



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL**

**CAMPUS DE CHAPECÓ**

**CURSO DE FILOSOFIA**

**MONIQUE MORONI**

**A VIOLÊNCIA A PARTIR DE GIORGIO AGAMBEN:**

**UMA PERSPECTIVA BIOPOLÍTICA ACERCA DO *HOMO SACER***

**Chapecó, 2019**

**MONIQUE MORONI**

**A VIOLÊNCIA A PARTIR DE GIORGIO AGAMBEN:  
UMA PERSPECTIVA BIOPOLÍTICA ACERCA DO *HOMO SACER***

**Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia – Licenciatura da Universidade Federal da Fronteira Sul, *campus* Chapecó, como requisito para obtenção do título de Licenciado em Filosofia.**

Orientador: Prof Dr Elsio José Corá

Co-orientator: Doutorando Eduardo Morello (UFSM)

**Chapecó, 2019**

## AGRADECIMENTOS

- Aos meus pais, Wilson Moroni e Terezinha Zanon Moroni, pelo incentivo ao estudo na qual nunca tiveram a oportunidade, mas que me ensinaram as coisas mais importantes da vida.
- Ao meu querido futuro esposo, Douglas Patel, pela paciência, pela motivação e pelo amor.
- Ao meu professor orientador, Elsio José Corá, pelo desafio e confiança nesse longo percurso de desenvolvimento do TCC.
- A todos meus professores da Universidade Federal da Fronteira Sul, *campus* Erechim e Chapecó.
- À minha amiga irmã, Taís Chiodelli, que mesmo estando distante, sempre estivemos próximas. Obrigada pelo acolhimento e entendimento de meu ser.

“Livraram-se deles. Sim, é bem o modo dos senhores procederem. Livrar-se de tudo o que é desagradável, em vez de aprender a suportá-lo. Se é mais nobre para a alma sofrer os golpes de funda e as flechas da fortuna adversa, ou pegar em armas contra um oceano de desgraças e, fazendo-lhes frente, destruí-las... Mas os senhores não fazem nem uma coisa nem outra. Não sofrem e não enfrentam. Suprimem, simplesmente, as pedras e as flechas. É fácil demais.”

(Adouls Huxley, *Admirável Mundo Novo*)

## RESUMO

O presente artigo preserva a noção de que a filosofia e a violência mantêm relações peculiares com os conceitos de poder, política e Estado. Nesse sentido, se fez necessário relacionar a temática com os pensamentos de Hannah Arendt, Michel Foucault e, em especial, Giorgio Agamben, objeto de estudo, autores atuais básicos na compreensão da violência enquanto situações praticadas pelos homens. No desenvolver a análise biopolítica efetuada, observa-se que as relações que definem e separam poder, força e violência se estabelecem na própria execução do comportamento humano e na interpretação que realizamos dele. A violência, enquanto fenômeno social mostra-se de maneira disseminada e em diversificadas veemências, o que obstruiu sua limitação em um único ponto conduzido. Expressa de forma histórica em âmbitos de desconhecimento, a violência nos dias de hoje parece se manifestar de maneira regrada no nosso dia-a-dia. Na construção desse trabalho, foi realizada pesquisa em obras dos autores em questão, cuja intenção seria a construção de definições, avaliando as convergências e divergências em suas construções, não perdendo de vista que o conceito de violência é dinâmico, contextual e plurívoco. O trabalho expõe, como uma de suas conclusões, que o poder, como instrumento básico das relações instauradas no contato social, estabelece relação de negação e afirmação, aproximação e distanciamento com a violência, ou seja, ele está presente na prática do ato de violência como instigador da potência e da força, e pode se fazer ausente quando associado à prática política, tendo em vista que a violência se institui através de práticas apolíticas.

**Palavras-chave:** Violência. Estado de Exceção. Biopolítica. Giorgio Agamben.

## **ABSTRACT**

This article preserves the notion that philosophy and violence maintain peculiar relations with the concepts of power, politics and state. In this sense it was necessary to relate to the thoughts of Hannah Arendt, Michel Foucault and, in particular, Giorgio Agamben, object of study, basic current authors in understanding violence as situations practiced by men. In the understandable mourn that we perform, we observe that the relationships that define and separate power, strength and violence are established in the very execution of human behavior and in the interpretation we performed of it. The violence as a social phenomenon is showed and in diverse vehemences, which obstructed its limitation at a single point conducted. It was expressed historically in unknown areas, violence nowadays seems to manifest itself in a way that is regulated in our daily lives. In the construction of this work, research was carried out in the works of the authors in question, transposing and whose intention would be the construction of definitions, evaluating the convergences and divergences in their constructions, not losing sight of that the concept of violence is dynamic, contextual and plurivocal. The work exposes as one of its submissions, that power, as a basic instrument of the relationships established in social contact, establishes a relationship of denial and affirmation, approximation and distancing with violence, that is, it is present in the practice of the act of violence as an instigator of power and strength, and can be absent when associated with political practice, considering that violence is instituted through apolitical practices.

**Keywords:** Violence. Exception State. Biopolitics. Giorgio Agamben.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	7
2	BIOPOLÍTICA E VIDA NUA.....	8
2.1	A DIFERENÇA ENTRE <i>BIOS</i> E <i>ZOÉ</i> .....	9
2.2	ELEMENTOS QUE DIFERENCIAM O HOMEM DOS OUTROS ANIMAIS E SERES DO UNIVERSO CÓSMICO.....	11
3	HOMO SACER.....	15
3.1	O USO DOS CORPOS.....	17
4	VIOLÊNCIA HUMANA .....	19
5	FORMAÇÃO DO HOMEM SACRO .....	27
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	30
	REFERÊNCIAS .....	32

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho acolhe a idealização de que a filosofia da violência conserva os vínculos com as definições de poder, política e Estado. Nessa perspectiva, é imprescindível fazermos a abordagem de alguns paradigmas, relacionados ao tema do TCC, trazidos por Giorgio Agamben ao debate filosófico, principalmente, na esteira de Hannah Arendt e Michel Foucault. Essa intencionalidade do texto justifica-se por tratar-se de autores contemporâneos essenciais na compreensão da violência enquanto ocorrências executadas pelos seres humanos.

Neste âmbito, apresentam-se as principais posições de Agamben, vinculando com Hannah Arendt e Michel Foucault, devido aos vários subsídios concernentes à atualidade de suas reflexões e conceitos, a saber: Estado, democracia, direitos, liberdade, enfim, também abordam a questão da violência devido a sua complexidade.

Para o entendimento dos temas de Estado e Política contemporâneos é primordial perceber a conceitualização de biopolítica e de estado de exceção e seus exercícios pelos governos. A compreensão do pensamento político de Agamben torna-se plausível e explicitado em duas de suas obras: *Homo Sacer* e *Estado de Exceção*. Quanto ao *Homo Sacer*, temos a revelação da ameaça a que a vida está susceptível nos regimes democráticos na atualidade, e quanto ao *Estado de Exceção*, o texto elucida tais ameaças e as consequências sociais, como normas que depreciam direitos democráticos dos cidadãos.

Nesta perspectiva, a pesquisa será desenvolvida por meio de cinco estruturas: a *Biopolítica* e a *Vida Nua* em que será abordada a *diferença entre bios e zoé* bem como os elementos que diferenciam o homem dos outros animais e seres do universo cósmico. Posteriormente, em o *Homo Sacer* e o *Uso dos Corpos*, a questão da violência humana e a formação do homem sacro são tematizadas.

O objetivo é compreender a crítica política do filósofo italiano sobre a ramificação que se assentou, principalmente no pós-guerra, entre a ampla efetivação dos direitos humanos no contexto organizacional interno e internacional e a ausência categórica de manutenção desse direito, com base na efetivação do estado de exceção e, conseqüentemente, da vida nua.

