



**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

PATRÍCIA APARECIDA DE ALMEIDA

**O PARADIGMA DA SACRALIDADE HUMANA:
UMA LEITURA SOBRE O *HOMO SACER* NA OBRA
DE GIORGIO AGAMBEN**

**CAMPINAS
2020**

PATRÍCIA APARECIDA DE ALMEIDA

**O PARADIGMA DA SACRALIDADE HUMANA:
UMA LEITURA SOBRE O *HOMO SACER* NA OBRA
DE GIORGIO AGAMBEN**

Dissertação apresentada como exigência para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. Glauco Barsalini

**CAMPINAS
2020**

Ficha catalográfica elaborada por Renata dos Santos Moreira CRB 8/6549
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

211 Almeida, Patrícia Aparecida de
A447p

O paradigma da sacralidade humana: uma leitura sobre o homo sacer na obra de Giorgio Agamben / Patrícia Aparecida de Almeida. - Campinas: PUC-Campinas, 2020.

98 f.: il.

Orientador: Glauco Barsalini .

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2020.

Inclui bibliografia.

1. O Sagrado. 2. Soberania. 3. Biopolítica. I. Barsalini , Glauco. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

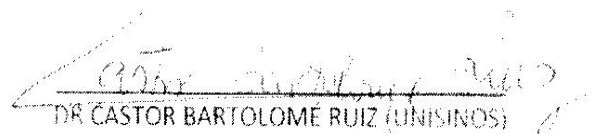
CDD - 22. ed. 211

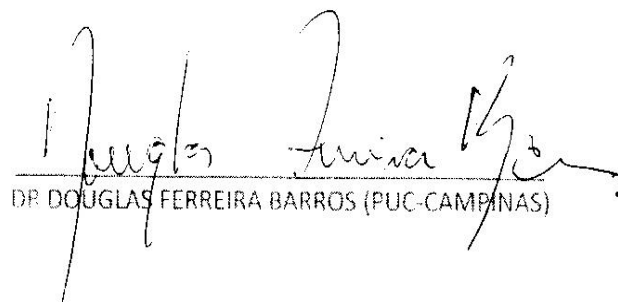
PATRÍCIA APARECIDA DE ALMEIDA

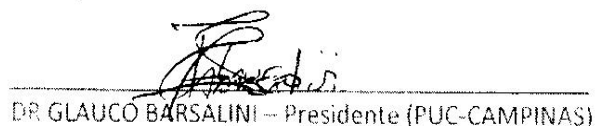
**O PARADIGMA DA SACRALIDADE HUMANA: UMA
LEITURA SOBRE O HOMO SACER NA OBRA DE
GIORGIO AGAMBEN**

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 27 de fevereiro de 2020.


DR CASTOR BARTOLOMÉ RUIZ (UNISINOS)


DR DOUGLAS FERREIRA BARROS (PUC-CAMPINAS)


DR GLAUCÓ BARSALINI – Presidente (PUC-CAMPINAS)

Aos meus pais Marilene e Avací.
Às minhas irmãs Vanessa, Michelle e Jenyffer.
Aos meus sobrinhos Matheus, Richard e Théo.

Agradecimentos

Aos meus familiares, em especial à minha mãe Marilene e às minhas irmãs Vanessa, Michelle e Jenyffer. Agradeço por me acompanharem e apoiarem nas etapas já vividas.

Ao professor Glauco Barsalini, quem orientou desde os primeiros passos dessa pesquisa, iniciados ainda na graduação. Agradeço pela oportunidade, pela confiança, por incentivar, ensinar e humanizar. Sou imensamente grata e feliz por tudo que aprendi e aprendo com você.

Ao professor Douglas Ferreira Barros. Obrigada por tornar a filosofia acessível e instigante para essa aluna. Agradeço por todo conhecimento compartilhado durante esses anos, que contribuíram de forma direta em minha formação se expressando claramente na minha trajetória na pesquisa.

Ao professor Breno Martins Campos. Sou grata por tê-lo como professor desde a graduação, pela sua disponibilidade e pelo pronto interesse em minha pesquisa e dos meus colegas. Obrigada por sua orientação e contribuição sempre singulares.

Ao professor Castor Bartolomé Ruiz pela generosidade de poder contar com sua participação nas bancas de qualificação e defesa deste trabalho. Agradeço pela leitura atenta, pelas imprescindíveis observações que ampliaram o meu olhar contribuindo de forma direta no desenvolvimento dessa pesquisa.

Ao colega e professor Daniel Souza por fazer parte desta etapa.

Ao professor Oscar Mellim. Agradeço por me incentivar a evitar os “caminhos fáceis” instigando-me a enfrentar o que me fora desafiador.

Ao professor Renato Kirchner, coordenador do Programa de Pós-Graduação Ciências da Religião da Puc-Campinas (PPGCR), pelo auxílio, comprometimento e amizade.

Às professoras e professores do PPGCR, do curso de Ciências Sociais, e das demais etapas de ensino. Agradeço pelo conhecimento compartilhado, por contribuírem tanto com a minha formação educacional e acadêmica quanto humana.

À Maria Silvia Ianni. Agradeço por me acolher em minhas dificuldades na escrita e por se colocar sempre disponível em me ensinar. Obrigada pela revisão atenta que realizou desse trabalho.

À Andréia, pela generosidade e disposição desde o início, pelo apoio integral em me auxiliar no que fosse necessário, agradeço pela leitura e revisão do texto. À Francine pelas conversas, por sua prontidão em ouvir. À Jenyffer e ao Luan, pelo apoio incondicional, pela generosidade, acolhimento e auxílio. À Anna, por acreditar desde o início, por torcer e incentivar. À Mariana, pelas boas conversas que proporcionaram momentos de leveza no desenvolvimento da minha pesquisa, obrigada por me ensinar tanto sobre tantas coisas. À Emilene e à Tamires por compartilharem da minha alegria de concluir essa etapa. A cada um(a) por partilharmos a amizade.

À Marlei, secretária do PPGCR, agradeço por todo auxílio.

Aos colegas do mestrado e aos colegas do *Grupo de pesquisa Ética, Política e Religião: questões de fundamentação*, especialmente, Ackson, Camila, Edilza, Fábio, Henrique, João e, Marcelo. Agradeço por tudo que compartilhamos, por aprendermos e crescermos juntos: vocês foram imprescindíveis!

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.¹

¹ This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

Quão sagrado seja o homem (ou também aquela vida nele que existe idêntica na vida terrena, na morte e na continuação da vida), tão pouco o são seus estados, a sua vida corpórea, vulnerável a outros homens. O que é que distingue essencialmente essa vida da vida das plantas e dos animais?

*Walter Benjamin,
Para uma crítica da violência*

RESUMO

Buscando compreender a origem e o fundamento da estrutura política de seu tempo, na trilha de Michel Foucault, o jusfilósofo italiano Giorgio Agamben realiza investigação arqueológico-genealógica, que resulta no seu projeto filosófico (composto por nove livros) intitulado *Homo Sacer*. Ao longo de sua pesquisa, o autor identifica e propõe paradigmas que o auxiliam a responder a tal objetivo, dentre estes, retoma do direito arcaico romano a figura do *homo sacer* que, naquele contexto, remetia à exclusão, ao banimento de um homem de sua comunidade, sendo vetado seu sacrifício aos deuses: tornava-se matável e insacrificável. A partir do amplo quadro teórico apresentado por Agamben em torno da articulação entre *vida nua* (*homo sacer*) e soberania, pretende-se, por esta dissertação, “lançar luz” sobre o *homo sacer*, que se configura, na sua obra, como o referencial da política ocidental. Para tanto, torna-se indispensável compreender sua articulação a outros conceitos e paradigmas desenvolvidos na pesquisa de Agamben, como, por exemplo, *estado de exceção*, *bando* e *campo*, discussão que se localiza mais diretamente nas três primeiras obras do projeto, a saber, *Homo Sacer I* (1995), *O que resta de Auschwitz* (1998) e *Estado de exceção* (2003). O percurso metodológico adotado nesta dissertação foi o bibliográfico, e o aprofundamento na temática implicou no estudo de autores chave no trabalho de Agamben. A função política atribuída pela sacralidade à vida instiga ampla reflexão e argumentação acerca dos conceitos e concepções que se consolidaram sobre a tradição ocidental, bem como a respeito da compreensão dos problemas crescentes no tempo presente.

Palavras-chave: *homo sacer*, sagrado, soberania, estado de exceção, biopolítica.

ABSTRACT

Seeking to understand the origin and foundation of the political structure of his time, in the path of Michel Foucault, the Italian philosopher Giorgio Agamben conducts archaeological-genealogical research, which results in his philosophical project (composed of nine books) entitled *Homo Sacer*. Throughout his research, the author identifies and proposes paradigms that help him to answer such an objective. Among them, he recovers from the Roman archaic right the figure of *homo sacer* that, in that context, referred to the exclusion, the banishment of a man from his own community, vetoing its sacrifice to the gods: it became killable and uncrackable. From the broad theoretical framework presented by Agamben around the articulation between naked life (*homo sacer*) and sovereignty, this dissertation intends to “shed light” on *homo sacer*, which is configured in his work as the reference of western politics. Therefore, it is essential to understand its articulation with other concepts and paradigms developed in Agamben's research, such as state of exception and group and field, a discussion that is located more directly in the first three works of the project, namely: *Homo Sacer I* (1995), *Remnants of Auschwitz* (1998) and *State of exception* (2003). The methodological approach adopted in this dissertation was the bibliographic one, and the deepening of the theme implied the study of key authors in Agamben's work. The political function attributed by sacredness to life instigates a broad reflection and argumentation about the concepts and conceptions that have been consolidated on the western tradition, as well as on the understanding of the growing problems in the present time.

