Cit.** São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 166.

<sup>170</sup> E nesta conjuntura, estaremos diante de formas de apreensão da vida nua em que o poder soberano não necessariamente atuará exercendo diretamente o seu poder, mas estará pautado numa ótica da microfísica em que diversos outros “poderes” se assumem e se fazem presentes através de novas tecnologias que permitem essa incursão dum cálculo sobre a morte. Achille Mbembe, em texto de título “Necropolítica”, publicado na “Revista Arte & Ensaios”, da UFRJ, assim colocou: “Este novo momento é o da mobilidade global. Uma de suas principais características é que as operações militares e o exercício do direito de matar já não constituem o único monopólio dos Estados, e o ‘exército regular’ já não é o único meio de executar essas funções. A afirmação de uma autoridade suprema em um determinado espaço político não se dá facilmente. Em vez disso, emerge um mosaico de direitos de governar incompletos e sobrepostos, disfarçados e emaranhados, nos quais sobejam diferentes instâncias jurídicas de facto geograficamente entrelaçadas, e nas quais abundam fidelidades plurais, suseranias assimétricas e enclaves. Nessa organização heterônima de direitos territoriais e reivindicações, faz pouco sentido insistir na distinção entre os campos políticos ‘interno’ e ‘externo’, separados por limites claramente demarcados”. (MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. In: **Artes & Ensaios – Revista do PPGAV/EBA/UFRJ**. Rio de Janeiro n. 32. dez./2016 – pp. 122-151. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>>. Acesso em: 21.set.2017).

de estabelecimento do estado de exceção e, mais do que isso, da oficialização da tanatopolítica como modelo de governabilidade [de exceção] da modernidade.

As relações de poder engendradas nestes meandros político-jurídicos decorrem desde nossos primórdios e, ao menos quanto ao modo de sua concepção – em estado de exceção –, não se apresentou em mudanças na atualidade, pelo contrário, sua formação permanece lastreada pelo instituto da exceção. A mudança que pode ser percebida está na forma com que o poder soberano se reconfigura para imprimir o estado de exceção enquanto premência de sua existência. Se no campo de concentração existe a precariedade da alma humana<sup>171</sup>, que é capaz de perecer diante do total sofrimento em situações de extremo sofrimento e dor diante da crueldade do próprio homem, tal asserção não se mostra distante do que encontramos na realidade geral da sociedade moderna (ou dita pós-moderna), o que se intensifica ao percebermos como “no século XX, verifica-se a crise permanente daquilo que foi a configuração do Estado-Nação. As conjunturas históricas, a precariedade, e mesmo a diletância e abstração da noção de direitos dos homens rompeu com o vínculo entre homem e cidadão”<sup>172</sup>, que de maneira muito significativa consigna a forma com que o Século XX – e também o Século XXI (OEV) – se apresenta em nosso contexto multifacetado.

Entretanto, antes de tudo, queremos tomar e chamar a atenção a uma palavra em específico utilizada no trecho acima mencionado, transcrito da tese de doutoramento do professor Henrique Garbellini Carnio: “permanente”. Ela define o que encontramos na realidade atual, na tanatopolítica da modernidade e nas relações do campo de concentração que nela se estabelecem. É tão permanente que o ser humano foi capaz de criar o campo de concentração e de exterminar dentro destes locais ilocalizáveis outros seres humanos – despossuídos dessa característica. Somos capazes de nos exterminar numa potência altamente destrutiva do ser humano, ou seja, a potência não apenas criativa como igualmente agindo em descompasso com a criação, ilimitado em sua potência de influir negativamente no ser humano a ponto de lhe causar a aniquilação. A tanatopolítica não pode ser ignorada na realidade do Ocidente seja ela vista antes, durante ou depois da Segunda Grande Guerra Mundial, seja a aceção do Século XX ou o já maturado Século XXI, prestes a sair da juventude e completar sua maioridade, o que, com isso, nos faz premente a ideia de que não podemos nos esquecer dos principais pontos tratados por Giorgio Agamben em seu texto:

Segundo Agamben, três teses principais podem ser extraídas enquanto conclusões provisórias de seu texto. A primeira é justamente a ideia que

<sup>171</sup> Cf. LEVI, Primo. **É Isto um Homem?**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2013.

<sup>172</sup> CARNIO, Henrique Garbellini. **Ob. Cit.** Tese de Doutoramento em Direito. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), 2013, p. 125.

reconhece na ocorrência do bando a relação político originária. Esta primeira tese, que neste ponto da abordagem mais nos interesse, ao ser reevocada, põe em questão exatamente toda teoria da origem contratual do poder estatal e, juntamente, toda possibilidade de colocar à base das comunidades políticas, algo como um “pertencimento”, seja ele fundamentado em uma identidade popular, nacional, religiosa ou de qualquer tipo.<sup>173</sup>

Esses pontos acerca da teoria agambeniana mostram exatamente como a tanatopolítica é o estabelecimento moderno da técnica de governo por meio da governabilidade [de exceção] contida nas relações do campo de concentração. A regulamentação sobre a vida, como afirma Michel Foucault, se suplanta à regulamentação, ao cálculo preciso sobre a morte, tudo como forma de o poder permanecer sendo dominação. Se o poder, neste sentido, trata a vida como valor ou desvalor, vemos como os campos de concentração e as relações que dele decorrem encontram na morte a sua amálgama de possibilidade intrínseca do estabelecimento político.

Se a lógica moderna estabelece que a esfera do discurso é o modelo de existência da vida e morte em sociedade, temos que as democracias entenderam perfeitamente o recado e conseguem seguir essa lógica da maneira mais profícua possível. Se para Michel Foucault<sup>174</sup> a única forma dum indivíduo se salvar e não cair em nenhum mecanismo biopolítico é não se afirmando sobre sua sexualidade ou a partir de então tudo será determinado por essa afirmação, temos que a única maneira de se “garantir” a liberdade individual é o segredo acerca de nossa própria individualidade, algo que nas democracias se torna praticamente impossível devido a abertura que o compartilhamento democrático pressupõe, o que nos leva a concluir, pois, que em realidade, é a tanatopolítica que se encontra estabelecida como forma de governo e de relação entre os indivíduos, que se utilizam dos mecanismos existentes na captura do discurso para fomentação da vida mera vida a qual estamos condenados.