## 2 BIOPOLÍTICA E VIDA NUA

O filósofo italiano Giorgio Agamben, no seu trabalho que inaugurou a série *Homo Sacer* em 1995, apoiou-se no pensamento de Michel Foucault e Hannah Arendt em alguns pontos, e Carl Schmitt e Walter Benjamin em outros, em que interpela o poder soberano no mundo globalizado, tendo como eixo básico a vida do indivíduo enquanto membro de um Estado. Agamben resgata a figura do direito romano antigo *homo sacer* para afirmar o que transcende entre o poder soberano e a biopolítica que é efetuado pelo meio jurídico e que converte determinadas vidas, *homo sacer*, matáveis. Este, que, revela a ameaça que a vida está susceptível nos regimes democráticos na atualidade.

Em outras palavras, Agamben reinterpreta o poder soberano como atuante, e considera que a biopolítica é tão antiga quanto a exceção soberana. Por isso, Agamben (2007, p.11) descreve os meios pelos quais a política se transformou em biopolítica: “por milênios o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (apud, FOUCAULT, 1976, p. 127). Convém ressaltar que, para o autor, o uso da concepção de biopolítica é importante para articular os conceitos de “poder soberano” e “vida nua”.

De acordo com Agamben (2004), a vida nua mostra-se como destaque na sua obra, relacionada à vida matável e insacrificável do *homo sacer*. Sendo assim, a relação entre a política e a vida é marcada pelo poder de decisão do soberano sobre o próprio *status* da vida. A vida nua nada mais é que uma “criação artificial” do próprio poder soberano, seria a vida somente na sua dimensão biológica com uma condição apolítica e desprovida de quaisquer direitos. Em suma, a vida nua destituiu o indivíduo de seus direitos e de sua cidadania, submetido a viver em “Estado de Exceção”, assunto que iremos tratar ao longo do trabalho.

Assim, este primeiro capítulo pretende construir uma articulação dos conceitos de *bios* e *zoé* e sua diferenciação, os elementos que diferenciam o homem dos outros animais e seres do universo cósmico e, finalizando, o significado político da figura do *homo sacer*, explicada por Agamben na sua obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*.

A reflexão e análise das questões apresentadas no primeiro momento darão suporte para que, a partir disso, seja possível uma maior compreensão sobre o pensamento de Agamben para, posteriormente, tecer considerações sobre o tema.

## 2.1 A DIFERENÇA ENTRE *BIOS* E *ZOÉ*

Agamben tomou novamente o ato de distinguir *bios* e *zoé* realizado por Aristóteles. Descreve que, no mundo clássico, os gregos não tinham uma única maneira para nomear o termo vida como nos dias de hoje é compreendida. Na realidade, os gregos se utilizavam de duas palavras, isto é, *bios e zoé*.

Como definição, *bios* seria a forma que cada indivíduo ou comunidade vive estendendo-se para o campo da ética e da moral, com dependência da linguagem, em que se revela o juízo. Mencionava a vida política de qualidade do indivíduo, pois para a idade clássica, o que de fato importava era uma vida boa, ou seja, viver bem. Enquanto *zoé* representa o simples ato de viver, comum a todos os seres vivos, sejam eles animais, homens ou deuses; *bios* é a forma de viver própria de um indivíduo ou grupo (AGAMBEN, 2010, p. 9).

À medida que *zoé* designava, portanto, a vida animal ou orgânica, *bios* apontava a vida qualificada do cidadão, a vida politicamente qualificada. Sendo assim, o *homo sacer* é uma *zoé*, ou seja, vida natural diretamente transformada em *bios*, ou seja, vida politizada, delineando a esfera moderna da política: a indissociabilidade da vida nua e da política (AGAMBEN, 2004, p. 09).

A vida nua, também denominada vida abandonada, está no princípio entre a vida biológica (*zoé*) e a vida política (*bios*) com determinado cabedal de conhecimentos ou atributos. A vida abandonada, isto é, a vida em relação de bando, presume uma incessante afluência entre *bios* e *zoé*. Convém salientar que a vida nua, para Agamben, é o ponto em que o paradoxo é mantido. Entre a vida nua e a vida abandonada. É o lugar, de acordo com Endo (2011), em que a vida foi excluída por sua inclusão, onde só o direito pode alcançar o vivente. Assim, a vida torna-se matável pela ordem do poder soberano juridicamente construído, o poder jurídico torna o vivente excluído, aniquilado e matável.

Desta forma, a vida abandonada sugere a relação de exclusão inclusiva, isto é, o indivíduo que tem a faculdade de abandonar se envolve predominantemente com o abandonado pela violência da decisão autoritária. Esse fundamento possui raízes em Hannah Arendt (1990), levando em consideração os campos de concentração nazistas, em que o cidadão é

submetido à total *zoé*, totalmente controlado e humilhado. O papel do refugiado faz aparecer o indivíduo de direitos sem o disfarce de cidadão (ARENDRT (1990). Isso significa que a questão não é a inclusão da vida natural, e sim da vida nua que se encontra incessantemente na iminência de um poder de morte com a fundação do Estado ou Cidade, cujo objetivo é excluir o estado natural.

Não se trata, portanto, de uma inclusão da vida natural, mas da vida nua. A vida nua, a vida constantemente ameaçada por um poder de morte, ao ser excluída através da fundação da Cidade, é automaticamente incluída na figura de submissão ao soberano que reservou para si *o ius contra omnes* (AGAMBEN, 2010, p. 105-106).

Em 1789 houve a declaração que levou os ideais iluministas às últimas consequências. Assim, com base no lema “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”, os revolucionários franceses procuraram instituir um Estado caracterizado por maior participação política da população e pela diminuição das desigualdades sociais. Inauguraram assim um Estado que tinha em sua base o “povo” e o direito à cidadania. Sendo assim, esta declaração, que estabelece os direitos inalienáveis e o princípio da autoridade da nação, seria o causador pelo devaneio de aliança entre o nascimento do homem e o nascimento do cidadão. Caracterizando, assim, a saída do indivíduo para a inclusão de ser cidadão, garantindo benefícios ao vivente como direitos individuais inalienáveis (vida, liberdade, propriedade) sendo o Estado servindo como garantia dos direitos (liberdade de pensamento, religião e opinião).

Agamben presume que a vida natural começa a ter sua iniciação no momento que é incluída nos instrumentos e mecanismos do poder do Estado, e dessa forma a política acaba se transformando em biopolítica. Este termo foi utilizado por Foucault (1982) para demonstrar a maneira na qual o poder possuía tendência para modificação no início do século XX. Até então, os elementos referentes à disciplinarização objetivavam governar as pessoas; em contrapartida, a biopolítica possui como meta a construção dos indivíduos em conjunto como cidadãos.

Embora a transfiguração da política em biopolítica ocorresse entre os gregos – visto que a vida era designada por apenas dois vocábulos: *zoé* e *bios*, é apenas na modernidade que o termo biopolítica foi surgido. Para Agamben (2004, p. 12):

[...] o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. [...] Somente em um horizonte

biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se forma progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido.

Sendo assim, o autor compreende que apenas uma observação sobre a relação entre a vida nua e a política na modernidade poderá estar apta a entender esses problemas existentes atualmente. A meta de Agamben (2004) é esclarecer a interrelação entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Dessa forma, a dupla categoria fundamental da política não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua – existência política, *zoé* – *bios*, exclusão – inclusão.

Ainda, segundo Agamben (2004), a política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.

## **2.2 ELEMENTOS QUE DIFERENCIAM O HOMEM DOS OUTROS ANIMAIS E SERES DO UNIVERSO CÓSMICO**

Em *O aberto*, Giorgio Agamben (2004) parece se concentrar nas questões que daí decorrem, a saber, a relação entre o humano e o animal – caso possamos aceitar que do ponto de vista de tal abordagem alguma relação aqui se pode estabelecer, ou que ainda a eventual impossibilidade desse vínculo nos diga respeito.