Key-words: *homo sacer*, sacred, sovereignty, state of exception, biopolitics.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
CAPÍTULO 1: A FIGURA-PARADIGMA <i>HOMO SACER</i>.....	16
1.1 Desobstruindo o campo: a teoria da ambiguidade do sagrado.....	16
1.1.1 Linguística: <i>spēnta, sacer e hiéros</i>	17
1.1.2 Sociologia: <i>totemismo</i>	19
1.1.3 Psicologia: <i>tabu</i>	23
1.1.4 Teologia: <i>numinoso</i>	27
1.1.5 Limiar.....	30
1.2 Escavando: A sacralidade como fenômeno jurídico-político.....	21
1.2.1 Roma arcaica: <i>paterfamilias e filiifamilias</i>	21
1.2.2 Idade média: o rei e o devoto sobrevivente.....	38
1.2.3 Modernidade: soberano e súdito.....	48
CAPÍTULO 2: O DISPOSITIVO QUE PRODUZ <i>VIDA NUA</i>.....	55
2.1 <i>Bando</i> : o paradigma ontológico.....	55
2.2 Soberania, Direito e violência.....	62
2.2.1 O monopólio da decisão.....	62
2.2.2 O monopólio da violência.....	66
2.2.3 Dossiê: Schmitt – Benjamin.....	72
2.3 Estado de exceção: o paradigma jurídico-político.....	75
2.4 Limiar.....	80
Epílogo.....	83
Referências.....	96

Introdução

Quem é o *homo sacer*? Essa é a pergunta que se coloca no centro dessa pesquisa. Em 1995, o termo latino *Homo Sacer* intitulou o projeto intelectual – de mesmo nome e composto por mais oito livros (1995 - 2014) – concebido pelo jurista e filósofo italiano Giorgio Agamben. No epílogo do último livro da coletânea, *O uso dos corpos* (2014), ele afirma que o que estava em questão na arqueologia da política realizada ao longo desse projeto era “rediscutir o lugar e a própria estrutura originária da política” (AGAMBEN, 2017, p. 295).

É no livro inaugural, *Homo sacer I: o poder soberano e a vida nua* (1995), que o autor aborda essa figura do direito arcaico romano, baseando sua reflexão na definição originária, encontrada no *tratado* reeditado pelo gramático romano do século II, Festo. Agamben garimpa esse conceito mediante a busca pela primeira referência, em que a vida teria sido considerada sagrada. O que mobiliza essa arqueologia de uma espécie de sacralidade da vida, apresenta-se no curso de sua investigação pelo acolhimento, principalmente, das leituras (tese) de Michel Foucault, Walter Benjamin e de Carl Schmitt, autores que indicaram o relacionamento entre vida e o poder (soberano).

Dando sequência aos estudos iniciados por Foucault a respeito da biopolítica, cuja implicação foi a inclusão da vida natural no âmbito do poder estatal, Agamben propõe investigar o cruzamento entre esse modelo, o biopolítico, e o modelo jurídico-institucional, segundo ele, ignorado por Foucault. Como referência ao modelo jurídico-institucional/político, o jusfilósofo admite a plausibilidade da definição schmittiana de soberania: de que “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” pois, conforme o diagnóstico de Benjamin, com o qual o pensador italiano concorda, diante da ameaça de dissolução, o poder soberano moderno adotaria o estado de exceção como a regra. Apesar de tomar os conceitos de exceção e soberania, conforme esboçados por Schmitt, Agamben se opõe aos fins propostos pelo jurista alemão e, em contraposição, seguindo os rastros benjaminianos, incorpora os apontamentos sobre a relação dialética entre a violência que compõe e a violência que conserva o direito.

Segundo Agamben, a estrutura jurídico-política dos Estados moderno e contemporâneo é dirigida pela lógica da exceção, o que implica na possibilidade do banimento, no sentido do abandono de qualquer ser humano, a qualquer momento,

o que teria acontecido claramente no pós-guerra, nos estados totalitários descritos por Hannah Arendt. Através desse funcionamento, os homens submetidos ao domínio total do direito podem ser expostos a qualquer momento a um poder arbitrário sobre suas vidas (biopoder, biopolítica). É sob essa condição que se produz *mera vida*, que na definição de Benjamin corresponde à vida portadora do nexo entre violência e direito, segundo Agamben, *vida nua*, excluída, *matável*, *insacrificável* e *abandonada*, a saber, o *homo sacer*.

Seguindo as indicações a respeito da relação entre *vida nua* e poder soberano, assim como o questionamento que se expressa por meio desta relação acerca das implicações do “domínio do direito sobre o vivente”, o significado que a antropologia e a teologia positivas atribuíram ao caráter sagrado da vida não contribuiria com essa reflexão. Propício seria, segundo suspeitou Benjamin, entender a sacralidade, conforme concebeu o pensamento mítico, como “portadora destinada à culpa” (BENJAMIN, 1974-1989 *apud* AGAMBEN, 2010, p. 70). Agamben evidencia que o conceito de *culpa*, operante no sistema do *sacrifício*, encontra-se também na estrutura jurídica por meio da *exceção*.

Configurando a lógica ativa que conserva e define o poder soberano, a *exceção* produz o *bando*. Em termos mais categóricos, captura a vida humana e, em decorrência disto, pode abandoná-la. É no limiar desta relação de captura e abandono, resultante do nexo entre violência e direito, que Agamben, buscando compreender o que é capturado por esta estrutura soberana, liga-se a Walter Benjamin, constatando a necessidade de investigar o momento em que a vida fora considerada pela primeira vez sagrada.

Na investigação da sacralidade da vida, Agamben se depara com a figura do *homo sacer* (*matável* e *insacrificável*). Tal figura, que revelava em si traços à primeira vista contraditórios, fora objeto de diferentes interpretações que, em certa medida, convergiam quanto à concepção de sua natureza ambígua²; leitura presente nas definições de sagrado nas ciências humanas, sobretudo na antropologia dos séculos XIX e XX, na sociologia do século XX, na psicanálise, e nas ciências da religião. Nomeando-a de “teoria da ambiguidade do sagrado”, Agamben ressalta que tal chave interpretativa, debruçando-se em torno da especificidade do termo, afetou

² “[...] consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror” (BENVENISTE, 1995, p.189).

significativamente a leitura realizada sobre o *homo sacer*, não sendo capaz de explicitar o seu real sentido, conforme a definição originária (descrita por Festo); pelo contrário, desviou-se de indagações cruciais e delicadas – por exemplo, da questão da soberania – que poderiam ser manifestas levando em consideração o contexto originário do conceito.

Portanto, crítico à interpretação sobre o *sagrado* que se consolidou por sua compreensão principalmente nas chaves sociológica e antropológica, mas também na teológica, pelo que se afirma a ambiguidade do “sagrado” – puro ou impuro ou, então, as duas coisas ao mesmo tempo – Agamben propõe uma outra chave de leitura, esta de caráter jurídico-político, buscando as origens do referido termo no direito arcaico romano. No sentido de “desobstruir o campo epistemológico” de tais leituras, se deparará com obra de Rudolf Otto sobre o sagrado, posicionamento que irá criticar incisivamente, divergindo de tal leitura, que em sua concepção, apresenta-se como uma apologia à religião travestida de cientificidade. Assumindo um posicionamento crítico perante a teologia, Agamben a tomará como um objeto de análise, em sua concepção, uma dentre as principais formas de discurso que serão utilizadas como dispositivo para o exercício do poder soberano.

A partir do quadro teórico apresentado por Agamben em torno da articulação entre *vida nua (homo sacer)* e soberania, pretende-se, por esta dissertação, “lançar luz” sobre o *homo sacer*, que se configura, na obra do jusfilósofo italiano, como o referencial da política ocidental.³ A questão inicial, portanto, é reformulada: quem é o *homo sacer* na obra de Giorgio Agamben? E qual é o tratamento que o autor confere a essa figura? Distante da pretensão de definir ou enquadrar o *homo sacer*, nos passos do jusfilósofo italiano, a proposta desta pesquisa é investigar tal figura enquanto resultado da imbricação entre política, teologia e direito, buscando compreender seu(s) significado(s) e desdobramentos no diálogo entre Agamben e outros autores e matrizes do pensamento.

Considerando a amplitude de autores elencados por Agamben no desenvolvimento de sua arqueologia-genealógica do homem sagrado, elegeram-se as ideias e autores necessários para o desenvolvimento da questão que baliza essa investigação. Assim, o primeiro capítulo dedicado à “figura-paradigma *homo sacer*”

³ Discussão desenvolvida mais especificamente nos três primeiros livros do projeto, a saber: *Homo Sacer I* (1995), *Estado de exceção [Homo sacer II, I]* (2003) e *O que resta de Auschwitz [Homo Sacer III]* (1998).

divide-se em duas etapas. A primeira, procura desvencilhar a figura do *homo sacer* do conteúdo atribuído pela “teoria da ambiguidade do sagrado”, para isso, apresentando algumas dentre as leituras em diferentes campos do conhecimento que representam tal abordagem. Os interlocutores são: Émile Benveniste, na linguística; Émile Durkheim, na sociologia; Sigmund Freud, na psicologia-antropologia; e Rudolf Otto, na teologia. Agamben critica tais chaves interpretativas e, ao adentrar em tais leituras, tem por intuito tornar claro o cerne dessa crítica. A segunda parte é dedicada à interpretação que Agamben realiza do *homo sacer* na constituição dessa figura-conceito como um paradigma. Para entender tal composição, procurou-se aprofundar as principais associações indicadas por Agamben entre o *homo sacer* e figuras-conceitos oriundas de diferentes contextos históricos. Através dessa arqueologia, adentra-se de fato na chave interpretativa de Agamben, abordando o *homo sacer* enquanto fenômeno jurídico-político, leitura que será elucidada mediante o diálogo com as teorias e contextos desenvolvidos por Yan Thomas, Ernst Kantorowicz e Thomas Hobbes.

No segundo capítulo, “O dispositivo que produz *vida nua*”, busca-se explorar a teoria agambeniana do *estado de exceção*, considerando que este consiste no *dispositivo* pelo qual se opera a política ocidental, tornando-se também um paradigma, responsável por produzir o *homo sacer*. Neste capítulo, procura-se evidenciar a reinterpretação de Agamben da teoria hobbesiana do *contrato social* e sua substituição pelo conceito do antigo direito germânico: *bando*. Em razão da relevância de tal conceito, introduz-se a reflexão acerca deste, desenvolvida pelo filósofo francês Jean Luc-Nancy, referência usada por Agamben a partir da qual ele faz analogia à estrutura da exceção. Em seguida, são retomadas as abordagens de Carl Schmitt e Walter Benjamin, anunciando também o debate que se estabeleceu entre os autores, considerando tais elementos referenciais para compreender-se a construção da teoria agambeniana do estado de exceção, com a qual se encerra o capítulo.

No Epílogo, são apresentados outros dois *paradigmas* que se ligam ao *homo sacer* e ao *estado de exceção*, a saber: o *muçulmano* e o *campo*. Baseando-se analiticamente sobre o fenômeno do qual o filósofo italiano extrai tais paradigmas, esforçou-se por elucidar através desse contexto os desdobramentos e problemáticas em torno da sacralidade humana, demonstrando sua ressonância nos contextos

moderno e contemporâneo mediante a associação entre as condições dos judeus nos campos de concentração e os refugiados.