O que emerge dessa realidade é a vida em aparências, em que o controle se estabelece por meio desses discursos aparentemente democráticos, quando, doutra via, são pautados na produção de corpos (ou de cadáveres, como com os campos de concentração), na medida em que a tanatopolítica imprime as relações do campo de concentração em todas as suas esferas, em que as aparências, agora, estão substituídas por uma sensação de anestesia da situação, um total e completo estado de impassibilidade frente à mera vida, explicando o que o poder fez com a vida dos outros que existe para simplesmente ser aniquilada. Quando a vida dos outros já não nos importa mais confirmamos a “lei” de que ela pode ser eliminada: já não tem importância se o mendigo morre de fome ao nosso lado, se existem apátridas nas

<sup>173</sup> GUERRA FILHO, Willis Santiago; CARNIO, Henrique Garbellini. **Ob. Cit.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013, pp. 74-5.

<sup>174</sup> FOUCAULT, Michel. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999.

“democracias” modernas e nos Estados que lutaram contra os regimes totalitários ou se um judeu vira muçulmano. Todas essas relações são relações do campo de concentração, em cujo sopesamento valorativo da moral e da ética não encontra respaldo para discussão.

Esta é a pena de morte extra-oficial quando não nos importamos com o poder de vida e morte paralelo como o estabelecido pelo poder de polícia tratado por Benjamin – assim como os “julgamentos” em presídios, os traficantes ou as mortes ocorridas no cotidiano. Nós simplesmente deixamos morrer, algo que aos nossos olhos ocorre de maneira muito suave (até mesmo para não agredir nossos moralmente olhares cristianizados ocidentais): as crianças morrem de fome, os indígenas são aniquilados ou os políticos desviam bilhões que deveriam ser utilizados em programas sociais – ou a reforma da previdência, talvez mesmo a reforma trabalhista ou ainda o pacote de medidas de austeridade que a todos atingem menos aos políticos – enquanto a sociedade vive sua morte lentamente, se estabelece na tanatopolítica do Estado. É suave para nossos olhos, pois da maneira que ocorre, “morrer é divertido”.

Darcy Ribeiro, ao estudar as formas e possibilidades do sentido do povo brasileiro, contribuiu e muito para que pudéssemos compreender os diversos matizes indígenas que habitam o território nacional e que se encontram, na sua maioria, todas extintas, algo que ainda hoje ocorre com a demarcação de terras cada vez mais escassas para sua sobrevivência – relação do campo mais do que evidenciada, já que para além das relações do campo de concentração que se estabelecem normalmente na sociedade, aqui tem-se igualmente o campo de concentração físico, o local ilocalizável do estado de exceção – e em como alguns indígenas se colocavam diante da total destruição de suas bases, que levavam a uma tanatopolítica, uma vida que não vale a pena ser vivida.

Mais tarde, com a destruição das bases de vida social indígena, a negação de todos os seus valores, o despojo, o cativo, muitíssimos índios deitavam em suas redes e se deixavam morrer, como só eles têm o poder de fazer. Morriam de tristeza, certos de que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado, uma vida indigna de ser vivida por gente verdadeira.<sup>175</sup>

Sendo o *homo sacer* aquele que não mais pode integrar o profano (a *Civitas*), vemos com Giorgio Agamben que diversos são os sujeitos que deveriam ser considerados humanos e não o são, motivo pelo qual nenhum discurso ético ou moral da biopolítica recai sobre estes seres, vez que se encontram em total exclusão-inclusiva. Todos nós somos *homines sacri* na tanatopolítica, pois a indistinção entre o público e o privado, entre o dentro e o fora, entre a

---

<sup>175</sup> RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro – A Formação e o Sentido do Brasil**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006, pp. 38-9.

casa e a rua, não existe neste estigma de toda essa medialidade sem fim em qualquer um pode ser morto na calçada, na porta de casa ou mesmo dentro dela. Não apenas um mendigo, como qualquer um pode morrer a qualquer momento. Não mais se assiste à morte do outro como um espetáculo, ainda que de maneira suave aos nossos olhos, mas, pelo contrário, minha própria morte se torna possível e, mais do que isso, palpável num mundo em Tânatos.

Eles(nós) são(somos) classificados como “marginais” estando à margem da sociedade, dos homens tidos como médios e normais dentro do poder soberano. Em outras palavras, enquanto os homens de bem estão dentro do ordenamento jurídico e cumprindo com seus deveres e obrigações para receber como contraprestação do Estado seus direitos fundamentais e sociais, os demais, os relegados, são aqueles que descumprem e atingem os direitos dos homens normais – e em que, na verdade, todos eles, sejam médios e normais, sejam marginais, encontram-se inseridos nesta realidade de *homines sacri*. O contratualismo liberal pretensamente existente nas democracias trouxe a falsa impressão de que todos estão abarcados pela lei quando a tônica da realidade é bem distinta da pregada no ocidente, que não está tratando a vida no cálculo da biopolítica, mas a morte no cálculo da tanatopolítica, algo que se evidencia pelas relações do campo de concentração que se encontram nas formas-de-vida existentes nas “democracias” e na governabilidade [em exceção].

Essas pessoas recebem e receberam o mínimo do Estado desde sempre. A igualdade legal jamais se manifestou na práxis da vida cotidiana dos sujeitos, sejam eles “marginais” ou “normais”, todos incluídos pela exclusão no mesmo balaio de *homines sacri*. Mas quando alguém transgredir aquele mínimo que é considerado como normal e que está dentro do ordenamento, no mesmo instante é excluído e sua exclusão o traz novamente para dentro do sistema mundo do poder soberano, pois este mesmo sujeito merece ser punido pela transgressão para mostrar a quem encontra-se dentro o que acontece com que se encontra quando se afronta contra o poder soberano, punição esta que não existe fora, daí a necessidade de se trazer e incluir outra vez aquele que outrora havia sido excluído, para que receba sua parte, sua punição com rigor, ainda que excessivo, pois os cidadãos “normais” não consideram a punição com excesso um problema desde que se tenha a punição daqueles que não se enquadram no que se espera do homem médio – aquela morte suave aos nossos olhos, que não nos agride – e que serve de maneira muito apraz na ordem do discurso instituído deste mesmo poder soberano.