A pergunta fundamental que o humanismo produz é sempre “o que é o ser humano?”, entendendo e dispondo o ser humano, portanto, em meio à totalidade dos entes. O humanismo reduz o humano à condição de animal, à condição de um “que” – ainda que lhe confira algum tipo de qualidade específica: a inteligência, a fala, o luto etc. O animal é o horizonte a partir do qual o humanismo tende sempre a pensar o ser humano – e é ao mesmo tempo o seu impensado. Aqui é necessário dizer que a redução do *humanitas* ao *animalitas* é apenas uma forma diferente de expressar a desconexão, distância sobre a qual falávamos e que torna o mundo impenetrável, tedioso. Ou seja, tal gesto filosófico torna o niilismo inevitável precisamente ao cancelar, ao não encarar de modo que seja radical o suficiente, a questão da essência do humano.

A discussão promovida encaminha-se para um objetivo, qual seja: aprofundar o conceito foucaultiano de biopoder mediante a reflexão heideggeriana acerca do humanismo – atitude que, de resto, marca sua contribuição filosófica recente. Um elemento fundamental da apropriação crítica do conceito de biopoder é dado pela ampliação de seu espectro histórico. Para Agamben (1997, p. 11), o conceito de biopoder, está na “animalização do homem efetuada por tecnologias políticas as mais sofisticadas”.

Seguindo a interpretação do parágrafo anterior, a “vida nua”, a vida biológica pura e simples, é a vida do animal. Aquilo que Foucault (1982) via como um traço recente dessa história deveria ser, portanto, consideravelmente ampliado. Cito, a esse respeito, um trecho conhecido do *Homo Sacer*:

A tese de Foucault deverá a partir de então ser corrigida, mais ou menos completada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é a inclusão da zoe na pólis, em si bastante antiga, nem simplesmente o fato de que a vida como tal torna-se um objeto eminente de cálculos e previsões do poder estatal; o fato decisivo é antes que, paralelamente ao processo em virtude do qual a exceção torna-se em todo lugar a regra, o espaço da vida nua, situada em princípio à margem da organização política, finda progressivamente por se confundir com o espaço do político (AGAMBEN, 1997, p. 17).

De início, entretanto, poderíamos apenas perguntar: o que é mesmo o animal? Não é exatamente o animal dotado de capacidade reflexiva e cognitiva, o bicho dotado de razão que a metafísica assume como definição essencial do ser humano? E, assim, o que é um animal? Seja o que for, ele abre o espaço fundamental dentro do qual a filosofia política do italiano Agamben é compelida a analisar para discutir os caminhos biopolíticos do humanismo.

Segundo Ferreira (2011) poderíamos chamar a esse gesto teórico de uma heideggerização de Foucault – este último demasiado comprometido com certa periodização sociológica, com a originalidade da modernidade no Ocidente, para radicalizar as conclusões a que ele próprio chegara. Em Heidegger, por exemplo, a metafísica como um todo não consegue pensar a dignidade do humano, sua exceção, num terreno suficientemente elevado, por pensá-lo a partir do animal. O outro do humanismo é o animal, assim como o outro do civilizado para Agamben é o *homo sacer*, a vida nua, a vida animalizada que sempre teria constituído espaço privilegiado de elaboração do político no Ocidente.

Essa alteridade é uma espécie de consciência culpada à qual sempre retornamos, mesmo quando pensamos que não, pois nada nos define tão bem quanto aquilo a que nos opomos com veemência, com paixão.

Pensar junto com Agamben e Heidegger essas duas ideias que se confundem (isto é, o animalitas de Heidegger e a vida nua de Agamben) é também a oportunidade de pensar o niilismo no Ocidente, ou seja, a queda do humano no automatismo animal – deste ser que, tendo continuamente constituído o horizonte imediato da concepção ocidental da essência do humano, nunca foi suficientemente pensado. A metafísica confunde o modo como o ser humano, o animal e o ser inanimado existem no mundo. Isto é, ela se estrutura sobre uma confusão entre “ser-aí”, que nos remete à abertura do ser humano para o mundo, “ser vivo”, que nos indica o modo como o animal “subsiste” em seu ambiente, e “ser dado”, espaço em que os seres inorgânicos estão dispostos. Para ambos os filósofos, a sociobiologia e o darwinismo social seriam apenas casos limites da cultura ocidental e dessa confusão que confisca a dignidade específica do ser humano (FERREIRA, J, 2011).

E, assim, podemos entender suas conclusões mais célebres acerca do limite da política moderna. O campo de concentração, a redução do ser humano à condição de vida nua, pertence de modo umbilical à cultura ocidental e à sua consumação como niilismo.

Nota-se que a nossa animalidade está perecendo, e, que para Agamben, o ser, o mundo, o aberto, não são diferentes em relação ao ambiente e à vida animal “são apenas a interrupção e a captura do relacionamento do vivente com o seu desinibidor” (ALMEIDA, 2016, p. 181). O caminho para a transcendência nos traz a inocência dos animais como prêmio máximo. “O paraíso nos chama de volta ao Éden”, observa Agamben (2004, p. 21). Pensar a exceção do ser humano com relação ao animal, por isso mesmo, parece fundamental, no que pese sua ambiguidade. É necessário que se considere o terreno ambíguo, no qual essa exceção é constituída. Em razão disso, o fim da história, o fim da aventura e da precariedade da condição humana, tem uma face, a do animal.

Quando a diferença se esvai e os dois termos desabam um sobre o outro – como parece estar acontecendo hoje – a diferença entre ser e nada, lícito e ilícito, divino e demoníaco também desaparece, e no seu lugar algo aparece para o qual nos falta mesmo um nome. Talvez os campos de concentração e de extermínio também sejam um experimento deste tipo, uma tentativa extrema e monstruosa para decidir acerca do humano e do inumano, que findou por arrastar a possibilidade mesma da distinção à sua ruína (AGAMBEN, 2004, p. 22).

Neste contexto, ainda, para o mesmo autor:

[...] a lethe que domina o centro da aletheia – a não verdade que também pertence originariamente à verdade – é a não revelabilidade, o não aberto do animal. A batalha insolúvel entre revelabilidade e não revelabilidade, entre revelação e ocultamento, que define mundo humano, é a batalha entre o homem e o animal (HEIDEGGER *apud* AGAMBEN, 2004, p. 69).

A possibilidade de que o pensamento heideggeriano e seus desdobramentos no pensamento de Giorgio Agamben pudessem dar uma resposta ao “sociologismo”, a um certo gesto fácil da “filosofia da cultura” que potencializa o niilismo ao reforçar a sua base, o olhar transcendente do intelectual. Essa forma particular de niilismo se fundava na incapacidade da

metafísica de pensar o humano num terreno suficientemente digno e de o reduzir ao organismo vivo, ao animal. O animal, ele próprio, demandava um investimento reflexivo. O que é este animal sempre pressuposto pelo humanismo? Se o pensamento heideggeriano foi visto como a possibilidade de trazer essa oposição para um terreno mais digno, percebemos agora que seus compromissos antropológicos reforçam, em um terreno menos suspeito, a economia humano-animal que estrutura a metafísica e o nihilismo que dela decorrem. “O pensamento derridiano surge aqui como um lembrete de que a ferida aberta, a zona de liminalidade que funda o próprio humanismo, não pode nem deve ser fechada.” (FERREIRA, J, 2011) Esse seria um gesto ético, a nosso ver estaria mais próximo da compreensão heideggeriana do humano como um ser que está sempre a caminho do que Agamben parece disposto a aceitar. Se defendermos essa postura e compromisso ético são porque também entendemos o seu sentido político: o de não fechar nem humanos nem animais a partir de uma perspectiva transcendente, distanciada, que nos desengaja da tarefa de construir um mundo melhor. Para humanos e animais.