Conduzindo sua investigação pelo método arqueológico-genealógico, a identificação de paradigmas, ocupam no projeto filosófico de Agamben não o papel de figuras-modelo ou exemplos dedicados à explicação de uma determinada realidade temporal, mas vão além, muito além. No horizonte de duas das suas principais referências teórico-metodológicas, a foucaultiana e a benjaminiana, em seu livro *Sobre o método* Agamben afirmará que seu objetivo era “tornar inteligível uma série de fenômenos, cujo parentesco poderia escapar ou passar despercebido ao olhar do historiador” (AGAMBEN, 2019, p. 42). Assim, através do método arqueológico, segundo ele uma paradigmologia, a historicidade de tais paradigmas é expressa não por meio de uma leitura diacrônica ou sincrônica, mas sim, no cruzamento entre as duas leituras (AGAMBEN, 2019, p.41). Ainda, para explicar melhor tal concepção sobre o método, cabe lembrar a concepção de Walter Benjamin dos fenômenos históricos como constelações. A grosso modo, uma constelação consiste em um agrupamento de estrelas que, interligadas por linhas imaginárias, representam certas imagens, ou seja, tornam tais figuras inteligíveis. Na abordagem agambeniana, compreende-se que as estrelas representariam os fenômenos históricos, aos quais se deterá a arqueologia, e a elaboração de paradigmas é o que torna visível a imagem/estrutura que se forma pela interligação de tais linhas imaginárias; portanto, demonstrar a associação, o parentesco entre tais fenômenos, permite tornar inteligível a estrutura que se forma por um conjunto de fenômenos.

Capítulo 1: A figura-paradigma *homo sacer*

1.1 Desobstruindo o campo: a teoria da ambiguidade do sagrado

Na definição de Sexto Pompeu Festo, gramático romano do século II d.C., o *homo sacer* é:

[...] 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. (FESTO, apud. AGAMBEN, 2010, p. 186)

Julgado por um delito não poderia ser sacrificado justamente pela impureza à qual era relacionado, em contraste com a pureza exigida pelo rito. No entanto, poderia ser morto, executado – fora do formato prescrito pela lei –, estando absolvido quem houvesse realizado tal ato. A formulação presente na descrição de Festo a respeito do *homem sagrado* será utilizada por Agamben como um paradigma para a análise do Estado ocidental contemporâneo.

Antes de partir para a interpretação que o filósofo italiano propõe do conceito, é necessário, conforme ele mesmo pontua, entender os limites da leitura que fora recorrentemente feita do *sagrado*, e que em geral afetou a compreensão sobre o *homo sacer*. Intitulando provisoriamente de “teoria da ambiguidade do sagrado”, Agamben (2010) ressalta a disseminação deste “mitologema científico” pelas ciências humanas, sobretudo ao fim do século XIX e início do século XX. Aponta para o impacto que a leitura embasada em tal ambiguidade provocou em trabalhos significativos das ciências humanas, que ao se debruçarem sobre o conceito de *sagrado*, em vias de resolver a questão de sua especificidade, desviaram-se de indagações cruciais e delicadas, como por exemplo, cujo apontará sua leitura, o tema da soberania.

Para compreender a influência e o tratamento dessa leitura ambivalente do *sagrado* expressa, sobretudo, na antropologia dos séculos XIX e XX, na sociologia do século XX, na psicanálise e nas ciências da religião, serão retomadas abordagens das respectivas áreas, que trataram o *sagrado* nessa perspectiva. A partir da interlocução realizada por Agamben (2010), será retomado o enfoque de Émile Benveniste, Émile Durkheim, Sigmund Freud e Rudolf Otto. Para compreender a abordagem proposta (agambeniana), será necessário, como o filósofo italiano indica, “desobstruir o campo de um equívoco” (AGAMBEN, 2010, p. 76), e é

seguindo essa recomendação que as abordagens dos autores mencionados acima serão apresentadas, para compreender-se ao que remete tal “teoria da ambiguidade”, para que, então, se possa esclarecer a natureza da crítica sugerida por Agamben, bem como as tensões existentes entre essas leituras.

1.1.1 Linguística: *spənta*, *sacer* e *hiéros*

Em *O vocabulário das instituições indo-européias*, na segunda parte da obra, mais especificamente no *Livro 3 – A Religião*, Émile Benveniste⁴ se dedica ao estudo do vocabulário religioso indo-europeu, iniciando essa investigação pelo termo sagrado. Já no início do capítulo, o linguista expressa uma constatação: o termo sagrado apresenta uma “situação linguística original”, pelo fato de não possuir uma palavra específica que o defina no indo-europeu comum, e por haver um duplo significado em distintas línguas como, por exemplo, no iraniano, no latim e no grego. (BENVENISTE, 1995, p.181)

Ao analisar os termos essenciais que compunham o vocabulário religioso, Benveniste buscou realizar uma interpretação etimológica, uma vez que o valor dado ao termo sagrado, por exemplo, é distinto em diferentes línguas. Em uma dialética entre “sobrevivência” e “um novo desenvolvimento” dos termos, o autor realiza a investigação de três duplas valorações dadas ao sagrado: em avéstico⁵ (*spənta-yaoždāta*), em latim (*sacer-sanctus*), e em grego (*hiéros-hágios*).

No avéstico, o adjetivo *spənta*, que no latim se traduz por “*sanctus*”, adquire suma importância no vocabulário religioso, pois ao ser associado a outros adjetivos, compõe uma gama de termos referentes a esse vocábulo (religioso). A noção do termo *spənta* pode se referir tanto ao ser quanto a um objeto, e ao receber valoração religiosa, explica o autor: “O caráter santo e sagrado [...] numa noção de força exuberante e fecundante, capaz de gerar a vida, de fazer surgir os frutos da natureza” (BENVENISTE, 1995, p. 186). Paralelo à *spənta*, um outro termo (em avéstico) que remete à noção de sagrado é *yaoždāta*, que provém do verbo *yaoždā*,

⁴ Linguista estruturalista, nascido em 1902, em Alepo, na Síria, porém, naturalizado francês. Morreu aos 74 anos (1976), na França.

⁵ Língua iraniana oriental, da família das línguas indo-europeias, utilizada na antiga Pérsia.

que significa purificar.⁶ Dualidade que, em termos próprios à cada língua, ocorre, também, no germânico (gótico), no latim e no grego.

As palavras no latim – *sacer* e *sanctus* – fazem parte de um grupo singular que denominam, em sua forma moderna, o significado presente do conceito de sagrado. Segundo o autor, é em latim também que melhor se expressa a separação entre sagrado e profano e em que o caráter ambíguo do sagrado se desvenda. Ambiguidade evidente na dupla valoração inerente ao termo *sacer*, que é expresso como: “consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror” (BENVENISTE, 1995, p.189).⁷ Junto do termo *sacrificare*, *sacer* permite compreender a estrutura do sagrado e a relação com o sacrifício. A palavra sacrifício contrasta em si dois significados, o etimológico – “tornar sagrado” – e, o segundo, que Benveniste questiona, pautado no uso corrente – “por à morte”. No entanto, o linguista encontra explicação plausível em um trabalho⁸ de Henri Hubert e Marcel Mauss, em que o intuito do sacrifício é a comunicação do profano com o divino, e isso ocorre por meio de mediação, através dos sacerdotes e ritos. Nessa fronteira, na gramática romana, remetendo a Festo, Benveniste (1995, p. 190) acrescenta: “Um *homo sacer* é para os homens aquilo que o animal *sacer* é para os deuses: nenhum dos dois tem nada em comum com o mundo humano”. O segundo termo, *sanctus*, similar apenas morfológicamente à palavra *sacer*, não se refere ao que é consagrado no sentido inscrito pelo *sacer*, nem ao seu oposto, o profano; ao invés disso, pressupõe um determinante do que será *sanctus* que acontece a partir de uma sanção (*sanctio*), definindo-se, assim, como “a condição resultante de uma interdição pela qual os homens são responsáveis de uma prescrição respaldada pela lei” (BENVENISTE, 1995, p. 192).⁹

⁶ “O iraniano igualmente conservou *yaoš* apenas em locuções formulares em que *yaoš* se combina com o verbo *dā* – ‘colocar, fazer tornar’ para formar o novo verbo *yaoždā* - ‘purificar’. É um velho composto comparável ao latim *crēdō*. Desse verbo avéstico *yaoždā* - saíram vários derivados: nome de agente *yaoždātar* – ‘o encarregamento de purificar’ abstrato *yaoždāti* ‘purificação’ etc. [...] Trata-se de uma condição do sacrifício: o ofertante deve tornar ritualmente apto o objeto de oblação. Temos aí, pois, uma expressão fundamental do código religioso” (BENVENISTE, 1995, p. 114-115, *Livro 2 – O Direito*).

⁷ Augusto: adjetivo no latim, primeiro acolhido como um título, e mais tarde como nome próprio, o significado remete ao sagrado, consagrado (BENVENISTE, 1995, p. 152).

⁸ A saber, intitulado: *Sobre o sacrifício*, publicado originalmente em 1899.

⁹ A condição de sacralidade do termo *sanctus*, diferentemente do *sacer*, pode ser designada em diferentes “níveis”, por exemplo, a estrutura (hierárquica) do sacramento católico.

Conforme pontua Benveniste, a definição e o sentido usual do sagrado se tornam ainda mais problemáticos nos termos gregos (*hierós* e *hágios*). Sobre o *hierós*, inicialmente se identifica uma pluralidade de usos e sentidos que, no decorrer do tempo, em um processo de desenvolvimento do termo, chegou-se a certo consenso quanto à unidade de sentido, expressando-se através do adjetivo: forte – força atribuída por divindade – e, secundariamente, sagrado. Benveniste questiona essa sequência e conclui que, diante da multiplicidade de usos do termo, as definições, seja por qualificativo ou atribuição natural, sempre estão imbuídas de valorização/denotação sagrada. As particularidades do *hierós* não findam aqui; *sacer* por exemplo, tem seu sentido definido pela oposição ao *profanus*, tornando-se *sacer* o que é *separado*, afastado do domínio humano para atribuição ao divino. No *hierós* não há uma forma única de consagração, uma vez que se trata de: “uma propriedade ora permanente, ora incidental que pode resultar de um influxo divino, de uma circunstância ou uma intervenção divina” (BENVENISTE, 1995, p.198). A palavra *hágios* é um qualificativo que indica local ou objeto sagrado; seu sentido, nos dicionários etimológicos, foi vinculado ao termo que designa sacrifício, ocorrendo uma associação direta ao termo *sacer*. Entretanto, Benveniste esclarece que seria mais adequada a associação ao *hiéros*, pois, resumidamente: “*Sacer* e *hierós* ‘sagrado’ ou ‘divino’ são empregados para a pessoa ou a coisa consagrada aos deuses, ao passo que tanto *hágios* quanto *sanctus* indicam que o objeto está protegido contra qualquer violação [...]” (BENVENISTE, 1995, p. 204).