No já mencionado artigo “*We Refugees*” (“Nós, os Refugiados”), bem explicitou a situação dos refugiados da Segunda Guerra Mundial ou que, como ela, foram tidos como

apátridas<sup>176</sup> por longos anos e somente estavam inseridos no ordenamento jurídico de determinado “Estado Democrático” justamente quando o transgrediam e deveriam ser punidos por essa transgressão. Sua inclusão no sistema só ocorria em função da sua exclusão e de nenhuma outra maneira. As relações do campo de concentração – mesmo que tidas nos Estados Unidos, “democracia” que lutava contra os horrores nazistas – era evidente.

Eles não perdem direitos como o direito à vida, à liberdade, à busca da felicidade, ou ainda à igualdade diante da lei por não serem nacionais. De fato, sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles, pois estão privados de uma comunidade política que os contemple como sujeitos de direito e em relação à qual tenham direitos e deveres. Os apátridas, ao deixarem de pertencer a qualquer comunidade política, tornam-se supérfluos.<sup>177</sup>

Diante do simulacro criado tem-se a falsa realidade de que os direitos – humanos e humanísticos – são efetivados e que a própria vida é traduzida quando o poder soberano captura e pune aqueles que se encontravam fora do direito com as “armas” de quem está dentro do ordenamento. Isto não é, contudo, a verdadeira acepção da biopolítica se manifestando, mas sim a violência do direito – desativado e vazio em seus próprios fundamentos – como forma de imposição do poder soberano para o controle dos corpos através do cálculo da morte, da tanatopolítica, controle este realizado diretamente sobre os “marginais” e indiretamente sobre os demais cidadãos “normais” – que podem a qualquer momento serem inseridos na conjuntura daqueles que são considerados “marginais” –, o que nos faz reafirmar que as relações do campo de concentração se encontram incrustadas em todos os lugares e que na (in)relação entre o sagrado e o profano estamos todos nós em vida nua, passíveis de morte, *homines sacri*.

A imposição da violência pelo poder soberano e ratificada pelas ações em geral das relações do campo de concentração que se estabelecem por meio de discursos que posteriormente são incorporados pelos cidadãos “normais” como uma verdade sacra e consumada, não é o significado de vida como o conhecemos nos conformes democráticos – muito embora assim sendo proclamado por muitos –, mas sim da imposição da violência sobre os corpos que geram, noutra prospecto, a vida que não vale a pena ser vivida, o cálculo

---

<sup>176</sup> Bem referencia sobre o assunto o professor Henrique Garbellini Carnio: “essas pessoas desnacionalizadas e desterradas demonstravam exatamente o paradoxo do direito. A faceta dos direitos humanos e o paradoxo causado pela sua utilização gera a possibilidade de uma reflexão profunda, pois resta claro que sua articulação é condicionada historicamente pelo processo técnico-científico configurador da sociedade burguesa como uma sociedade de massas e com ela se escancara a condição volátil de seres humanos despossuídos das qualidades e proteções básicas do gênero humano”. (CARNIO, Henrique Garbellini. **Ob. Cit.** Tese de Doutorado em Direito. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), 2013, p. 127).

<sup>177</sup> LAFER, Celso. **Ob. Cit.** São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1991, p. 147-8.

certo e milimétrico sobre a morte. Enquanto a condição de vida nua permanecer sendo apreendida pelo poder soberano, a vida não será outra coisa que não o cálculo preciso sobre a morte, uma faculdade daqueles que estão dentro de imprimir a sua superioridade – e com isso queremos dizer: que a vida de uns vale mais do que a de outros no cálculo da morte, daqueles que sobre-vivem sobre aqueles que (sub-)existem – com a violência soberana.

Não é o direito que se torna efetivo, mas sua violência, a força-de-lei e, em casos muito maiores nas últimas décadas, o (anti-)direito. Neste contexto os meios jurídicos apenas existem como uma confirmação da exclusão-inclusiva decorrente do estado de exceção (que o diga o papel do Poder Judiciário Brasileiro ao longo de toda a República e, em especial, a verdadeira “caçada” que se realizou aos “subversivos” durante a Ditadura Militar (1964-1985) que agora se intensifica de outra maneira, sendo classificada como “combate à corrupção” e com o bando estigmatizado na figura do bandido). Não há justiça, não há efetividade, apenas as relações do campo que se intensificam na tanatopolítica da modernidade. Há somente a apreensão da vida nua pelo poder soberano com fundamento nas determinações do campo que regem a realidade da política moderna lastreada não pelo cálculo biopolítico de controle da vida, mas pela administração da morte, algo que encontra total efetividade no capitalismo moderno e nos ideários (neo)liberais que nele se defendem.

Apesar de a realidade do sujeito “normal” e do “marginal” ser a mesma para o poder soberano quando da relação de exclusão-inclusiva e de captura da vida nua, a situação de fato se torna disforme. Os “marginais” não vivem na mesma sociedade, mas (sub-)existem num mundo à parte, ainda que inseridos em igual campo social. Não estão em *bíos* e somente se seguram em *zoé*, se arrastando em busca de sobreviver, não viver, dum (sub-)existir.