### 3 HOMO SACER

Para compreender a biopolítica contemporânea, o autor se utilizou do modelo do *homo sacer* que se trata de uma figura do direito arcaico romano, em que a pessoa declarada ou constituída como *sacer* era excluída da jurisdição humana, sem passar, entretanto, para a esfera divina, provocando uma dupla exclusão e, conseqüentemente, uma dupla inclusão. Para melhor entendimento sobre a questão, Agamben relatou que o *homem sacer* era excluído do *ius humanum e do ius divinum* e, por isso mesmo, a vida do *homem sacer*, implicava a possibilidade de mata-lo sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício (AGAMBEN, 2010).

Enquanto membro do *ius humanum* a morte pode ser considerada criminosa, um homicídio. Enquanto membro do *ius divinum*, a vida pode ser sacrificada aos deuses. Portanto, o *homo sacer* é excluído destes dois âmbitos, visto sua vida ser imediatamente incluída em duas formas: quanto ao *ius humanum*, a vida do *homo sacer* é incluída como uma vida que pode ser tirada impunemente. Matá-lo não é mais crime, porquanto não faz mais parte da sociedade. Quanto *ius divinum*, a vida do *homo sacer* é incluída na forma de insacrificável (AGAMBEN, 2010).

Em entrevista realizada por Flávia Costa (2006), Giorgio Agamben declara que quando começou a trabalhar em *Homo Sacer*, sabia que estava abrindo um canteiro que implicaria anos de escavações e de pesquisa em que não poderia ser esgotado em apenas em um só livro. Por isso, o algarismo I no *frontispício* de *Homo Sacer*. Depois da publicação do livro, o autor relata que foi acusado com frequência de oferecer conclusões pessimistas, quando na realidade deveria ter ficado claro desde o princípio que se tratava somente de um primeiro volume, no qual expunha uma série de premissas e não conclusões (AGAMBEN, 2006).

Em *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*, o italiano questiona o poder soberano no mundo globalizado, o papel do *homo sacer e a biopolítica*. Nessa obra, o autor, fazendo referência a Foucault, descreve as maneiras de como a política se transformou em biopolítica.

O significado político da figura de *homo sacer* decorre do conceito de vida nua, como aquela que se encontra numa mescla entre *zoé e bios*. Logo após, foi definido como *homo sacer*, o portador da vida nua, que aparece de modo obscuro no direito romano arcaico. É importante salientar que a vida nua do *homo sacer* não é um dado natural, mas resultado de um ato jurídico-político em que pode favorecer a luta da sociedade contra os espaços de exceção.

Segundo Strachan-Davidson, o *homo sacer* pode ser interpretado com duplo sentido e isto foi registrado no momento que expressou que o homem sacro era aquele que o povo havia julgado pelo consentimento de um delito, não sendo permitido sacrificá-lo, mas também não seria condenado por homicídio aquele que o matasse. O autor demonstra, também, dúvida em relação ao *homo sacer* quanto a este homem ser sagrado.

Um sinal adicional da obrigação religiosa sobre a qual o direito criminal se apoiava pode ser encontrado na utilização da famosa palavra *sanctio* para denotar uma penalidade imposta pela violação do direito; esta está evidentemente conectada com *sanctus, sacer e sacratio*. As últimas duas palavras, entretanto, *sacer e sacratio*, nos trazem à vista um problema difícil. Seria de se esperar encontrar estas palavras em íntima conexão com a execução de quase-sacrifício pelo machado. Mas, ao contrário, nós as encontramos diversas vezes nos casos em que não havia execução que lembrasse um sacrifício. [...]. As palavras apontam naturalmente para um criminoso julgado regularmente, condenado e executado, normalmente, através do machado (STRACHAN-DAVIDSON, 1912, p. 3-4).

Ainda, para o mesmo autor, o *homo sacer* não era um violador frequente, mas aquele que, pela natureza do fato criminoso, deveria ser colocado para fora da sociedade. O *homo sacer* era evitado por todos por receio de sua culpa ser contagiosa.

Neste contexto, é inegável que a maneira que Agamben conduziu o estudo sobre o *homo sacer* permanece proeminente, visivelmente no instante em que o estado de exceção – que, antigamente, fora concebido como uma medida essencialmente temporal, ou seja, a máquina antropológica, em suas duas variantes, antiga e moderna – converteu-se em regra, nos dias atuais, como técnica usual de governo (AGAMBEN, 2014, p. 3).

Enfim, a vida nua do *homo sacer* é produto de um ato jurídico-político. A sua representatividade diz respeito “a figura originária da vida presa no bando soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constitui a dimensão política” (AGAMBEN, 2010, p. 84). Sendo assim, uma vida nua não seria privada de direitos, pois a

nudez da vida encobre-se em uma vida repleta de direitos e garantias tanto jurídicas como políticas de forma institucionalizada.

Como viabilizador da vida nua, a figura do *homo sacer* vem comprovar que o *ser* da política ocidental atualmente nada mais é do que o resultado de um poder político que consente a vida nua com diversas formas de vida ao vivente, isto é, gera formas de vida diante do preço da total submissão à violência soberana do próprio vivente. Desta forma, *homo sacer* nada mais é do que sujeitos abandonados ao crime.

### 3.1 O USO DOS CORPOS

Com relação ao corpo, Agamben questiona como ocorre a convicção do corpo do outro como sendo vivo e similar ao corpo específico físico, também designado de percepção, emotividade e sensibilidade. Interpela, também, a asserção referente à unicidade do corpo e subjetividade de outrem, uma vez que a vivência baseada na tentativa de compreender sentimentos e emoções, procurando experimentar de forma objetiva e racional o que sente outro indivíduo se concretiza diante de uma sublimidade na qual a consciência vai mais a frente de si e atinge o vivido do outro.

Na obra *O Uso dos Corpos*, lançada em 2014 com intenção fortemente teórica, Agamben reedifica e estabelece as ideias e os conceitos que nortearam, no decorrer de duas décadas, a pesquisa numa área não explorada, cujos limites dimensionam com um novo uso dos corpos, da técnica e da paisagem. O conceito de uso substitui o de ação, proporcionando a Agamben a formulação de uma série que direcionou ao pensamento contemporâneo.

A obra se desdobra na pesquisa premente por uma maneira de relação com o corpo que não seja de propriedade. O livro apresenta três grandes segmentos, em que a primeira parte apresenta a discussão de Aristóteles acerca da escravidão para pensar veementemente a nossa noção de si; a segunda parte reúne uma completa reelaboração da ontologia ocidental; e a terceira percorre o conceito de forma-de-vida, desencadeamento da série *Homo Sacer*. Na realidade, o filósofo liga as inúmeras lacunas que havia deixado pendente para o futuro nos volumes precedentes e faz relações dos resultados conquistados. Trabalha várias concepções como o discernimento de uso, de inoperosidade e de forma-de-vida. Porém, diferentemente de

outras obras do autor, esses conceitos se cruzam e apontam para uma forma de escape ao domínio efetivado pelo biopoder. Em outros termos, para a probabilidade de desativação da máquina antropológica que se estabeleceu no Ocidente, e desde então, governa nossa concepção de humanidade. Agamben define a máquina antropológica na obra *O Aberto – o homem e o animal* (2017) em que é abordada a passagem do animal ao homem, e ressalta a animalização do humano, o animal isolado, o não-humano no homem, o *Homo aladus* (homem-macaco). E assim, destacando a diferença crucial do homem e no animal: a linguagem. A linguagem, por toda via, é a operante da cultura. E é através da linguagem que Agamben percebe o jogo da produção do humano, por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, tornando o humano como um pressuposto: “a máquina produz na realidade um tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é a exclusão de um dentro e o dentro [...] tampouco é a inclusão de um fora.” (AGAMBEN, 2017, p. 61).

Nesse sentido, o autor pretende evidenciar como é possível a desativação dos dispositivos de poder e, assim, romper com a estrutura da exceção, da exclusão-inclusiva que politizou a vida humana desde os tempos mais remotos. De tal modo, que seja possível recompor a vida humana, a fim de pensar uma nova forma-de-vida, uma vida que não se separa da sua forma.