A partir da construção etimológica do termo e sua estruturação, suscitada na obra de Benveniste, assim como aponta Agamben, ressalta-se que a leitura do autor francês não escapa da reprodução da dubiedade, firmando essa premissa também sobre o território da linguística.

1.1.2 Sociologia: *totemismo*

Agamben (2010) identifica, ainda, que a abordagem ambivalente do sagrado teve como precursora a obra do teólogo escocês Robertson Smith¹⁰ (1846-1864), que influenciou trabalhos de autores como Émile Durkheim e Sigmund Freud, em títulos notórios para as ciências humanas, e referências para uma gama de estudos precedentes. Quanto à obra de Robertson Smith, Agamben (2010, p. 77) afirma:

¹⁰ Em sua obra: *Lectures on the religion of de Semites*, de 1889.

É nesse livro, de fato, que a noção etnográfica de tabu deixa pela primeira vez o âmbito das culturas primitivas e penetra firmemente no interior do estudo da religião bíblica, marcando irrevogavelmente com a sua ambiguidade a experiência ocidental do sagrado.

Posterior ao ensaio *Sobre o sacrifício* (1899) de Hubert e Mauss –, trabalho que também possui referências a Robertson Smith – em 1912 é publicada a obra *As formas elementares da vida religiosa*, de Durkheim. O sociólogo francês buscou, a partir do estudo de tribos aborígenes da Austrália, encontrar as causas elementares de que decorriam o pensamento e as práticas religiosas mais essenciais, não no sentido fenomenológico, mas apontando para o funcionamento e impacto na esfera social, portanto, sua ocorrência.

Durkheim (2008) inicia a obra definindo seu objeto de estudo: o fenômeno religioso, a religião. Retrata de forma abreviada algumas das concepções usuais acerca do fenômeno religioso, analisa-as e evidencia algumas arbitrariedades quanto a essas definições. Nota que, sucedendo apenas tardiamente à noção de sobrenatural, imbuída de um caráter misterioso, recorrentemente atribuído ao fenômeno religioso e imprescindível para algumas dentre as religiões – por exemplo, para o cristianismo – tais noções (sobrenatural, misterioso) foram, no entanto, constatadas como estranhas, aos povos primitivos e aos que não teriam alcançado certo nível de cultura intelectual¹¹. Durkheim demonstra que, ao ser observada sob esse prisma, a religião inicialmente fora concebida no campo especulativo, referente às questões que escapam à ciência, perspectiva que aparenta ser equivocada para o autor. Pondera que a própria ideia de sobrenatural pressupõe a existência de uma ordem natural, equação, ao seu ver, que remete à noção – conquistada pelas ciências positivas e que ascendeu na época de Durkheim – de determinismo universal. Durkheim (2008, p.58) aponta que o sobrenatural não se reduz ao imprevisto, como indicava a concepção recorrente, mas implica em uma ordem aproximativa, que contemplava exceções. Afirma que:

¹¹ Essa premissa é exposta com clareza no seguinte trecho, em que se refere ao primitivo, Durkheim (2008, p.56) escreve: “Para ele não há nada de estranho em se poder, pela voz ou pelo gesto, comandar os elementos, deter ou precipitar o curso dos astros, provocar ou fazer parar a chuva etc. Os ritos que emprega para assegurar a fertilidade do solo ou a fecundidade das espécies animais com que se alimenta não são, a seus olhos, menos racionais do que são, aos nossos, os procedimentos técnicos de que se servem os agrônomos com o mesmo objetivo.”

Assim, a idéia de mistério nada tem de original. Ela não foi dada ao homem, foi o homem que a forjou com suas próprias mãos juntamente com a idéia contrária. É por isso que ela ainda ocupa algum lugar apenas num pequeno número de religiões avançadas. Não se pode pois fazer dela a característica dos fenômenos religiosos sem excluir da definição a maioria dos fatos.” (DURKHEIM, 2008, p. 59)

Com isso, Durkheim parece problematizar que, em certo aspecto, fora dada uma conotação incorreta à religião, ao serem conferidas características que a “excluía” da dimensão natural, do campo inteligível que, na concepção do autor, é o *locus* desta (religião).

Em sua descrição expressa: “Procede-se como se a religião formasse uma espécie de entidade indivisível, quando ela é um todo formado de partes: um sistema mais o menos complexo de mitos, dogmas, ritos e cerimônias” (DURKHEIM, 2008, p.67). Sendo assim, em sua visão, o fenômeno religioso seria ordenado em duas categorias: as crenças (estados da opinião) e os ritos (modos de ação determinados). As crenças (religiosas), por sua vez, possuem um caráter que supõe a classificação das coisas em dois gêneros, que divide o mundo em dois domínios [opostos]: *sagrado* e *profano*¹². Os ritos são também inseridos nessa perspectiva dual. Durkheim (2008, p. 72) define:

As coisas sagradas são aquelas que os interditos protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas às quais esses interditos se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que essas mantêm entre si e com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de comportamento que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas.

E sobre a religião, considera,

Quando certo número de coisas sagradas mantêm entre si relações de coordenação e de subordinação de maneira a formar sistema com certa unidade, que, entretanto, não entra em nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui religião. (DURKHEIM, 2008, p. 72)

Para Durkheim, a religião é indubitavelmente coletiva, portanto inconcebível sem igreja. Igreja que, na concepção do autor, refere-se a uma comunidade moral, composta pelos crentes, fiéis e sacerdotes, de mesma fé; acrescenta esse argumento, concluindo, acerca da definição de religião, como: “[...] *um sistema*

¹² Durkheim (2008, p.70) destaca que: “A concepção segundo a qual o profano opõe-se ao sagrado como o irracional ao racional, o inteligível ao misterioso, é apenas uma das formas pelas quais essa oposição se exprime. A ciência, uma vez constituída, assumiu caráter profano, sobretudo aos olhos das religiões cristãs; e por isso, pareceu que ela não podia aplicar-se às coisas sagradas.”

solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem” (DURKHEIM, 2008, p. 79).

Remetendo a Robertson Smith, quanto à contribuição para a “ciência das religiões”, referente à ambiguidade da noção de sagrado, Durkheim descreve que as forças religiosas seriam de duas espécies, relativas a duas variedades que compõem o gênero sagrado: o sagrado fasto, atinente às forças benfazejas, em que reside o ‘guardião’ das ordens física e moral, promulgador de consciência (dos fiéis) pautada no respeito, amor e reconhecimento, tendo como exemplo o princípio totêmico¹³; e o sagrado nefasto, constituído por forças malfazejas, às quais são atribuídas a provocação de desordens, doenças e morte, força motivadora de sacrilégios. O contato entre essas forças é vedado, devido ao suscetível risco de contaminação que oferecem uma à outra, sendo considerado profanação.¹⁴ Segundo o sociólogo francês, se por um lado esses dois aspectos da vida religiosa se opõem, por outro apresentam estreito parentesco. Conforme fora mencionado, ambos compõem o domínio do sagrado, e se relacionam de forma similar com o profano, devendo abster-se do contato com as coisas impuras, na mesma medida, que com coisas demasiadas santas (DURKHEIM, 2008, p. 485-486). De acordo com Durkheim (2008, p. 488-489):

O puro e o impuro não são, portanto, dois gêneros separados, mas duas variedades de um mesmo gênero que compreendem todas as coisas sagradas. [...] não somente entre as duas formas opostas não existe solução de continuidade, mas ainda, um mesmo objeto pode passar de uma à outra sem mudar de natureza. Com o puro, faz-se o impuro, e vice-versa. É na possibilidade dessas transmutações que consiste a ambigüidade do sagrado.

Já que essas duas espécies de forças têm origem comum, não é surpreendente que, mesmo estando direcionadas em sentidos opostos, tenham a mesma natureza, que sejam igualmente intensas e contagiosas e, por conseguinte, proibidas e sagradas.

Para o sociólogo, a religião é um fenômeno essencialmente social, mais especificamente um *fato social*. Tanto as forças benfazejas quanto as malfazejas,

¹³ O totemismo é concebido como uma das mais antigas, dentre as formas religiosas. Durkheim reconhece, em três categorias de coisas, o sagrado: no emblema totêmico, na planta ou o animal, e em membros do clã (DURKHEIM, 2008, p. 185); é por meio dessas categorias, as relações no clã se autorregulam.

¹⁴ Conforme exemplo: “O animal totêmico é o ser sagrado por excelência; mas para aquele que consome indevidamente a sua carne ele constitui princípio de morte.” (DURKHEIM, 2008, p. 487)

componentes do gênero sagrado – principal objeto da religião – segundo Durkheim, derivam de uma origem comum: a vida coletiva, ou seja, refletem a sociedade que, de forma análoga, compõe-se por sentimentos e sentidos opostos. A leitura do autor é de que a religião se alicerça na realidade; o sagrado, portanto, seria pautado no mundo físico. Por exemplo, no caso do animal ou planta totêmica, sua sacralidade é ressaltada a partir de uma interdição (a de comê-los), ou seja, o caráter sagrado não é intrínseco ao objeto ou ao ser que assim nomeia mas, conforme Durkheim, tal conteúdo lhe é acrescentado. No entanto, o que geraria esse acréscimo, o despertar de um pensamento religioso? O autor sustenta que seria resultante de uma efervescência de ordem psíquica, efeito provocado por certo grau de intensidade da vida coletiva, possível graças à faculdade particular ao homem em “conceber o ideal e de acrescentá-lo ao real” (DURKHEIM, 2008, p. 499).

1.1.3 Psicologia: *tabu*

Tal teoria da ambiguidade do sagrado também fora retomada por Freud em 1913, na obra *Totem e Tabu* que, partindo dos polinésios – um dos povos mais antigos da Austrália – realiza um estudo comparativo entre a vida mental dos aborígenes – considerando a centralidade do *tabu* – e a do *neurótico*.