A vida, que o sobrevivente opta por “abraçar sem reservas”, o “pequeno suplemento de vida” pelo qual está disposto a pagar o preço mais elevado, revela-se, contudo, no final, como algo que não é senão a vida biológica como tal, a simples, impenetrável “prioridade do elemento biológico”. Em perfeito círculo vicioso, no qual o ato de continuar não é mais que um retroceder, a “vida adicional” que a sobrevivência abre é simplesmente um *a priori* absoluto.<sup>178</sup>

Se devemos enxergar como propôs Giorgio Agamben os campos de concentração nazistas a expressão máxima do estado de exceção, na atualidade não podemos fechar os olhos para os locais mantidos pelos pretensos regimes democráticos para conter seus “marginais”, sejam esses lugares presídios, novas formas de campos (como Guantánamo, os campos de concentração para homossexuais na Chechênia ou as zonas de terras demarcadas

<sup>178</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Ob. Cit.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 98.

em que os indígenas são massacrados), ainda que este muro seja em algumas ocasiões puramente ideológico e não físico – o imaginário –, constituindo-se em novos modelos de guetos da exclusão-inclusiva do estado de exceção, por certo devemos também considerar que essas relações do campo de concentração se constituem como a forma moderna da política e de sua governabilidade [de exceção], a tanatopolítica em sua máxima aplicação na sociedade: o cálculo da morte não é realizado sobre determinados grupos, mas sobre todos que se encontram nessas ditas “democracias ocidentais” enquanto *homines sacri*.

Por isso, se Auschwitz nos deixou uma lição, foi esta: de que não podemos esquecer ou simplesmente ignorar a história<sup>179</sup>. Não podemos pular etapas necessárias para a contextualização e construção de uma identidade própria de cada indivíduo, capaz de fazer aparecer a sua individualidade, algo que ocorre quando vemos o controle exercido na modernidade que chega ao ponto de nos dizer o que pensar e o que fazer, classificando os sujeitos como “normais” ou “marginais”, o que é amplamente aceito pela sociedade, vez que ocorre de maneira “suave” aos nossos olhos. Somente com o pensamento crítico voltado à emancipação é possível se (e nos) livrar(mos) da alienação e pensar em possibilidades distintas, pensar numa verdadeira po(i)ética<sup>180</sup> sobre os homens e a sociedade global.

---

<sup>179</sup> Na parte final de sua monumental obra, assim colocou Agamben: “que Auschwitz seja aquilo de que não é possível dar testemunho e que, ao mesmo tempo, o muçulmano seja a absoluta impossibilidade de dar testemunho. Se a testemunha dá testemunho pelo muçulmano, se ele consegue trazer à palavra a impossibilidade de falar – se, dito de outro modo, o muçulmano é constituído como testemunha integral – então o negacionismo é refutado no seu próprio fundamento. No muçulmano, a impossibilidade de dar testemunho não é, realmente, uma simples privação, mas tornou-se real, existe como tal. Se o sobrevivente dá testemunho não da câmara a gás ou de Auschwitz, mas pelo muçulmano; se ele fala apenas a partir de uma impossibilidade de falar, então seu testemunho não pode ser negado. Auschwitz – de que não é possível dar testemunho – fica provado de modo absoluto e irrefutável”. (AGAMBEN, Giorgio. **Ob. Cit.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 163).

<sup>180</sup> Aqui, concordamos não apenas com a teoria po(i)ética do professor Willis Santiago Guerra Filho, como igualmente colocamos a necessidade de se pensar um modo novo, de se implicar na vida as relações da própria vida, vez que somos seres finitos e cuja finitude deveríamos ter como certeza para que dela possamos extrair algum sentido, levando-nos a pensar em outras formas e caminhos para alcançar uma verdadeira autopoiese poética do direito, da política e da própria vida em funcionamento enquanto ser social. Neste sentido, concordamos que “nesta última perspectiva, há sentido no universo e esse sentido é a vida, não havendo sentido na vida para além de si mesma – pelo menos, para os seres vivos. A filosofia, então, pode ser posta a serviço da vida, nesse ser vivo que somos nós, conscientes do fim da vida, o que pode nos tornar a vida sem sentido, cabendo à filosofia velar pela continuidade da vida nesse ser que a altera e questiona, altera-se questionando-a, tendo desenvolvido um conhecimento tal e uma organização social de tamanha complexidade e poderio que pode destruí-lo, rápida ou lentamente. E na base desse conhecimento está uma epistemologia, havendo ainda uma base biológica, vitalista, para a epistemologia, pois ela, como todo conhecimento, é uma função vital dos seres humanos”. (GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Ob. Cit.** Tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), 2017, p. 26).

#### 4. LIMIAR

O dicionário Houaiss de língua portuguesa define “limiar” como sendo o “limite inferior de (algo)”. Por diversas páginas transcorremos sobre o a possibilidade destrutiva do ser humano, do que ele é capaz de suportar ou mesmo até que o que (ou quem) se pode considerar ainda um ser como humano, algo que o estado de exceção e a constituição do *homo sacer* – em sua peculiaridade de matável e insacrificável – tornam como forma de discussão e que o campo de concentração materializou de maneira perfeita para gerar essa possibilidade da impossibilidade ao se inserir na realidade o local ilocalizável por excelência que é o campo de concentração e as relações que dele decorrem.

Giorgio Agamben, ao trazer por diversas vezes em sua obra o “limiar” ao final dos capítulos de suas obras, nos faz pensar tanto num sentido metodológico como epistemológico para a palavra, ou seja, tanto na passagem da filosofia, da política e do direito em seus apontamentos como também numa forma temporal, em que temos a singular relação do tempo humano com as especificidades que caracterizam sua vida em sociedade, tais como, novamente, a filosofia, a política e o direito. Essa questão pendular em Agamben é notável por trazer justamente as implicações antitéticas de sua teoria nas considerações acerca da exclusão-inclusiva e do dentro-fora que se constituem no étimo latino “*ex-capere*” para designar não somente o *homo sacer* e o estado de exceção, como igualmente e – diríamos até mesmo – principalmente as relações do campo de concentração estabelecidas na modernidade pós-Segunda Guerra Mundial, em que muitos questionamentos podem ser levantados: qual o limiar entre a morte e a vida? Qual o limiar entre o dentro e o fora? Qual o limiar que não nos permite sair do simulacro? A resposta possível pode ser: estamos em constante exceção.