Na primeira parte da obra *Uso dos corpos*, o autor italiano se coloca a pensar o conceito de uso como condição política fundamental. Sua compreensão parte deste pressuposto: “No uso, homem e mundo estão em relação absoluta e recíproca imanência: ao usar algo, o que está em jogo é o ser do próprio usante” (AGAMBEN, 2017, p. 49). Para elucidar esta compatibilidade, Agamben ascende à aceção de Aristóteles presente em um fragmento da obra mais importante de Aristóteles: *Política* (Livro I, 1255-3-16, 1951). Ao precisar três tipos de relações que definem a família, o pensador grego acentua a relação despótica efetiva entre senhores e escravos, em que ele estabelece o escravo como um ser que “embora sendo humano, é por natureza de outro, não de si” (AGAMBEN, 2017, p. 21). Que o escravo seja um ser humano, isso está fora de questão para Aristóteles. No entanto, ele não é como o senhor, existe algo de diferente nele que permite ele ser comandado: aqueles homens que diferem entre si assim como a alma com relação ao corpo e o homem com relação ao animal – e estão nessa condição aquelas cuja obra é o uso do corpo [*oson esti he tou somatos chresis*] e isto é o melhor (que pode vir) deles -, estes por natureza são escravos, para os quais

é melhor ser comandados com esse comando, conforme já foi dito [1254b 17- 20] (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2017, p. 22).

A problemática do *ergon*, da obra do próprio homem, entende Agamben, é tratada por Aristóteles na obra *Ética a Nicômaco*, onde ele alega: “a obra do homem é o ser-em-obra da alma segundo logos” (2014, p.23). Entretanto, de acordo com sua definição, existem homens que tem *ergon* diferente, como o do escravo, pois ele é o único “ser cuja obra é o uso do corpo”. Sendo assim, o Estagirita divide duas fórmulas simétricas, uma própria da maioria dos homens que é a *energeia* (ser-em-obra), e outra, própria dos escravos, a *chresis* (uso). Estipulando, nessa perspectiva, uma relação que terá lugar somente no antagonismo entre potência e ato. Ao definir o *ergon* do escravo como o uso do corpo, Aristóteles reduz a existência do escravo a do seu corpo. O escravo é uma espécie de um instrumento animado “segundo os lendários autômatos de Dédalo ou de Hefesto, pode movimentar-se sob comando (idem, p.29)”. Porém, existe uma diferença entre instrumento e uso. Aristóteles separa instrumento de produção e instrumento de uso.

A definição aristotélica de uso é alocada como sinônimo de *energeia*. Ao proceder de forma confusa e invariável com relação entre esses dois conceitos, *energeia* e *chresis*, Aristóteles acaba abandonando o uso, privilegiando o termo *energeia* como termo chave da sua ontologia. O que, segundo o autor italiano: “determinou, em alguma medida, o modo de a filosofia ocidental pensar o ser como atualidade” (AGAMBEN, 2014, p. 25). A sutileza do *ergon* do escravo, definido por Aristóteles, está nas consequências dessa definição para a relação senhor-escravo. Ao usar o corpo do escravo, o senhor na realidade faz uso do próprio corpo. O escravo era considerado uma propriedade no sentido jurídico como conhecemos nos dias de hoje. Para que o escravo seja transformado em operário, nesse sentido, era preciso operar a sua separação na atividade laboral em duas zonas, o que ele é como corpo e como renda, como objeto de uso e objeto alienável e remunerável. Porém, nessa relação de uso, ambos, senhor e escravo, se constituem fora das relações comerciais modernas, eles estão “em uma comunidade de vida”, numa relação pré-jurídica.

#### 4 VIOLÊNCIA HUMANA

A violência é uma invasão do exterior que tem por seqüela instantânea a dissensão da liberdade daquele sobre quem é exercida, de forma alguma pode trazer à luz a originalidade criativa interior da sua vítima. Agamben defende que a questão da violência e da política foi colocada de forma evasiva, tendo em vista que à linguagem clássica da política, a palavra, mobilizadora do diálogo e da persuasão são concepções que devem conduzir as determinações coletivas. A qualidade imprescindível da política seria o uso da palavra e da verdade como caminho para a tomada de decisão, diferente da violência que anula a palavra e a substitui pelo uso da força. A expressão da política em seu sentido tradicional é a não violência.

Talvez uma das maiores contribuições do autor no âmbito das reflexões sobre a violência se encontre em sua análise na relação estabelecida entre o poder soberano e o *Homo Sacer* (AGAMBEN, 2003a). Nesta relação, o soberano transforma o *Homo Sacer* em um objeto de violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício, estabelecendo assim a condição violenta do Estado.

A relação entre poder soberano e o *Homo Sacer* – entendida como uma figura do direito romano, sinônimo da vida matável que não merece ser vivida – a vida nua é de total dominação, ao se proliferar no território da exceção, a vida abandonada é aniquilada em suas possibilidades de ação política, habita uma zona de indiferenciação – fora do espaço jurídico-político, sem lei e sem circunscrição geográfica – que a exclui ao mesmo passo que a inclui pelo controle. Na estrutura da exceção, que a vida nua se integra, a vontade soberana tem poder irrestrito. E como isso ocorre?

O poder soberano decide sobre a vida nua, e para isto se utiliza de instrumentos que remetem ao bio-poder e à bio-política e suas acumulativas inferências sobre a vida natural, utilizando táticas de controle que ajuízam as formas de inclusão e exclusão, de vida e morte. Neste cenário, o poder soberano parece entrar em uma contradição, na qual a suspensão da lei coloca o soberano fora da lei e acima de suas ordenações.

Ao indicar uma vida absolutamente matável, que sub-existe na ausência da lei, o soberano transforma o *Homo Sacer* em um objeto de violência que excede tanto a esfera do direito quanto à do sacrifício. A ação violenta é soberana e funda-se sobre a inclusão-exclusiva da vida nua no Estado. A violência soberana e o Estado de Exceção que ela instaura não aparecem, portanto, no ensaio, e não é fácil dizer onde eles poderiam colocar-se com relação à violência e ao direito (AGAMBEN, 2003a, p. 72).

Agamben (2004), ao analisar a estrutura da soberania no mundo atual e sua correlação com a condição violenta do Estado, resgatou a noção de Estado de exceção. Essa define-se “como um regime da lei no qual a norma vale, mas não se aplica (porque não tem força), e atos que não possuem o valor de lei adquirem sua força. A força de lei flutua como um elemento indeterminado que pode ser reivindicado ora pela autoridade do Estado, ora pela autoridade de uma organização revolucionária” (AGAMBEN, 2002, p. 29).

De acordo com Soares (2016) ao ponderar sobre o “Estado de exceção” e o poder soberano, Agamben apresenta considerações significativas na discussão sobre violência, tendo em vista que o “Estado de Exceção” é desenhado como uma relação presente na origem da política; tal relação trata da delimitação entre o que está incluso e excluído da política, do direito e da normalidade. Desta forma, a exclusão da vida na política corresponde à inclusão da vida incivilizada e violenta. O “Estado de exceção” mobiliza o poder de dar e retirar a condição de ser político, não se configurando em um ambiente ditatorial, mas em um espaço vazio de direitos. O poder soberano, no contexto de um “Estado de exceção”, tem o arbítrio de conduzir sobre a vida e a morte, produz zonas de indiferença, confundindo violência e direito, cria espaços de indistinção dentro do próprio Estado.

Esses espaços, segundo Agamben (2002, p. 72), dissolvem as determinações do direito, que passam a ser suspensas, e nas lacunas deixadas pela ausência da lei e da regra, se produz a vida nua, compreendida como a vida restrita à sua dimensão biológica, marcada como condição apolítica e destituída de quaisquer direitos. Na objeção disponibilizada por Agamben, a vida nua refuta, localizada em um Estado de exceção, como uma categoria criada para o livre exercício do poder soberano sobre aqueles que sub-existem em um mundo onde o direito existe, mas não se processa. Podemos nos referir aos milhares de seres viventes, que através da vida nua se figuram nos campos de concentrações, cortiços, favelas etc., locais onde a exceção além de regra é absurdamente a única forma de inclusão.