Segundo Freud (1969), ausentes de instituições religiosas e sociais, os polinésios eram regidos pelo sistema totêmico que, por sua vez, era a referência para todas as suas obrigações sociais, determinando o clã à qual pertenceriam, assim como as relações sexuais e de parentesco; relações estabelecidas a partir do princípio exogâmico (considerando o parentesco totêmico), prescrição que se mostrou, conforme descrevera Freud, preventiva ao incesto. Para o autor, essa preocupação – com o perigo do incesto – que é claramente existente entre os povos “civilizados”, fora também observada entre os povos “selvagens”, fato que, segundo sua análise, remetia à *infantilidade* psicológica¹⁵ do povo primitivo, e que se revelara,

¹⁵ Com relação ao “horror ao incesto”, Freud (1969, p. 17) pontua: “Tudo o que pude acrescentar à nossa compreensão dele foi dar ênfase ao fato de que se trata fundamentalmente de uma característica *infantil*, e que revela uma notável concordância com a vida mental dos pacientes neuróticos. A psicanálise nos ensinou que a primeira escolha de objetos para amar feita por um menino é incestuosa e que esses são objetos proibidos: a mãe e a irmã. Estudamos também a maneira pela qual, à medida que cresce, ele se liberta dessa atração incestuosa. Um neurótico, por outro lado, apresenta invariavelmente um certo grau de infantilismo psíquico; ou falhou em libertar-se das condições psicosexuais que predominavam em sua infância ou a elas retornou; duas possibilidades que podem ser resumidas como inibição e regressão no desenvolvimento”.

comparável ao estado mental dos pacientes neuróticos. Nota que esses desejos “primitivos e incestuosos” – vindo mais tarde a se tornarem inconscientes – reprimidos, e sua prática impedida, eram vistos pelos povos selvagens como uma ameaça: “contra os quais as mais severas medidas de defesa devem ser aplicadas” (FREUD, 1969, p.18).

Distinto das proibições religiosas ou morais, o *tabu*, termo polinésio de difícil tradução, fora associado ao termo *sacer*, conceito empregado pelos antigos romanos. Definindo-se, conforme o ambíguo significado de *sacer*, como sagrado, e santificado, mas também, perigoso, proibido, impuro, o *tabu* fora expresso também no que aparenta ser uma tentativa de junção de sua dúplice definição, por “horror sagrado”.¹⁶ Constituído de restrições, o *tabu* é composto por proibições não concebidas como provenientes do mandato de um deus, mas decorrentes de si mesmas, ou seja, do próprio *tabu*, relativas à ordem natural. Wilhelm Maximilian Wundt, com quem Freud (WUNDT, 1906, p. 308 *apud* 1969, p.19) dialoga, “descreve o tabu como o código de leis não escrito mais antigo do homem”; acerca do qual Freud (1969, p. 19) afirma: “É suposição geral que o tabu é mais antigo que os deuses e remonta a um período anterior à existência de qualquer espécie de religião”.

Freud resume que o *tabu* era abrangido por três características: 1. o caráter sagrado ou impuro de pessoas ou coisas; 2. a proibição que resulta desse caráter; e 3. a santidade ou impureza conseqüente da infração da proibição. O estabelecimento do *tabu* possuía inúmeros objetivos, como, por exemplo: a proteção (contra o mal) de pessoas e coisas importantes; a proteção (contra a magia – *mana*) de pessoas fracas; a proteção de seres humanos em geral contra doenças e espíritos; e a proteção contra a usurpação de propriedades, campos e ferramentas (FREUD, 1969, p.19).

A conseqüência [o castigo] da transgressão de um *tabu* era compreendida pelos nativos como resultado de um “agente interno”, ou seja, partindo do próprio *tabu*; posteriormente, esse entendimento se amplia em duas direções: primeiro, ao acrescentarem-se novas representações, a de deuses e demônios, o *tabu* passa a ser concebido em relação à essas entidades - assim, o castigo para o descumprimento de uma prescrição passa a ser entendido como emanado de

¹⁶ Termo cunhado pelo filósofo e psicólogo alemão Wilhelm Maximilian Wundt, precursor na investigação sobre o *tabu*, e com quem Freud dialoga em sua obra.

divindades; segundo, ao ser percebido como desencadeador de um dano coletivo, caberia ao povo a aplicação do castigo ao responsável pela desobediência. É com base nessa leitura que Freud pontua que o *tabu* remeteria a um dos primeiros sistemas penais.

Para o psicanalista, uma espécie de teoria parece fundamentar as proibições do *tabu*, supondo uma força perigosa que residiria em algumas categorias de pessoas e coisas, e essas, dotadas desse “misterioso atributo”, poderiam contaminar, transmitir tal caráter a partir de seu contato. Afinal, não há uma definição única ao *tabu*. Freud (FREUD, 1969, p.21) destaca:

A palavra ‘tabu’ denota tudo - seja uma pessoa, um lugar, uma coisa ou uma condição transitória - que é o veículo ou fonte desse misterioso atributo. Também denota as proibições advindas do mesmo atributo. E, finalmente, possui uma conotação que abrange igualmente ‘sagrado’ e ‘acima do comum’, bem como ‘perigoso’, ‘impuro’ e ‘misterioso’.

Prosseguindo no referido trabalho, o intelectual austríaco torna claro o intuito em associar a vida mental do polinésio à do neurótico. Considerando o *tabu* um enigma, em que residia um problema psicológico, essa era para Freud uma questão instigante a ser investigada e respondida, e destaca ainda que somadas à essa razão, acrescenta-se às seguintes evidências:

Uma delas é começarmos a ver que os tabus dos selvagens polinésios, afinal de contas, não se acham tão longe de nós como estivemos inclinados a pensar, a princípio; outra é que as proibições morais e as convenções pelas quais nos regemos podem ter uma relação fundamental com esses tabus primitivos e, finalmente, porque uma explicação do tabu pode lançar luz sobre a origem obscura de nosso próprio ‘imperativo categórico’. (FREUD, 1969, p. 21).

Retomando a obra de Wundt, Freud dialoga com a concepção do psicólogo alemão referente ao *tabu*, de quem advém também a ambiguidade do termo. Segundo Wundt, uma separação entre sagrado e impuro não é encontrada nos primórdios do *tabu*, pois não havia sequer definição para tais conceitos naquela época; as primeiras elaborações e atribuições de significação específica se orientaram apenas mediante a demarcação de uma oposição entre os termos. Ainda que nessa zona de indistinção, para Wundt, o significado do *tabu* se associasse com perfeição à premissa importante, que tange os conceitos de sagrado e impuro, a saber: o horror ao seu contato (WUNDT, 1906, p. 309 *apud* FREUD, 1969, p.23).

Ao relacionar a estrutura do *tabu* à estrutura psíquica do neurótico, Freud retoma a ambiguidade, característica que é constitutiva na definição do *tabu*. No *tabu*, a ambiguidade residia em que as coisas e pessoas, assim como as prescrições, ao mesmo tempo que dotadas de um caráter sagrado (relacionado à pureza), poderiam desencadear, mediante o contato com elas ou à sua violação: impureza, castigo e isolamento – pois o transgressor se tornaria o próprio *tabu*. Freud destaca a ambivalência dos desejos (inconscientes) diante de tais prescrições, e é aí que se consolida mais claramente a associação ao neurótico, pois a ambivalência é destacada com relação aos desejos (inconscientes) ruidosos e “contrapostos” perante um “tabu”, regras que a sociedade, ou mesmo que o neurótico se coloca, pois em sua concepção, o não as acatar poderia ter um impacto social (negativo). No que tange às emoções, a ambivalência é apontada no que diz respeito aos sentimentos antagônicos (afeto e hostilidade) em relação a algo ou alguém. O que há de central entre essas estruturas psíquicas, perante o “tabu” ou ao que ele remete, conforme destaca, é que: “O desejo de violá-lo persiste no inconsciente; aqueles que obedecem ao tabu têm uma atitude ambivalente quanto ao que o tabu proíbe” (FREUD, 1969, p.30). E o autor conclui acerca da inerente ambiguidade do *tabu*:

‘Tabu’, em si própria, é uma palavra ambivalente e, olhando-se para trás, sente-se que só o significado bem comprovado da palavra teria tornado possível inferir - coisa a que na realidade se chegou como resultado de amplas pesquisas - que as proibições do tabu devem ser compreendidas como conseqüências de uma ambivalência emocional. O estudo das línguas mais primitivas nos revelou que existiram outrora muitas dessas palavras, que expressavam idéias contrárias e, num certo sentido (embora não exatamente no mesmo sentido que a palavra ‘tabu’), eram ambivalentes. (FREUD, 1969, p. 53)

Segundo Agamben (2010, p. 80), é a partir do estudo de Freud que uma “genuína teoria da ambivalência do sagrado” propaga-se ao Ocidente, advindo não somente de argumentos de matriz psicológica e antropológica, como também se utilizando da linguística. Mas é com relação a Durkheim, e evocando também o teólogo alemão Rudolf Otto, que o autor italiano faz a seguinte crítica:

Nessas páginas já está em obra aquele processo de psicologização da experiência religiosa (a “repugnância” e o “horror” com que a burguesia europeia culta trai o seu desconforto ante o fato religioso), que chegará ao seu remate alguns anos depois no âmbito da teologia marburguesa com a obra de R. Otto sobre o sagrado (1917). Aqui, uma teologia que havia perdido toda experiência da palavra revelada e uma filosofia que havia abandonado toda sobriedade perante o sentimento celebram sua união em

um conceito de sagrado que a este ponto coincide totalmente com os conceitos de obscuro e de impenetrável. Que o religioso pertença integralmente à esfera da emoção psicológica, que ele tenha essencialmente a ver com calafrios e arrepios, eis as trivialidades que o neologismo *numinoso* deve revestir de uma aparência de cientificidade. (AGAMBEN, 2010, p. 80)

1.1.4 Teologia: *numinoso*

Em 1917, Rudolf Otto, em Breslau/Wroclaw (atual Polônia) publica a obra: “*O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*”.¹⁷ Como o subtítulo sugere, a obra se desenvolve com ênfase na noção de divino, mais especificamente no aspecto irracional, atributo que, segundo o autor, fora desconsiderado em tantas outras abordagens – por outros autores – justamente por ser compreendido erroneamente como incompatível ao aspecto racional. Para Otto (2007), ao que diz respeito à religião, racionalidade e irracionalidade não se excluem; pelo contrário, complementam-se.