Quando colocamos em evidência as relações do campo de concentração e como estas ocorrem na modernidade independente da existência do campo de concentração enquanto local físico percebemos a importância da filosofia de Giorgio Agamben para compreendermos esse dilema que nos toma diariamente. Se como colocado por Michel Foucault o discurso é produzido na microfísica e captado pelo poder soberano para ser exercido no controle dos corpos, não podemos ignorar o papel desse mesmo discurso para manutenção dessas relações do campo de concentração e nas formas com que lidamos diariamente com a política e com o direito: através do vazio do direito, da violência. Essas formulações ficam bem claras quando analisamos diversas atrocidades cometidas na sociedade e em como essas mesmas atrocidades diminuem de intensidade em nossa sensibilidade, isto é, cada vez mais se cometem abusos

dos mais diversos e cada vez menos somos atingidos em nosso consciente sobre os mesmos, se tornando comuns a nossos olhares cristianizados.

Esse estratagema inserido pelo poder soberano pode ser identificável como a democracia, seus princípios basilares e, mais propriamente dito, em como a simulação sobre sua fundação no estado de exceção é transposta à sociedade, não deixando que a verdadeira realidade apareça, mas, ao invés disso, que algo totalmente diverso e que se funda em uma teoria do contrato/pacto sem se deixar transparecer justamente o que Giorgio Agamben nos coloca: o originário da política se encontra no bando e nas relações de a[bando]no que nele se estabelecem como maneira de encontrarmos o Estado Moderno em suas interações das mais diversas, o que nos leva a entender, por esse limiar de raciocínio, como as relações do campo de concentração se constituem enquanto verdadeiro paradigma do moderno, com o ser iludindo-se com sua própria vida simulada e deixando-se levar para fora de toda e qualquer possibilidade de se encontrar o real, cabendo então a pergunta: quanto de realidade nossa ilusão é capaz de suportar?

Nossa ilusão nos leva a acreditar que não estamos inseridos em relações do campo de concentração e que o estado de exceção é medida que se impõe apenas em casos excepcionais, propriamente de crises, algo que se mostra como o grande jogo no castelo de cartas marcadas do poder soberano. A ilusão não nos permite enxergar nossa situação de *homines sacri* inseridos nesta dada realidade, em que o discurso sobre o discurso da situação tem mais valor do que a própria situação de fato – a narrativa se torna mais interessante e importante do que o próprio fato em si. Nossa ilusão nos leva inclusive a simulacrar essa realidade por meio do nosso imaginário, a colocar em diversas situações as relações do campo quando acreditamos agir pela pretensa liberdade conferida na democracia. Vivemos intensamente uma ilusão e, ainda que cientes desta, não conseguimos abrir a porta de nossas casinhas e simplesmente sair, uma vez que o papel do poder soberano na captura pela exclusão se dá justamente como fonte do seu poder. A intensidade que lutamos para manutenção da ilusão poderia, mas não é, utilizada para chegarmos à realidade, ou ao menos despertar desse eterno sonho que nos faz imaginar que não estamos em ilusão.

Mesmo que consigamos sair estaremos de alguma maneira fundamentando o estado de exceção, o que não significa, todavia, que outras maneiras de se pensar o mundo não devam ser trazidas à tona por conta disso, pelo contrário. Essa é justamente a parte em que nós, cientes de nossa condição enquanto *homines sacri* da realidade do campo de concentração devemos nos predispor: romper toda essa ilusão acerca das relações do campo e do estado de

exceção e, quem sabe, podermos por isso conceber novas formas de se ver e lidar com o homem em sua condição humana, não pelas relações que o colocam no limite do *inhumano*.

Todas as relações do campo de concentração constituídas na modernidade se fazem levando-se em consideração essas formas de se procurar e buscar na desumanização o complemento soberano do estabelecimento da política através do bando. É neste local ilocalizável que as implicações se deram e é no local ilocalizável que a cidade se constituiu e que o paradigma do moderno acontece diariamente, sendo de grande significado a acepção benjaminiana acerca da violência e de como a sua inserção legitimamente pelo Estado leva a despropósitos que somente encontram guarida quando o ser humano é totalmente deslocado de sua *bíos* e passa a ser constituído e visto unicamente por sua *zoé*. O ser humano encontra-se desnudo em público, sem que o atentado violento ao pudor lhe atinja, já que é por sua vida nua que a violência – e todas as demais facetas do Estado – se fazem presentes nas relações do campo que se estabelecem na verdadeira realidade, não naquela simulada.

Quando tomamos então por base essa mesma realidade – a verdadeira, não a simulada – percebemos o quanto os atos com força-de-lei estão presentes na sociedade e como estes se configuram a forma premente de acepção do poder soberano sobre a vida nua, sobre todos os *homines sacri* que constituímos. A legitimidade desse (anti-)direito é a forma de existência plena de manifestação do estado de exceção nas relações do campo de concentração que se encontram mais do que arraigadas entre nós, a tal ponto de não mais considerarmos certas situações como foras do normal, pelo contrário, estão todas dentro duma normalidade – e vemos a exclusão-inclusiva manifesta novamente – de uma vida totalmente simulacrada pela exceção, vida que não vale a pena ser vivida: uma vida que se constitui no campo de concentração e na relação de a[bando]no originária da política, que de maneira veemente e implacável nos faz diariamente *homines sacri* no campo, declarando uns muçulmanos enquanto outros apenas buscam (sub-)existir.

As relações do campo de concentração engendram todas as relações da política e do direito em torno da exceção, traduzindo-se em realidade na forma com que o poder soberano se coloca frente ao *modus operandi* do Estado Moderno, ou seja, na forma com que a governabilidade [de exceção] – ela também eivada da violência legítima e dos atos com força-de-lei – se estabelece dentro do contexto da era dos extremos, na qual todas as formas de vida, inseridas na tanatopolítica do poder soberano, do cálculo preciso sobre a morte, traz enquanto paradigma primeiro das relações do campo de concentração na cidade. A verdade é uma: ninguém se importa. E dessa maneira estará constituído cada governo em cada Estado Nacional pautado pela exclusão-inclusiva do *homo sacer* no bando. E serão chamadas de

democracias, protetoras dos direitos humanos e humanísticos e garantidora das liberdades e garantias fundamentais. Essa é a teoria. Isso é o que se apresenta e se vende diariamente nos telejornais e sensacionalistas em geral. A perfeição desse discurso esbarra na impossibilidade de se esconder por completo a relação de exceção fundadora da política originária, ou melhor dizendo, a impossibilidade de se esconder que é no bando e no a[bando]no que se encontra essa formação. Para percebermos, basta tomarmos consciência desse simulacro, dessa ilusão a que estamos inseridos e perceber que a realidade é bem distinta e distante daquela que nos vendem diariamente.