A vida nua se aloja onde a ausência da lei é norma, espaços por excelência do descaso político e da ação gerenciada dos programas humanitários de assistência. Lugares que, para Agamben (2003), configuram o Estado de exceção, sendo espaços de exercício da biopolítica moderna, e em um mundo onde todos correm o risco de ser tornar *Homo Sacer*. Sem confutar Michel Foucault, que indiscutivelmente se mostra implícito no seu trabalho, Agamben, complexamente, faz uma observação sobre o poder soberano que muito contribui para o entendimento do mundo atual. Vemos que o autor reflete em relação ao sentido da vida, faz

análises sobre a *Zoé e Bíos*, convida a pensar sobre a vida, sobre as implicações de uma existência política e sobre o sentido da cidadania, em uma época na qual esta palavra parece exaurir-se de acepção.

Agamben, ao referir esta tecnologia do poder no contexto atual, capta sua total predominância na malha de quatro conceitos que imprimem direção na política ocidental: poder soberano, vida nua, *Homo Sacer*, estado de exceção e campo de concentração. E, ao mencionar estas referências, o pensador italiano assevera, noutra momento, que o modelo contemporâneo é o do arquétipo do campo.

O que temos atualmente é, indiscutivelmente, uma vida exposta como tal a uma violência sem preliminares, mas exatamente, nas formas mais profanas e banais. O nosso tempo é aquele em que um *week-end* de feriado produz mais vítimas nas auto-estradas da Europa do que uma campanha bélica (...) Se hoje não existe uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri* (AGAMBEN, 2010a, p.113).

Torna-se inevitável a referência à filósofa, Hannah Arendt, pelo fato que resguardava uma concepção de diversidade no cenário político:

Após Dachau, Auschwitz, os Gulags siberianos, em síntese, depois das experiências totalitárias nazista e stalinista, qual o significado da política? Partindo de uma averiguação arendtiana de que ação política é sinônimo de liberdade, será que podemos admitir como “política” programas de desumanização, de eugenia, isto é, seleção dos seres humanos com base em suas características hereditárias com objetivo de melhorar as gerações futuras, ou seja, de objetivação do homem? Será que a “política totalitária” (ARENDR, 1990, p.514), responsável pela transformação da própria natureza humana, por tornar possível o mal drástico, absoluto e indesculpável, não dissimularia ações não-políticas, até mesmo antipolíticas? Não há contradição no próprio termo “política totalitária”? Por outro lado, será que a “politização” plena realizada por tais regimes totalitários e a concomitante e paradoxal extinção do espaço de liberdade necessariamente nos conduz a dar razão aos liberais, a entender como incompatíveis liberdade e política, só surgindo a primeira quando a última cessa de existir?

O questionamento de Torres (2007) nos faz sucumbir tais indagações que nos levam, com Arendt, a formular a seguinte questão: “Tem a Política ainda algum sentido?” (ARENDR, 2006, p.38). O que de fato é a política? A autora indaga: será que ao se desconhecer a “verdadeira política”, ao se confundir “aquilo que seria o fim da política com a política em si” (ARENDR, 2006, p.25) não estaria sendo disseminado o imobilismo, um sentimento de inutilidade de qualquer ação, fazendo com que o homem não se reconheça como um sujeito histórico, como um ser capaz de interromper o fluxo inexorável dos acontecimentos? Nesse sentido, Arendt considera a liberdade e a ação política como

sinônimas, em que a liberdade existe onde a condição plural do homem não seja desconsiderada.

Dessa forma, Torres (2007) pode-se dizer que ninguém governa sozinho, sendo que até mesmo aquele que se utiliza da violência, que governa através de implementos, precisa de uma certa organização, do apoio de outros para a implementação de seu objetivo, nas palavras de Arendt, diríamos que mesmo “o mandante totalitário, cujo maior instrumento de domínio é a tortura, precisa de uma base de poder – a polícia secreta e sua rede de informantes” (ARENDR, 2004b, p.128), o que significa dizer que a violência, apesar de ser uma variável que não pode ser ignorada, não é um operador universal, não sendo suficiente para constituir uma comunidade política.

“Ressalte-se, todavia, que dificilmente existirá a forma extrema do poder – Todos contra Um –, ou a forma extrema da violência – Um contra Todos –, o que ocorre é um movimento pendular de aproximação para cada uma das extremidades.” (TORRES, 2007, p. 241). Assim, para exemplificar, Torres (2007) cita as experiências totalitárias do século XX como ocasiões em que se pretendeu levar a violência a seu máximo, o que significava uma “morte” anunciada, pois na medida em que se progredia na destruição da própria base de poder, com a eliminação dos “amigos” e não só dos “inimigos”, o que o regime estava fazendo era nada mais do que aniquilando a si mesmo.

Nas colocações de Arendt, temos:

(...) todas as nossas experiências nos dizem que precisamente os membros da sociedade respeitável, aqueles que não tinham sido afetados pela comoção intelectual e moral dos primeiros estágios do período nazista, foram os primeiros a se render. Eles simplesmente trocaram um sistema de valores por outro. Diria que, portanto, os não participantes foram aqueles cuja consciência não funcionava dessa maneira, por assim dizer, automática – como se dispuséssemos de um conjunto de regras aprendidas ou inatas que aplicamos caso a caso, de modo que toda nova experiência ou situação já é prejudgada, e precisamos apenas seguir o que aprendemos ou o que possuímos de antemão. (ARENDR, 2004a, p.106-7).

Destaca-se que, para além da sua produção na área da filosofia e da estreita e longa convivência que manteve com os mais importantes filósofos do século XX, ela não se incluía dentro dessa categoria de pensadores.

Minha profissão, se é que se pode chamar assim, é a teoria política (...) Para mim, o importante é compreender. Escrever é uma questão de procurar essa compreensão (...) o importante é o processo de pensar. Se consigo expressar de modo razoável

meu processo de pensamento por escrito, isso me deixa satisfeita. (ARENDR, 2008, p. 393).

De acordo com o artigo de Siqueira (2011) Arendt (1999) descreveu Adolf Eichmann<sup>1</sup> como um homem de mediocridade transparente, que se enviaidava por ter sido protagonista do interrogatório mais longo da história do século XX. O termo “banalidade do mal” foi por ela cunhado, após ouvir do próprio Eichmann que o cego cumprimento às ordens emitidas por seus superiores poderia ser comparada à obediência de um cadáver. As últimas palavras desse patético personagem foram: “Após um curto intervalo senhores, iremos nos encontrar novamente. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. Eu não as esquecerei” (ARENDR, 1999 apud SIQUEIRA, p, 393).

Em Eichmann em Jerusalém, considerado um de seus livros mais polêmicos, Hannah Arendt refere-se à ausência da capacidade de pensar como o elemento fundamental na gênese do comportamento abjeto de Adolf Eichmann. Ela acompanhou o julgamento do oficial nazista como correspondente do jornal estadunidense *The New Yorker*. Não somente realizou a cobertura completa do processo, como entrevistou pessoalmente o acusado e o descreveu como um ser humano irreflexivo. (SIQUEIRA, 2011, 393)

A questão do mal é um ponto já debatido na história da filosofia. A história da humanidade está abarrotada de episódios que confrontam o incoerente em questão de crueldade, nos fazendo refletir até que ponto a barbárie humana é capaz de chegar.

Contudo, por mais terríveis que possam ser algumas ações, não se deve esquecer de que elas podem ser cometidas pelo mais comum dos humanos: o mal não se esconde atrás de monstros e outras evocações naturais ou sobrenaturais que nossa imaginação possa criar, mas sim no mais banal dos indivíduos (SIQUEIRA, 2011).