O aspecto racional é responsável pela clareza dos conceitos, definição da divindade e de seus atributos (exemplo: espírito, razão, onipotência, essência), pela elaboração de forma acessível ao pensamento. Segundo o autor, graças a esse aspecto, é possível conceber a “fé” como convicção. Otto considera a possibilidade de uma avaliação positiva (qualitativa) de uma religião, sobretudo com base na posse de conceitos e a qualidade desses, de permitirem continuidade e desenvolvimento da religião.¹⁸ Apesar dessa contribuição, o teólogo alerta – e aqui entra sua ênfase –

¹⁷ Na “apresentação” da tradução brasileira da obra (2007), o teólogo alemão Hermann Brandt, descreve o contexto histórico que marca a primeira publicação (1917) da respectiva obra de Rudolf Otto. Período em que se aproximava do fim a I Guerra Mundial, e o império alemão, bem como suas colônias, estavam a ruir. Anterior à I Guerra, já pairava na Europa um desconforto com as ideias do século XIX, anunciando um futuro rompimento com esses (ideais). O *expressionismo*, aspecto que marcara “um novo tempo”, cunhado primeiramente em 1911, referente ao estilo artístico, não se restringiu apenas a essa área, uma vez que denominara também certa percepção, que se referia, conforme Brandt (resumidamente), “aos que não se deixavam impressionar com o crescimento econômico e o esplendor do século XX”, pelo contrário, “Sentiam a frieza da razão. Desconfiavam da idolatria da máquina, do dinheiro, da expansão em muitas áreas” (BRANDT, 2007, p. 10). Essa época de transição (nos variados aspectos) atingiu também a teologia, passando a ser denominada, nesse momento, como “teologia da crise”; é nesse limiar, que Brandt situa a obra de Otto, como representando um expressionismo, em seu teor e teses, no sentido, de que encontrava-se em um “limiar, numa transição entre uma época antiga e uma nova.” (BRANDT, 2007, p. 10)

¹⁸ Otto observa que tais características se apresentavam na religião cristã (cristianismo), e por esses atributos, a considera em estágio de superioridade em relação a outras religiões. Essa afirmação se tornou grande alvo de crítica de sua obra, como etnocêntrica, uma vez que era adepto de tal religiosidade.

contra o equívoco de presumir que esses atributos racionais esgotariam a essência da divindade.¹⁹ Em suas palavras: “[...] mesmo que os atributos racionais geralmente ocupem o primeiro plano, eles de forma alguma esgotam a idéia da divindade, uma vez que se referem e têm validade apenas para algo *irracional*” (OTTO, 2007, p. 34). Otto aponta como errônea a distinção realizada entre racionalismo e religião, concepção que, “superada” por algumas teorias racionalistas que acolhiam, por exemplo, o elemento milagre, não encontraram aporte, no entanto, para a sua consolidação, no que fora considerada – por algumas teses – a mãe do racionalismo, a ortodoxia. Sobre esta destaca:

Ao invés, ao formular doutrina a ortodoxia não soube fazer justiça ao elemento irracional do seu objeto e mantê-lo vivo na experiência religiosa, racionalizando unilateralmente a idéia de Deus, numa evidente apercepção errônea dessa experiência (OTTO, 2007, p.35).

Central na definição de religião, Otto destacou a categoria sagrado (no alemão: *heilig*), identificando que, apesar de perpassar também outras áreas (por exemplo: a ética), o caráter de identificar algo como sagrado decorria particularmente do campo religioso. Desvencilhando-se, portanto, da conotação moral ou simplesmente racional, na abordagem de Otto (2007, p.37), o sagrado refere-se a um elemento ou “momento” que – em diálogo com a mística – define como impronunciável (*àrreton*), “indizível” (*ineffabile*). Sustenta que esse elemento estaria presente em todas as religiões, sendo, aliás, o aspecto que denotaria tal caráter. Otto menciona, por exemplo, que na “religião bíblica” o sagrado fora expresso através do termo hebraico *qadôsh* que, por sua vez, é correspondente aos termos, no grego *hágios* e no latim *sacer*. Com o intuito de evitar equívocos quanto à proposta de sua investigação, aponta para a compreensão de um aspecto específico do sagrado, identificando-o a partir do neologismo *numinoso*, e explica:

[...] referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julgar tratar-se de objeto numinoso. Como essa categoria é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida. Somente se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o

¹⁹ Destaca-se que a matriz teórica/metodológica a que Rudolf Otto foi associado, ao menos no que tange a tal obra, era a fenomenológica, formulada por Edmund Husserl. O método fenomenológico propõe a análise do fenômeno, buscando a compreensão de sua essência.

mediante exposição àquele ponto da sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente (OTTO, 2007, pp. 38-39).

A leitura que Otto propõe do sagrado pressupõe a experiência religiosa que, por sua vez, emana do aspecto irracional, e que é incapaz, em sua “essência”, de uma explicação racional.²⁰

O *numinoso* (sagrado) é composto pelo *mysterium* (mistério), que se refere – em sentido positivo – ao oculto, “não-apreendido”, inefável, ao “totalmente outro”. Do *mysterium*, anunciam-se dois atributos, que expressam a ambivalência do sagrado: o *tremendum* (temor) e o *fascinans* (fascinante). O *tremendum* desperta o temor, tremor, assombro, receio, “arrepio”, sentimento manifesto, por exemplo, em “religiões primitivas”, pelo “receio demoníaco”, e no texto bíblico através da “ira de Deus”. O *fascinans* expressa-se por cativante, atraente, fascinante, maravilhoso, e é “manifesto” por exemplo, através da “satisfação da alma”, “renascimento”, conversão, salvação, e no âmbito racional, mediante a “atitude de misericórdia”, amor etc. Para Otto, desde os primórdios da história da religião, o sagrado se revela através dessa dupla valoração, em uma harmonia de contrastes – sentimentos de temor e também de fascínio ante o divino – que, em sua obra, expressa-se como *mysterium tremendum et fascinans*.

Resultante da experiência religiosa, na percepção e recepção do *mysterium tremendum et fascinans* é o “sentimento de criatura” que consiste na “desvalorização” ou “apequenamento” de si, que ocorre na dimensão existencial, e não propriamente na dimensão consciente. A partir desse conhecimento, ao menos em nível sentimental, haveria um reconhecimento, por parte da pessoa, da sua condição “natural” de profana. Acerca da profanidade, explica:

Na profanidade ele inclui não apenas os seus atos, mas toda a sua existência como criatura frente àquilo que está acima de toda criatura. Ao mesmo tempo, a pessoa atribui a isto que está acima de toda criatura a categoria de um *valor* totalmente peculiar, a se opor exatamente ao desvalor do “profano”, valor esse que cabe única e exclusivamente ao nume: *tu solus sanctus*. *Sanctus* aí não é “perfeito”, nem “belo”, nem

²⁰ Conforme o autor acentua: “[...] ao examinar e analisar esses momentos e estados psíquicos de solene devoção e *arrebato*, a observar atentamente o que eles *não* têm em comum com estados de *embebecimento* moral ao contemplar uma boa ação, mas os sentimentos que antecedem e que lhes são específicos” (OTTO, 2007, p.40). E ainda, referindo-se ao numinoso: “Como ele é irracional, ou seja, não pode ser explicitado em conceitos, somente poderá ser indicado pela reação especial de sentimento desencadeado na psique” (OTTO, 2007, p.44).

“excelso”, nem tampouco “bom”. Entretanto, apresenta uma correlação com esses predicados que, com certeza, pode ser sentida: é também um *valor*, um valor objetivo, ao mesmo tempo um valor inexcedível, infinito. Trata-se do *valor numinoso*, o protofundamento e origem irracional primeira de todos os possíveis valores objetivos (OTTO, 2007, p.91).

1.1.5 Limiar

Destoante de abordagens que caminham pela “teoria da ambiguidade originária do sagrado”, no que concerne à transposição e obstrução gerada por essa chave interpretativa para a compreensão sobre o *homo sacer*, e o que essa figura revela, Agamben propõe uma leitura que enfoca o *homo sacer* enquanto paradigma. Aprofundando-se à definição de Festo, verifica-se tratar de uma figura que está fora, tanto do direito humano quanto do divino, portanto excluído, e que agora, por causa de sua condição funda e habita dentro da *pólis* uma “zona indiscernível”. O filósofo indaga, se a partir da compreensão desse paradigma, seria possível lançar luz sobre a estrutura política originária; para tanto, em contraposição à opção interpretativa recorrente, propõe “[...] interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma”, que aliás, “tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico” (AGAMBEN, 2010, p. 76).

É nesse sentido que a sacralidade apontada aqui deve ser compreendida como dupla exceção ao se configurar nos seguintes eixos: “[...] a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício” (AGAMBEN, 2010, p.83). Mais do que mera semelhança à estrutura topológica da exceção soberana, o *homo sacer* “revela-se em substancial continuidade” com essa:

Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacriticável é, todavia, matável, é a vida sacra.* (AGAMBEN, 2010, p. 84)

Fora, portanto, de ambas as esferas, tanto divina (excluído do sacrifício) quanto jurídica (não sendo delito seu assassinio), o *homo sacer* se apresenta como um conceito-limite, assim como a esfera da decisão soberana o é esfera-limite. É nesse limiar que Agamben se questiona sobre a correlação entre as duas estruturas (da soberania e da *sacratio*) e, em decorrência disso, se ambas não poderiam “iluminar-se reciprocamente” – a fim de explicarem-se – uma vez que: “*Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e*

sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2010, p. 85). Portanto, a vida sacra é matável, passível de assassinio que não caracteriza delito, e é insacrificável, pois, sua sujeição à morte não é expressa por meio do sacrifício.

Agamben propõe interpretar a figura do *homo sacer* à luz da estrutura que o originou, o que implica em concebê-lo, portanto, como fenômeno jurídico-político e não apenas, unicamente, ou propriamente religioso, conforme levaram a crer os estudos apresentados acima.²¹ A hipótese do jusfilósofo conforme elucidaremos adiante – tomada a descrição de Festo – aponta para a sacralidade da vida como o modelo da relação política originária; consiste na vida votada à morte, que inserida na ordem jurídico-política por meio de uma dupla exceção torna-se o elemento referencial da decisão soberana. Assim, à despeito da sacralidade atrelada à vida, compreende que: “*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” (AGAMBEN, 2010, p. 86).

1.2 Escavando: A sacralidade como fenômeno jurídico-político

1.2.1 Roma arcaica: *paterfamilias* e *filiifamilias*

Na Roma antiga, a família se configurava em torno da *patria potestas* (poder) do chefe da família, representado pelo *paterfamilias* (pai). Uma das facetas desse poder concedido de forma hereditária consistia no direito do *paterfamilias*, sobre seus *filiifamilias* (descendentes masculinos). Dentre os poderes instituídos pela *patria potestas*, sobressai-se o *ius vitae necisque*, que se refere ao direito de vida e morte sobre os *filiifamilias*. Além do direito sobre os descendentes masculinos, o patriarca possuía poderes sobre a esposa, as filhas, os servos, e em

²¹ Conforme aponta Castor Bartolomé Ruiz (2013, pp.335-336), a leitura do jusfilósofo italiano acerca da figura do *homo sacer* dividi opiniões entre os autores romanistas. De um lado, há os que concordam com sua leitura, como por exemplo, Andrea Carandini, que destacará o reconhecimento realizado por Agamben da articulação entre o *homo sacer* e a soberania; e Andrea Calore, que reconhece e concorda com o jusfilósofo quanto a condição a que era relegado o *homo sacer*: matável e insacrificável. Por outro lado, Roberto de Fiori acredita, “[...] que continua havendo uma certa incompreensão a respeito do real significado deste sintagma na Roma arcaica já que, no direito romano arcaico, o poder soberano castiga mediante o *sacrificium*, que coincide com a pena de morte decretada, ou seja, *sacer esto*.”

alguns casos, também, sobre os netos. Entretanto, diferentemente do poder sobre esses, que se limitava à jurisdição doméstica, permanecendo, em certo sentido, no interior da *domus* (casa), a *patria potestas* exercida sobre os filhos (homens), mais especificamente a *vitae necisque potestas*, segundo a leitura que Agamben (2010, pp.88-89) realiza do texto do jurista francês Yan Thomas (1984), submetendo aqueles que eram considerados cidadãos, e livres (na época), ultrapassava de forma distinta o âmbito doméstico.