A tanatopolítica, então, se coloca como sendo a própria vida que não vale a pena ser vivida. Tomando por este fundamento, temos o quanto as relações do campo de concentração estabelecidas na modernidade se confundem com as formas-de-vida que não são nada além de vida nua. Se o cálculo é realizado sobre a morte, temos como o ser matável e insacrificável possui total relevância e importância nesta constatação e para a própria fundamentação do poder soberano, já que sua morte não será sentida, sua morte servirá tão somente para que o cálculo de Tanatos seja feito da forma mais precisa possível e que isto ocorra de forma a não deixar clara a real pretensão do poder soberano, cobrindo com o manto da democracia e dos seus “princípios humanos” toda a violência e a força-de-lei do Estado, tudo o que se encontra através do vazio do direito. A desativação da vida é sentida neste contexto e na formação da governabilidade [de exceção], já que é por ela que se alcança a (im)possibilidade de se tratar o homem enquanto homem, é por ela que o ser se faz pelo não-ser e que o estado de exceção se fundamenta na relação soberana para configuração originária da política.

O papel do imaginário, neste sentido, é de salutar destaque, já que propicia ao poder soberano justamente o cabedal necessário para assentamento de sua política pautada na exceção e na exclusão-inclusiva quando coloca, doutra via e por outro ângulo, que estão todos inseridos através da igualdade e da liberdade no Estado Democrático e Social de Direito, que estão todos em plena potência de suas vidas, quando o próprio imaginário está maculado pelas relações do campo de concentração, não trazendo em si nada distinto daquela dificuldade inicial ao qual já tratamos: o *homo sacer* enquanto ser matável e insacrificável, perpetrando o estado de exceção como (único)modelo possível para se pensar a vida(nua), vida que (não)vale a pena ser vivida.

Aqui percebemos como o limiar de indiferença e de indiscernibilidade insculpido por Giorgio Agamben ganha relevo: vidas que não valem a pena ser vividas que são inseridas pelo imaginário em vidas bem vividas; cálculo diário sobre a morte que se transforma na aferição das melhores práticas de vida; o controle exercido pelos corpos que passa a ser o controle

visando a qualidade de vida; leis e princípios que “garantem” a liberdade e a igualdade e que trazem, em verdade, a violência legítima do poder soberano e a legitimação dos atos com força-de-lei como forma legal daquilo que não possui forma legal; e talvez o mais drástico de todos, com as relações do campo de concentração como o paradigma do moderno, em que a ilusão simulada da “cidade” se transforma em fortes relações do campo entre nós, *homines sacri* constituídos em vidas que não valem a pena serem vividas. Este é o limiar agambeniano de indiferença das vidas que não valem a pena ser vividas.

Voltando ao dicionário Houaiss, na terminologia da medicina, encontraremos o significado de “limiar” também como sendo a “intensidade mínima para que um estímulo produza uma resposta” e assim entendemos o papel a cumprir desta dissertação de mestrado, isto é, que se tenha por ela um mínimo de intensidade para que estímulos possam produzir respostas aos enigmas que se apresentam e que possibilitem (re)pensarmos o papel do homem e do próprio poder soberano inseridos nesta ótica do estado de exceção e das relações do campo de concentração que se assentam em nossa realidade. Ainda que muitos estímulos sejam necessários, no atual momento em que vivemos, um único estímulo já seria de grande valia, inclusive – mas não só – ao direito<sup>181</sup>.

Limiar é que se encontra entre algo e outro algo e encontramos na desativação do dispositivo “potência-ato” a forma como que os conceitos desembocam numa medialidade sem fim para se pensar na desativação enquanto possibilidade. Se a vida natural é culpada por excelência – a vida nua possui em si o pecado original – vemos que a expiação da culpa em tempos de capitalismo de consumo brutal se faz premente para que possamos encontrar formas possíveis de desativação da exceção, ou seja, de desativar a exceção para que se possa pensar em alternativas às relações do campo de concentração que existem no moderno, transmutando a culpa para incutir a inculpabilidade natural do ser, pois não há culpa que pode e precise ser expiada.

O campo deveria fazer surgir essa noção de repensar a vida nua, o *homo sacer* e a responsabilidade, mas suas relações não permitem, tendo, sim, a irresponsabilidade, o cume da opressão e da violência, que desafia tudo, até mesmo as palavras, de serem partes vivas da vida humana. Podemos citar como exemplo Henrietta “Rita” Braun, nascida em Cracóvia, na

<sup>181</sup> Concordamos neste ponto com o professor Willis Santiago Guerra Filho, que desta maneira colocou: “O direito, então, entre o real da violência, que é atual, e o ideal da justiça, que é eterno, seria a possibilidade, junto ao poder, o potencial, de suprimir cada vez mais a violência, nas relações humanas, para torná-las, propriamente, isso: uma relação proporcional entre seres dotados de humanidade, com-paixão, uns pelos outros e, até, por outros seres, que mesmo sem ser humanos, nos emocionam e afetam, ao nos mostrar tudo o que não somos e nos ultrapassa, existindo também”. (GUERRA FILHO, Willis Santiago. *(Anti-)Direito e força de lei/leis*. In: **Panóptica**. Vitória, ano 1, n. 4, dez. 2006, p. 65-81. Disponível em: <[http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op\\_1.4\\_2006\\_65-81/132](http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op_1.4_2006_65-81/132)> Acesso em: 27.fev.2017).