Na obra *O mal no pensamento moderno — Uma história alternativa da Filosofia*, Susan Neiman faz um apanhado da relação filosófica com a questão do mal entre os filósofos modernos. Para a autora (2003) até o século XVIII, o problema do mal era tratado do ponto de vista teológico, sendo a maioria das tentativas de elucidá-lo relacionadas com a religiosidade. Porém, a partir da Segunda Guerra Mundial, com o Holocausto Nazista, a reflexão sobre o mal toma um rumo totalmente novo. Nunca antes na História se tinha visto tamanha atrocidade

---

<sup>1</sup> Agente nazista responsável por organizar o transporte de milhões de judeus e outros para vários campos de concentração da solução final nazista.

cometida por humanos contra a própria espécie. Definir o mal passou a ser uma problemática aparentemente sem solução.

O mal ameaça a razão humana, pois desafia a nossa esperança de que o mundo faça sentido. Para os europeus do século XVIII, o terremoto de Lisboa foi o mal manifesto. Hoje vemos o mal como uma questão de crueldade humana e Auschwitz como a sua encarnação extrema. Ainda Neiman (2003) explora a seguinte questão – “em quem nos transformamos ao longo de três séculos que nos separam do início do Iluminismo?” Ao fazer isso, ela reescreve a história do pensamento moderno e redireciona a filosofia para as questões que originalmente a ocuparam.

A indagação da autora refere-se à questão: pode alguém fazer o mal sem ser malvado? Essa foi a pergunta intrigante com a qual a Arendt lutou quando relatou para o *The New Yorker* em 1961 sobre o julgamento por crimes de guerra de Adolph Eichmann. Arendt viu em Eichmann um burocrata comum, bastante insípido, que em suas palavras não era “pervertido ou sádico”, mas “terrivelmente normal”. Ele agiu por nenhuma outra razão a não ser diligentemente avançar sua carreira na burocracia nazista. Eichmann não era um monstro amoral, concluiu em seu estudo sobre o caso Eichmann em Jerusalém: um relatório sobre a banalidade do mal (1963).

Arendt chamou essas características coletivas de Eichmann de “a banalidade do mal”: ele não era intrinsecamente mau, mas simplesmente superficial e desorientado, um “carpinteiro”, nas palavras de um intérprete contemporâneo da tese de Arendt: ele era um homem que se voltava para o Partido nazista, em busca de propósito e direção, não por profunda convicção ideológica (...). Na narrativa de Arendt, Eichmann nos lembra do protagonista do romance de Albert Camus, *The Stranger* (1942), que acidentalmente e casualmente mata um homem, mas não sente nenhum remorso. Não havia nenhuma intenção particular ou motivo maligno óbvio: a ação simplesmente “aconteceu” (Pensar Contemporâneo, 2018).

Foucault (1999) também percebe que Eichmann é totalmente voltado para a defesa da sociedade e que todos os discursos da luta das raças funcionam como princípio de eliminação, de segregação e de normalização da sociedade.

Aparece nesse momento um racismo de Estado; um racismo que uma sociedade vai exercer sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre os seus próprios produtos; um racismo interno, o da purificação permanente, que será uma das dimensões fundamentais da normatização social. (FOUCAULT, 1999 apud ALMEIDA, 2016, p. 73).

Almeida (2016) percebe que o racismo de estado e o nascimento da biopolítica perpassam o curso das obras de Agamben:

(...) o racismo de Estado é um elemento que Foucault reconhece como pertence a uma política sobre a vida, um ordenamento de poder. Já para Giorgio Agamben, percebemos como o biopoder possibilita o surgimento do “Homo Sacer”, da vida nua, vida reduzida às suas necessidades biológicas, como conceito de “mera vida” (*blosses Leben*) atribuído por Walter Benjamin. (ALMEIDA, 2016, p. 70-71).

Nota-se que a condição do *homo sacer* é o estado do homem reduzido, do homem “matável” e que, de fato não há atribuição jurídica. O que há, é apenas o ser “matável” e racista, sem capacidade de autonomia, por isso, Agamben define como um grande pensamento da comunidade: “um ‘dever’ une os sujeitos da comunidade – no sentido de ‘te devo algo’ e não sejam inteiramente donos de si mesmos” (AGAMBEN, 2013, p. 62).

## 5 FORMAÇÃO DO HOMEM SACRO

A representação atual da soberania é a biopolítica. Trata-se de uma soberania que põe as regras do viver, mas porque dispõe da vida. E como condiciona a vida, é soberana também da morte. Nesse sentido, a vida nua, matável, está incluída na soberania exatamente porque está dela excluída (AGAMBEN, 2010). O seu caráter exclusivo é o que mostra a face do poder atual como soberania de caráter biopolítico, ou seja, a existência do homem que era vinculada à vida política se transformou em pura e simples reprodução da vida, ou melhor, ser homem é levar uma vida de ser vivente.

Por isso, Agamben (2007) reativou a antiga figura do *Homo Sacer*, o homem sacro, o homem que tem a vida disponível, ou melhor, uma vida totalmente posta a nu à soberania, isto é, o homem matável, aquele homem que pode ser morto sem que seu assassino seja responsabilizado. O que existe, portanto, é um sub-homem.

Nesse cenário, a biopolítica é o modo atual da soberania, diante da qual todos nos tornamos matáveis, visto que o homem sacro pode ser morto por qualquer um sem recorrer-se às formas tradicionais do rito sagrado. O homem sacro é, portanto, aquele que pode ser morto sem os ritos do sacrifício. É como se a linguagem ritualística fosse suspensa, e ele se tornasse apenas um corpo neutro, destituído de sentido e, por isso, simplesmente matável. Ou seja, ele se situa à margem dos deuses e dos homens.

O 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 tribunicia 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, 2007, p. 79).

Agamben (2010, p. 97) debate essa peculiaridade do homem sacro que consiste na “impunidade da sua morte e no veto do sacrifício”. Questiona, ainda, por que qualquer um podia matá-lo sem ferir a lei dos homens e a dos deuses? Que vida é essa do *Homo Sacer* levada a cabo à margem tanto do ordenamento jurídico humano quanto do divino? Estamos lidando com um conceito limite cuja compreensão levaria para além da etnologia, antropologia e do direito, pois, essa ambiguidade originária da *sacratio* permitiria “lançar uma

luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, religioso e jurídico” (AGAMBEN, 2007, p. 81).

O homem sacro está fora tanto do contexto humano quanto do divino. Deparamo-nos com a ambiguidade que leva Agamben a algumas passagens mais esclarecedoras: 1. “A vida sacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra; 2. soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera; 3. a sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamentais, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono” (AGAMBEN, 2007, p. 90-91).

O autor entende como sagrado precisamente o que é matável, o que, enfim, foi abandonado pelos deuses e pelos homens. Qual foi a situação de maior realce dessa condição senão os campos de concentração? Foi neles que se mostrou a mais radical relação de abandono e onde a vida, desnudada pelo poder soberano, mostrou o seu caráter totalmente matável, isto é, o campo de concentração foi o espaço biopolítico em que a vida ficou totalmente exposta ao bando soberano. Foi nesse espaço que, aliás, se mostrou que a soberania atual, enquanto a biopolítica promove a vida para matá-la. Uma vez entregue ao bando soberano biopolítico revelou-se a essência do *Homo Sacer* (AGAMBEN, 2010).

Sua substância, porém, não tem a dignidade do *bíos*, mas a indignidade da pura e simples *zoé*, isto é, o poder que governa esse sub-homem é, portanto, essencialmente pagão e inumano. Ao invés do superhomem, no campo de concentração, revelou-se o sub-homem. Ou seja, ao revelar o sub-homem, revelou também o poder soberano, pois sendo o estatuto originário o bando é precisamente este que mantêm unidos tanto à vida nua quanto o poder soberano. O que é um bando senão que vive num estado de abandono e, portanto, que está à mercê ou sob o “domínio de”.