É seguindo os rastros de Foucault (*História da sexualidade I - A vontade de saber* de 1976), que Agamben (2010) atenta para a *patria potestas*, mas é por meio da leitura de Yan Thomas que aprofunda-a. No direito romano, é por meio dessa expressão que a vida passa a adquirir valor jurídico, transformando-se em termo técnico.

Yan Thomas (1984, p. 499; 501) pontua que o direito de morte, concedido ao pai sobre os filhos, era concebido como hipótese; contudo, não haveria limites ao seu emprego, pois possuía caráter absoluto, o que não o equiparava a prescrições da lei penal como a pena de morte, pois o designo dado pela *vitae necisque potestas*, diferentemente do atribuído pelo âmbito penal – que é subordinado a um parâmetro – era prescrito de forma “categórica, abstrata e fora de contexto”. Por exemplo a *lex Iulia de adulteriis*, lei que concedia ao *pater* e ao marido matar o amante, bem como a filha ou a esposa flagrada em adultério, não poderia ser assimilada à *vitae necisque potestas*, uma vez que essa concessão continha algumas prescrições: no caso da filha, só poderia ser assassinada pelo *pater* se flagrada na casa dele ou de seu genro. O jurista francês chama a atenção para um caso de descumprimento da *lex Iulia* – situação que, evidentemente, era justificável nesse período – em que um consultor desejava executar a filha adúltera sem, no entanto, considerar o que prescrevia a *lex Iulia*. Sob a argumentação de que o direito de vida e morte *in filium* (sobre os descendentes masculinos) poderia também se estender sobre a filha, recebe, no entanto, a seguinte réplica do jurisconsulto, conforme a transcrição:

A lei não parece ter concedido um direito àqueles que não o tinham (i.e.:o direito de matar a filha culpada), [mas ordenar que ela fosse morta com seu cúmplice], de modo que o (pai) assassino do adultério parecesse ter sido

inspirado por um grande senso de justiça, uma vez que não poupava a filha. (THOMAS, 1984, p. 502, tradução nossa)²²

A esse respeito, Yan Thomas (1984, p.502, tradução nossa) destaca:

Sem dúvida, essa saída atribuiu ao correspondente Papiniano o sentimento de que ele poderia, impunemente, realizar sua missão. Mas ela nos assegura, por isso mesmo, que a lei do rei ainda era compreendida, na época severa (*dinastia governante entre 193 d.C. e 235 d. C – nota nossa*), como tendo sido formulada exclusivamente *in filium*, e que um jurista desse tempo recuava diante da ousadia que teria tido para ultrapassar, de acordo com os desejos de um pai, este limite intangível entre um direito concedido, de forma condicional, sobre meninas, e o direito primordial que Rômulo havia conferido aos romanos sobre seus filhos.²³

O jurista francês aponta que a existência dessa lei, exclusiva sobre os descendentes masculinos, era uma concepção que diferenciava Roma em relação à outras civilizações, que, na grande maioria, concediam esse poder sobre os não cidadãos, que geralmente se tratavam de mulheres e de servos/escravos. Entretanto, menciona que no contexto romano isso não implicava em que apesar de não ser dotado (em absoluto) do direito de vida e morte sobre a filha e esposa, um pai ou marido não cometeria o assassinato destas; pelo contrário, isso ocorria ocasionalmente, e de forma que o executor saía impune, uma vez que, se o crime fosse “justificado”, não seria enquadrado como homicídio. Mas o que o autor observa, e ressalta, referente à *vitae necisque potestas*, é o fato de que “a exceção confirme a regra”, pois o poder absoluto de morte, operante em Roma sobre os descendentes masculinos, no caso de outros povos, como, por exemplo, os gauleses, era conferido em relação às esposas (THOMAS, 1984, pp.502-503). Assim, a singular fórmula romana, expressa sofisticadamente através da *vitae necisque potestas*, operava em outros lugares, entretanto, sobre os não-cidadãos; já em Roma, apesar da possibilidade não proclamada sobre os não-cidadãos, integrantes da *domus*, era exclusiva sobre os descendentes masculinos (cidadãos)

²² “La loi ne semble pas avoir octroyé un droit à qui ne l'avait pas (i. e: le droit de tuer sa fille coupable), [mais ordonné que la fille fût tuée avec son complice], afin que le (père) meurtrier de l'adultère parût être inspiré par un sentiment plus grand de la justice, lorsqu'en outre il n'épargnait pas sa fille.”

²³ “Sans doute cette dérobade donna-t-elle au correspondant de Papinien le sentiment qu'il pourrait impunément mener à bien son affaire. Mais elle nous assure par là-même que la loi royale était encore comprise, à l'époque sévérienne, come une loi formulée *in filium* exclusivement, et qu'un juriste de ce temps reculait devant l'audace qu'il y aurait eu à franchir, selon les vœux d'un père, cette limite intangible entre une faculté accordée conditionnellement sur les filles, et le droit primordial que Romulus avait conféré aux Romains sur leurs fils.”

que, predestinados desde o nascimento, permaneciam à mercê de um poder absoluto e subjetivo (sem parâmetros definidos) do gerador de sua vida, o *paterfamilias*, até que este morresse.

O poder do *paterfamilias* se estendia, indistintamente, sobre *servi* e *liberis*, desde que componentes de sua casa (família): filhos, filhas, esposa e escravos. Com relação ao escravo, este era concebido como propriedade, um instrumento a serviço da casa que, por sua vez, era administrada pelo *paterfamilias*. O poder total sobre seus corpos, apesar de infringido em alguns casos, através de correções corporais praticadas por seus proprietários ou detentores, fora concebida apenas aos ocupantes de alto cargo de magistratura (mestres). No entanto, Gaius, jurisconsulto do século II, escreve no parágrafo 52 do *Institute* algo que parece anular tal concepção, ao atribuir o domínio sobre a vida e morte de um escravo, indiscriminadamente, a quem fosse seu senhor ("*dominis in servos vitae necisque potestatem esse*"); porém, o conteúdo escrito três parágrafos à frente do mesmo documento, que segundo Yan Thomas fora aparentemente uma tentativa de silenciar a *patria potestas*, apresenta-se em desacordo ao descrito no 52: aponta que estariam submetidos ao poder de vida e morte apenas os filhos, livres e gerados em casamento legítimo²⁴ (THOMAS, 1984, pp.503-504). Para além dessas indagações, referentes à proximidade ou não entre a sujeição dos filhos e a dos escravos, bem como das inconsistências legais em torno de tal questão, juristas da época atribuíam à *vitae necisque potestas* romana um caráter exclusivo, singular e universal:

Quando Gaius confere ao poder paternal dos romanos uma determinação superlativa, não se contenta em opor o espaço finito do *ius proprium Romanorum* à massa indiferenciada de todos os outros "homens", entre os quais se pode, como em Roma, matar um escravo. Está claro agora que o contraste acontece somente porque ele sabe, e, seu leitor com ele, que os cidadãos romanos têm a *vitae necisque potestas* sobre seus filhos, e que eles são os únicos a tê-la. [...] Gaius, ao contrário de César, não observa os costumes estrangeiros: ele se refere a eles ocasionalmente, mas decide como jurista. Só os romanos têm o direito de vida e de morte sobre seus

²⁴ Entretanto, nas páginas seguintes do artigo, Yan Thomas (1984, pp.506-507) ressaltará que a *patria potestas* também era concedida através da adoção – sobre cidadãos *alieni iuris* –; e da adrogção (*adrogatio*), que consistia na transferência de um cidadão *sui iuris* (independente de um *paterfamilias*), para a categoria *alieni iuris* (dependente de um *paterfamilias*).

filhos, porque matar seu filho, apenas em Roma, é admitido pelo Direito. (THOMAS, 1984, pp.504-505, tradução nossa)²⁵

No que diz respeito à propriedade (adquirida ou herdada), um *filiifamilias*, salvo exceções, equiparava-se à mesma condição que a de um escravo, ou seja, a aquisição de um bem só era permitida desde que fosse para o *paterfamilias*. Porém, quanto à vida pública, o *filiifamilias* ocupava posição distinta; era similar aos dotados de uma propriedade (era um quase-pai). Nessa esfera, o fato de ser *filiifamilias* e não *paterfamilias*, por se tratar de um cidadão, não geraria distinções quanto à *iura publica* (direitos políticos); entretanto, permanecia ainda submetido ao poderio de seu *paterfamilias*, e esse fato, sim, gerava implicações, mesmo nesta esfera (LACEY, 1986).

Yan Thomas (1984, pp.508-510) pondera que na expressão *vitae necisque*, composta pelos termos *vita* e *nex*, a partícula *que* não tem valor disjuntivo, devendo essa fórmula ser compreendida como integrando uma unidade. Pontua, que a fim de compreendê-la adequadamente, se devesse partir do termo *nex* (morte), que no sentido técnico da fórmula não é o oposto de *vita* – apresentada apenas como corolário da morte – mas corresponde à morte não sangrenta (exemplo: envenenamento, ou por falta de alimento). O jurista afirma: “Não estamos lidando com duas faculdades singulares, cada uma com sua própria história, mas com o mesmo direito. O poder de matar inclui o poder de deixar viver” (THOMAS, 1984, pp.510, tradução nossa).²⁶ Tal direito se distingue dos demais que compõem a jurisdição doméstica; apesar de ambos estarem fora da lei, o poder sobre os filhos é singular, pautado exclusivamente na relação entre pai-filho e não se funda sobre algum ato específico (ou seu descumprimento), mas tem como preceito a posição ocupada na *domus*, nesse caso, a de filho.