Polônia, no ano de 1930 – dez anos depois de Karol Wojtyła, nascido na cidade de Wadowice, 50 quilômetros distante de Cracóvia e que em 1978 tornar-se-ia o Papa João Paulo II, sumo pontífice da Igreja Católica Romana – e que foi enviada ainda criança ao gueto de Stanislavov, na Polônia. Rita Braun hoje vive no Brasil e possui dois poemas que bem sintetizam o que até agora trouxemos:

<p style="text-align: center;"><i>Se eu fosse...</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Havia arames no gueto No muro bem alto de fato E eis que por uma fresta Saiu de repente um gato</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Espreguiçou-se o felino E com um bocejo profundo Atravessou o muro do gueto Para o outro lado o mundo</i></p> <p style="text-align: center;"><i>O sentinela viu o gato Pois de perto o portão vigiava Mas não se ouviu grito Nem tiro nem granada</i></p> <p style="text-align: center;"><i>O bichano alcançou o beco À procura do rato Ó D'us misericordioso Por que não me fizeste um gato?</i></p>	<p style="text-align: center;"><i>Viagem sem volta...</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Os vagões lacrados Levavam seres humanos Ou somente nomes Para lugares estranhos.</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Foram-se todos embora Homens, mulheres e crianças, Nos rostos pavor e sofrimento Nos olhos um fio de esperança.</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Fumaça negra cobriu O céu frio e distante. Nenhuma lágrima rolou Sob as estrelas brilhantes.</i></p> <p style="text-align: center;"><i>Ninguém jogou um grão de terra Sobre a vala gigante. Só o silêncio os saudou No meio dos campos verdejantes.</i></p>
--	---

Os dois poemas de Rita Braun<sup>182</sup> possuem grande relevância no quanto trouxemos sobre a constituição das relações do campo de concentração como fundamentos do poder soberano no Estado Moderno. As possibilidades que se abrem devem ser vistas e abraçadas, pois permitem novas formas de pensar a política e o direito, além de permitir que a exceção seja analisada como deve: a partir das relações do campo de concentração e do a[bando]no como forma originária da política. O discurso e a linguagem assumem papéis preponderantes para o sucesso dessa empreitada. Ao inseri-los como porta-vozes do poder soberano na fundamentação do estado de exceção, ambos permitem que a manifestação originária dessa política se sustente e que a liberdade seja totalitária numa pretensa democracia, em que a sua única forma existente é justamente a suspensão de todas as formas existentes, recaindo na relação entre interno e externo e se constituindo como estado de exceção permanente, base das democracias dos Séculos XX e XXI. É a essas constatações que devemos nos ater e encontrar novos caminhos de possibilidades.

<sup>182</sup> BRAUN, Rita. **Fragmentos de Uma Vida**. São Paulo: W-Edith Produções Gráficas, 2008, p. 13 e 158.

As relações do campo de concentração e a violência no contemporâneo se tornam realidades palpáveis quando consideradas através do estado de exceção democrático. Este é o modelo predominante do Século XX e que permanece em vigor no Século XXI, impulsionadas pelas tecnologias, pela rapidez na informação e pelos discursos que mantêm os corpos dóceis e controláveis na exclusão para inclusão no simulacro democrático, (ir)realidade esta que se solidifica na sociedade de massas atual. O estudo sobre os regimes democráticos deve acompanhar sempre considerações sobre o estado de exceção e como as relações da biopolítica que levam à tanatopolítica são estabelecidas pelo poder soberano para apreensão da vida nua na relação de exceção que possibilita a suspensão da norma e a criação de um vácuo, no qual jurídico e político, interno e externo, público e privado estão desativados, restando o espaço para o limiar de indiferença, para o estado de exceção – e para o campo enquanto paradigma da modernidade – se manifestarem.

Pensamos, neste momento em que o estado de exceção cada vez mais se acentua na realidade com as formas da relação do campo se apresentam, que a teoria poética<sup>183</sup> é uma das possibilidades existentes para se (re)pensar o mundo e a sociedade, numa difícil tarefa de incursão crítica em nós mesmos para encontrarmos os fundamentos deste estado de exceção primeiro em nosso Ser, para então entendermos como as relações do campo, a violência e o vazio atual do direito podem ser reconsiderados em nossa sociedade, permitindo que se tenha alguma real acepção democrática, não aquela pautada no num simulacro. Através de uma teoria poética se pensar e caminhar em possibilidades de respostas ao nosso questionamento inicial: quem somos nós inseridos no campo? O principal intuito que perquirimos nestas linhas é, assim, possibilitar que alguma reflexão possa surgir para pensarmos não em respostas, mas em como e por quais caminhos podemos encontrá-las.

---

<sup>183</sup> Assim podemos definir: “Eis que chegamos à conclusão de que a filosofia, já tendo servido à teologia, durante o período medieval, depois à ciência, e também à política, na modernidade, deveria ainda, em seus estertores, ser posta a serviço da arte, ou melhor, da poética, em última tentativa de salvar um mundo que ela, mais do que o expansionismo político-jurídico romano e o monoteísmo personalista cristão, serviu para criar, quando deixou de ser dialética, inconclusiva, sofisticada, para tornar-se exigência da verdade, filosofia propriamente”. (GUERRA FILHO, Willis Santiago; CANTARINI, Paola. **Ob. Cit.** Rio de Janeiro: Editoria Lumen Juris, 2014, p. 134).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALLA, Guilherme de Andrade Campos. **O Estado de Exceção em Giorgio Agamben – Contribuições ao Estudo da Relação Direito e Poder**. Dissertação de Mestrado em Direito. São Paulo: Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem Fim: Notas Sobre a Política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. **Pilatos e Jesus**. São Paulo: Boitempo Editorial; Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

\_\_\_\_\_. **A Comunidade que Vem**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

\_\_\_\_\_. **O Que Resta de Auschwitz: O Arquivo e a Testemunha [*Homo Sacer III*]**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

\_\_\_\_\_. **O Sacramento da Linguagem: Arqueologia do Juramento [*Homo Sacer II, 3*]**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011.

\_\_\_\_\_. ***Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I***. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. ***Signatura Rerum***. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.