Nesse sentido, só se está abandonado pelo bando, pois “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” (AGAMBEN, 2007, p. 117). E, assim, é na vida nua exposta na situação de maior abandono que se revela a soberania da biopolítica que, no nazismo, partiu não só para experiências as mais estranhas possíveis até o programa de extermínio total dos judeus: a solução final. Convém salientar que um programa de

extermínio não é feito sem regras. Daí porque, no estado de exceção, o campo de concentração é o modo mais radical de exercício de poder soberano.

Entretanto, isso é possível porque o que se revela no campo, em sua radicalidade, é barbárie que funda e sustenta a lei. No campo de concentração mostra-se o que geralmente está oculto nas legislações democráticas ou não, isto é, o “campo é o sinal da impossibilidade do sistema funcionar sem transformar-se em uma máquina letal” (AGAMBEN, 341; HEBECHE, 2007, p. 182).

Contemporaneamente, a cidade foi substituída pelo campo de concentração, é este o paradigma biopolítico em que se consolidou o homem sacro. A eutanásia, a morte cerebral, o aborto, entre outros, são exemplos desse modelo.

Mas, segundo Agamben (2007), a mais desenvolvida expressão da biopolítica foi o campo de concentração nazista em que a separação entre a vida e a morte reduziu-se praticamente a nada. Sua aniquilação era de tal ordem que inclusive deixaram de habitar a zona de perigo. O muçulmano é a experiência mais radical da sub-humanidade, pois para o mesmo autor ela representa precisamente o fundo do modelo biopolítico em que se enraíza o homem atual. Agamben ressalta em sua obra mais atual *A Comunidade que vem* (2013) que, o ser que vem é o ser qualquer. E esse *ser qual – se – queira* está em relação original com o desejo. O muçulmano é, portanto, para Agamben, o qualquer que não toma a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum, mas apenas no seu *ser – tal qual* é. Essa singularidade se desvincula do falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre a infabilidade do indivíduo e a inteligibilidade do universal: “O amor não se dirige jamais a esta ou aquela propriedade do amado (o ser-loiro, pequeno, terno, coxo), mas tampouco prescinde dela o nome da insípida generalidade (o amor universal)” (AGAMBEN, 2013, p. 11). Contudo, o amor universal quer a coisa com todos os seus predicados, o seu ser tal qual é, desejando somente enquanto é tal, e este é o seu particular fetichismo. E é nesse âmbito, que se pode perceber a essência da *zoé*, em sua total realidade natural entre a realidade jurídica: entre o ser vivente de um lado e sua “pessoa” ou “máscara” jurídica no outro.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve por propósito discutir aspectos da teoria política de Giorgio Agamben, em especial os conceitos que ele apresenta a respeito do poder soberano, da violência do Estado contemporâneo, da exclusão, em razão do estado de exceção permanente, dos sujeitos sociais por ele chamados *homo sacer* e, finalmente, dos direitos humanos. A obra política de Agamben se ergue sobre um intenso debate ocorrido especialmente entre três importantes pensadores contemporâneos: Carl Schmitt, Walter Benjamin e Hannah Arendt.

Apesar de Agamben não ter escrito nenhum livro sobre a violência, a sua tese sobre *homo sacer* é toda voltada à possibilidade de se praticar a violência sobre a vida nua. A vida nua “matável e insacrifável do *homo sacer*” é deixada à margem para satisfazer os interesses de alguns poucos, isto é, uma minoria [...] O conceito de vida nua e biopolítica abrem de fato novas perspectivas para se compreender o fenômeno da violência na sociedade brasileira. Trata-se de abrir espaços para debates e pesquisas sobre a biopolítica como uma das formas da prática do poder, de regulação e controle das sociedades modernas, para compreender as violências silenciosas ocorridas no meio social. (GONÇALVES, p. 2421 – 2422).

Nos termos da biopolítica, a regulação da vida e das relações estabelecidas em sociedade carrega um aparato de ações operativas e de processos de simbolização para intitular a ordem e determinar, hierarquicamente, o lugar de cada um. Nesse sentido terá sempre alguém submetido a esta ordem sujeito a ser sacralizado.

Esse fato demonstra também a viabilidade de transpor as análises polarizadas e reconhecer que a violência pode ser parte inseparável da vida dos grupos sociais assim com o é da condição humana. Entretanto, salientamos, sob o olhar de Arendt, que onde a violência se apresenta é porque o poder está em crise. Ressalta-se, também, que somos provocados a revisitar a história da sociedade a partir de uma genealogia da violência social, pois abrirá caminhos para a busca de novas maneiras de relação no âmbito social.

A relevância deste trabalho deu-se pela tentativa de discutir a fundação violenta do Estado e o exercício do poder soberano naquilo que se tornou uma das maiores agruras da modernidade e da contemporaneidade: a exclusão dos seres humanos. A escolha da obra de Agamben e, por consequência, de autores da competência de Carl Schmitt, Hannah Arendt, Walter Benjamin e Michel Foucault foi devido ao elevado nível de reflexão que todos eles desenvolvem sobre questões cruciais, completamente essenciais para que se possa ponderar a

respeito de conceitos e realidades atuais, como a democracia e suas indicações biopolíticas, os processos de controle técnico e o poder na sociedade global, o direito e o término do direito.

Destaca-se que a práxis política passa ao largo de qualquer tipo de programa que vise à construção de uma ordem social, caminha em sentido muito distante de qualquer projeto de construção de poder. Assim, é relevante o esforço de Agamben, tanto na crítica que faz à política contemporânea, em que se avulta a instituição do estado de exceção permanente, como na saída negativa que emerge de sua obra à medida que sugere um conceito de política que esteja longe do tradicional espaço habitado pelo poder soberano.

Por fim, a teoria de Agamben se mostra de fato eficaz, ao reinserir, no eixo dos debates sobre a política, o conceito de consciência. E é somente nesse espaço, no espaço da criatividade e da reflexão, que pode emergir, realmente, a consciência, como condição para o retorno do humano.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A Linguagem e a Morte**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. **Estado de Exceção**. Trad. Iraci Poletti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Homo Sacer. Paris**: Ed. Du Sevil, 1997.

\_\_\_\_\_. Estado de Exceção e Genealogia do Poder. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org./10.9732/P.0034-7191.2014V108p21>. Acesso em: 12 abr. 2019.

\_\_\_\_\_. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003 a.

\_\_\_\_\_. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2010 a.

\_\_\_\_\_. **Homo Sacer**. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2007.

\_\_\_\_\_. **O homem sem conteúdo**. Trad. Cláudio Oliveira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

\_\_\_\_\_. **O Aberto: O homem e o animal**. Trad. Pedro Mendes. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

\_\_\_\_\_. **Uso dos Corpos [Homo Sacer, IV,2]**. [2014]. Trad. Selvino Assman. Ed. Boitempo. São Paulo, 2017.

ARENDDT, H. **Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia das Letras; 1999.

\_\_\_\_\_. **Entre o Passado e o Futuro**. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. 5.ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

\_\_\_\_\_. **Responsabilidade e Julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

\_\_\_\_\_. **Crises da República**. Trad. José Volkmann. 2.ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2004b.

\_\_\_\_\_. **O Que é Política?** Trad. Reinaldo Guarany. 6.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. Belo Horizonte (BH): Companhia das Letras/Editora UFMG; 2008.

ARISTÓTELES. **Política**. Madrid. Instituto de Estudos Políticos, 1951.

BAZZANELLA, S. L.; ASSMANN, S. J. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2013.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. Editora da UNESP, 2002.

FERREIRA, Jonatas. Heidegger, Agamben e o animal, Tempo social. **Revista da Sociologia da USP**, V. 23, n. 1204, p. 199-221.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Ed. Graal, Rio de Janeiro, 1982.

KOJEVE, A. **Introdução à leitura de Hegel**. Ed. Contraponto. Rio de Janeiro, 2002.

STRACHAN-DAVIDSON, James L. **Problems of the Roman Criminal Law**. Oxford: Clarendon, 1912. v.1.