\_\_\_\_\_. **A Linguagem e a Morte: Um Seminário Sobre o Lugar da Negatividade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. **Estado de Exceção [*Homo Sacer II, 1*]**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

AMÉRY, Jean. ***Un Intelletuale a Auschwitz***. Torino: Bollati Boringhieri, 1987, p. 39, *apud*.

AGAMBEN, Giorgio. **O Que Resta de Auschwitz: O Arquivo e a Testemunha [*Homo Sacer III*]**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

ARENDT, Hannah. **Nós, os Refugiados**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2013.

\_\_\_\_\_. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. **Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo e Totalitarismo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1989.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Editora Relógio D'Água, 1991.

BENJAMIN, Walter. *Crítica da Violência – Crítica do Poder*. In: **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie: Escritos Escolhidos**. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

BENTHAM, Jeremy. **O Panóptico**. Org. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus Editora, 2015.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. **História da Filosofia do Direito**. Barueri: Editora Manole, 2005.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou O Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BRASIL. **Constituição Federal, de 5 de outubro de 1988**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicaocompilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm)>. Fonte: Planalto. Acesso em: 22.set.2017.

BRAUN, Rita. **Fragments de Uma Vida**. São Paulo: W-Edith Produções Gráficas, 2008.

BULFINCH, Thomas. **O Livro de Ouro da Mitologia: A Idade da Fábula – Histórias de Deuses e Heróis**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

CARNIO, Henrique Garbellini. **O Direito e a Política Entre a *Obligatio* e o Bando**. Tese de Doutorado em Direito. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), 2013.

COULANGES, Fustel de. **A Cidade Antiga**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2007.

**DICIONÁRIO de Mitologia Grega Multilíngue Online (DEMGOL)**. Disponível em: <[https://demgol.units.it/pdf/demgol\\_pt.pdf](https://demgol.units.it/pdf/demgol_pt.pdf)>. Acesso em: 17.jul.2017.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. São Paulo: Editora 34, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir – História da Violência nas Prisões**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **O Nascimento da Biopolítica: Curso Dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1999.

\_\_\_\_\_. *Soberania e Disciplina*. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal Editora, 1979.

FREUD, Sigmund. *Sobre o Sentido Antitético das Palavras Primitivas*. In: **Obras Completas, Volume 9: Observações Sobre um Caso de Neurose [“O Homem dos Ratos”], Uma Recordação de Infância de Leonardo da Vinci e Outros Textos (1909-1910)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

GENTILI, Dario. *Italian Theory: Crisis y Conflict*. In: **Revista Pléyade**. N. 12, jul./dez. 2013. pp. 163-195. Disponível em: <<http://www.revistapleyade.cl/pleyade/ediciones/numero-12/>>. Acesso em: 18.jul.2017.

GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Quantum Critic: Conhecimento e Comunicação em Transmutação Físico-Matemática**. Tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), 2017.

\_\_\_\_\_. *(Anti-)Direito e força de lei/lei*. In: **Panóptica**. Vitória, ano 1, n. 4, dez. 2006, p. 65-81. Disponível em: <[http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op\\_1.4\\_2006\\_65-81/132](http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/Op_1.4_2006_65-81/132)> Acesso em: 27.fev.2017.

\_\_\_\_\_. **Autopoiese do Direito na Sociedade Pós-Moderna – Introdução a Uma Teoria Sistêmica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

GUERRA FILHO, Willis Santiago; CARNIO, Henrique Garbellini. **Teoria Política do Direito – A Expansão Política do Direito**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013.

GUERRA FILHO, Willis Santiago; CANTARINI, Paola. **Teoria Poética do Direito**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2014.

HAN, Byung-Chul. **A Sociedade do Cansaço**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Eric. **A Revolução Francesa**. São Paulo: Editora Paz & Terra, 2003.

JHERING, Rudolf von. **O Espírito do Direito Romano: Nas Diversas Fases de seu Desenvolvimento (Vol. I)**. Rio de Janeiro: Alba Editora, 1943.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os Dois Corpos do Rei: Um Estudo Sobre a Teologia Política Medieval**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1998.

LA BOÉTIE, Étienne. **Discurso da Servidão Voluntária**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2008.

LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1991.

LEMINSKI, Paulo. **Toda Poesia**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2013.

LEVI, Primo. **É Isto um Homem?**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2013.

\_\_\_\_\_. **Os Afogados e os Sobreviventes: Os Delitos, os Castigos, as Penas, as Impunidades**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1990.

MADEIRO, Carlos. *ONG aponta recorde de LGBTs mortos no Brasil em 2017; "dói só de lembrar", diz parente*. In: **UOL Notícias – Cotidiano**. Maceió. 25.set.2017. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/09/25/brasil-tem-recorde-de-lgbts-mortos-em-2017-ainda-doi-diz-parente.htm>>. Acesso em: 26.set.2017.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. In: **Artes & Ensaio – Revista do PPGAV/EBA/UFRJ**. Rio de Janeiro n. 32. dez./2016 – pp. 122-151. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>>. Acesso em: 21.set.2017.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro – A Formação e o Sentido do Brasil**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005.

SCHMITT, Carl. **O Conceito do Político – Teoria do Partisan**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009.

\_\_\_\_\_. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2006.

SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. **Autoritarismo e Golpes na América Latina: Breve Ensaio Sobre Jurisdição e Exceção**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2016.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A Constituinte Burguesa: *Qu'est-ce que Le Tiers État?***. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 1997.

TESHAINER, Marcus Cesar Ricci. **Política e Desumanização: Aproximações Entre Agamben e a Psicanálise**. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013.

TRIBUNAL REGIONAL FEDERAL DA 4ª REGIÃO. **Corte Especial nº 0003021-32.2016.4.04.8000/RS**. Rel. Des. Rômulo Pizzolatti. Julgado em: 22.jul.2017.

VIEGAZ, Osvaldo Estrela; DIAS, Savigny Batista. *As (Im)Possibilidades da Exceção e do Juízo: Os Constitutivos Paradoxos do Humano*. In: **Revista Profanações**. Mafra: Ano 3, n. 2, p. 145-160, jul./dez. 2016. Disponível em: <<http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/1262/699>>. Acesso em: 20.jun.2017.