Segundo Yan Thomas (1984, p.510), a respeito desse direito concedido aos pais romanos, importante era se perguntar não sobre sua aplicação em si, mas

²⁵ “Lorsque Gaius confère au pouvoir paternel des Romains une détermination superlative, il ne se contente pas d'opposer à l'espace fini du *ius proprium Romanorum* la masse indifférenciée de tous les «autres hommes», chez qui l'on peut comme à Rome tuer son esclave. Il est clair maintenant que le contraste n'opère que parce qu'il sait, et son lecteur avec lui, que les citoyens romains ont la *vitae necisque potestas* sur leurs fils, et qu'ils sont les seuls à l'avoir. [...] Gaius, contrairement à César, ne se fait pas observateur des coutumes étrangères : il s'y reporte à l'occasion, mais tranche en juriste. Seuls les Romains ont droit de vie et de mort sur leurs fils, parce que tuer son fils n'est qu'à Rome pensé par le droit.”

²⁶ “Nous n'avons pas affaire à deux facultés singulières, ayant chacune son histoire, mais à une même droit. Le pouvoir de tuer comporte celui de laisser en vie.”

como era considerado pela cidade: ocupando paradoxalmente um direito instituído e um sacrilégio, curiosamente, nas raras vezes praticado, fora desaprovado. Nesse sentido, o autor indica que a explicação para que o *ius vitae necisque* tenha qualificado a *patria potestas*, que como se nota, não se embasou na realidade cotidiana, mas se constituiu como um conceito puro, encontrando seus indícios na política e conduzindo ao direito constitucional: “[...] o *pater* imperiosamente manifesta um poder que ultrapassa em muito a sua *domus*, um poder que é verdadeira prerrogativa de direito público. Seu ato tem um alcance normativo: ele funda o direito de outros pais de imitar seu exemplo” (THOMAS, 1984, p.512, tradução nossa).²⁷

À *vitae necisque potestas* do pai poderia se acrescentar ainda o *imperium* adquirido pelo ofício de magistrado, reverberando no *pater imperiosus*; junção que tornava ainda mais complexos os efeitos e o alcance do direito paterno. Para os romanos (*paterfamilias*), os interesses da pátria deveriam ser colocados acima dos laços sanguíneos e naturais, concepção indicativa da essência jurídica da figura do pai. Ao relatar o caso do cônsul Brutus (considerado fundador da república), que entregou os filhos para serem punidos pela lei da cidade, e estes foram sentenciados à pena capital (execução), a respeito dessa circunstância observou que a *nex*, atinente à morte sem derramamento de sangue, fora excedida, justificando-se pela combinação da *potestas* do *pater* e o *imperium* do magistrado. Porém, a enunciação de uma outra situação faz com que essa justificativa seja questionada: um dos casos, a morte de um cônsul, Spurius Cassius (Espúrio Cássio), por seu pai detentor de *patria potestas*, mas não do *imperium*; a esse respeito Denys questionou que o *ius patrium* e o *imperium* estariam interligados, não se tratando, portanto, somente de um acúmulo entre poderes. Segundo o que decorre dessa análise, a *patria potestas* seria compreendida quase como um ofício público; no episódio do filho magistrado morto pelo pai não magistrado, isso seria possível pelo que Valério Máximo classifica como *imperium privatum*, do qual todo *pater* seria dotado (THOMAS, 1984, pp. 512-513; 520-522;524).

²⁷ “[...] le *pater* manifeste impérieusement un pouvoir qui excède de loin sa *domus*, qui est une vraie prérogative de droit public. Son acte a portée normative : il fonde le droit des autres pères à imiter son exemple.”

A *patria potestas* romana possuía conteúdo político, a *vitae necisque potestas* designava tanto um direito privado quanto público. A atuação do *paterfamilias* ultrapassava a *domus*; ele possuía também uma função política. Sendo o único independente (*sui iuris*), cabia ao *pater* representar seus filhos (*alieni iuris*) frente ao censor, com respeito à herança, assim como permitir que se candidatassem à magistratura. Entre pai e filho se estabelecia, portanto, uma relação singular, simultaneamente: doméstica e política, privada e pública.

Retomando o caso de Brutus, que em resposta à conspiração por parte dos filhos os sentenciava à morte, propagou-se a retórica, que em favor da pátria o cônsul sacrificou os filhos, passando a adotar o povo romano. Em Roma, o empenho em favor do direito público predominava – em especial através da figura do *pater* – inclusive sobre as relações de consanguinidade. Referindo-se a esse caso como a primeira execução capital romana, Yan Thomas aponta a procedência de tal ato da combinação de dois títulos, que pareciam se confundir – *imperium* e *pater* – questionando a esse respeito, sobre a função política, inerente nessa relação, de dois poderes que se apresentavam complementares, e compartilhando de uma mesma representação (THOMAS, 1984, pp. 514-515). A despeito disso, destaca:

Mas, se se quiser atribuir às palavras *publicus parens* e *adoptare populum* seu significado próprio e, portanto, forte, o texto também significa que o poder que Brutus pôde exercer sobre seus filhos agora revela, para o *populus* que ele acaba de aprovar sua essência de cônsul detentor do *imperium*. O tema da morte se desdobra em ambos os registros, passa de um para o outro. (THOMAS, 1984, p. 531, tradução nossa)²⁸

Visualiza-se que esse direito doméstico e privado, inicialmente concedido ao chefe da *domus*, ultrapassa esse contexto transportando-se à esfera pública, ao complementar-se ao *imperium* do cônsul, torna-se o referencial na formação da esfera pública (romana), e não o oposto. A permanência desse direito na cidade se dá pela combinação dos dois poderes (*pater* e *imperium*) e no caso dos pais sem *imperium*, investindo-os do *imperium privatum*. Segundo Yan Thomas (1984, pp. 540-541), as inconsistências legais em torno do direito paterno apoiavam-se em justificativas igualmente absurdas, que o definiam como uma “transgressão baseada na lei”. Assim, originariamente instituído pela lei (XII Tábuas), o direito paterno tinha

²⁸ “Mais, si l'on veut bien accorder aux mots *publicus parens* et *adoptare populum* leur valeur propre, et donc leur sens fort, le texte veut dire aussi que le pouvoir que Brutus sut exercer sur ses fils révèle désormais, pour le *populus* qu'il vient d'adopter, son essence de consul détenteur d'*imperium*. Le thème de la mort se déploie sur les deux registres, passe de l'un à l'autre.”

sua continuidade assegurada na esfera pública por meio do mesmo arcabouço (Direito) que o concedera na jurisdição doméstica.

Que o *patria potestas* fora determinante para a consolidação da esfera pública é perceptível, mas é, mais especificamente, através do conteúdo da expressão *vitae necisque potestas*, que Agamben identifica uma espécie de “mito genealógico” concernente do poder soberano; em que o domínio conferido ao magistrado (*imperium*) sobre os cidadãos se revela nada menos que o do pai (*ius patrium*) sobre seus filhos. Conforme já observado, é através dessa expressão (*vitae necisque potestas*) que a vida é inserida no direito (romano), não apenas como um modo particular (*zôe, bíos*), mas como termo técnico, atribuindo-lhe sentido jurídico. Seu conteúdo, que consistia no “poder de ameaçar com a morte”, específico sobre os cidadãos varões e livres, colocava-os em condição de *sacralidade* – relativo ao *homo sacer* – em relação ao pai (AGAMBEN, 2010, pp. 88-90). É nesse sentido que Agamben relaciona a conjuntura inerente ao *filiifamilias* às duas categorias, que conforme a definição de Festo, definem o *homo sacer*: a primeira, e mais nítida, a completa exposição a um poder de morte (*matabilidade*), configurando-se como *impune occidi*, isto é, uma morte impune; e a segunda, sua *insacrificabilidade*, visto que, subordinado à decisão indubitável do pai, e arbitrária – à medida em que não se ancora em prescrições pré-estabelecidas – não se assemelhava ao sacrifício ritual, pois se localiza fora do formato normativo.

O contexto do direito paterno romano, por associação, aponta para a presença e função jurídico-política inerente à vida sacra, que, além do que expôs a “teoria da ambiguidade do sagrado”, referente ao caráter puramente religioso, transcendental e “isolado” (das demais esferas), apresenta-se como o fundamento (pedra angular) de articulação entre casa (privado) e cidade (público). Conforme o jusfilósofo situa, o *homo sacer*, enquanto um paradigma, é a figura de proa para a compreensão da política em sua gênese, nos períodos moderno e contemporâneo, pois revela sua estrutura: “se a política clássica nasce da separação destas duas esferas, a vida matável e insacrificável é o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se.” (AGAMBEN, 2010, p. 91)

1.2.2 Idade Média: o rei e o devoto sobrevivente

Publicado em 1957, *Os dois corpos do rei: Um estudo sobre teologia política medieval*, de Ernst Hartwig Kantorowicz (historiador germano-polônes), conforme o próprio autor alerta no prefácio, “[...] ultrapassou consideravelmente seu projeto original, o de meramente destacar uma série de antecedentes ou paralelos medievais ao princípio jurídico dos Dois corpos do Rei” (KANTOROWICZ, 1998, p.10). Alçando, segundo ele, como exposto no subtítulo, um estudo sobre teologia política medieval.

Descrevendo a obra, em certo aspecto, como “um dos grandes textos críticos do nosso tempo sobre o consenso dirigido ao Estado e às técnicas do poder”, Agamben (2010, p. 93) pondera:

[...] o livro foi acolhido com uma simpatia sem reservas não somente ou não tanto pelos medievalistas, mas também e sobretudo pelos historiadores da Idade Moderna e pelos estudiosos de política e de teoria do estado. A obra era, no seu gênero, sem dúvida uma obra-prima, e a noção de um "corpo místico" ou "político" do soberano, que ela reconduzia à luz, constituía certamente (como observava anos depois o aluno mais brilhante de Kantorowicz, R. E. Giesey) uma *"etapa importante da história do desenvolvimento do estado moderno"* (Giesey, 1987, p. 9); *mas uma simpatia tão unânime num âmbito assim delicado merece alguma reflexão.* (AGAMBEN, 2010, p. 92, grifo nosso)

Para que a reflexão proposta por Agamben seja, portanto, compreendida, serão elucidadas algumas questões da obra de Kantorowicz, em destaque: à doutrina dos “*dois corpos do Rei*”, a teologia política cristã, e a efígie no cerimonial fúnebre dos reis franceses; sublinha-se que, o último aspecto mencionado (efígie) detém maior atenção de Agamben, abrindo espaço para a comparação que realizará entre o “corpo soberano e o corpo sacro”.

Difundida na Idade Média, sobretudo na Inglaterra absolutista do século XVI – marcada pela dinastia Tudor –, a ideia de uma dupla corporação do Rei possui indícios anteriores a esse período, ainda no Império Romano. No entanto, segundo Kantorowicz (1998), é baseado no contexto histórico medieval que a teoria dos *Dois Corpos do Rei*, de fato, difunde-se.

No início da obra, Kantorowicz retrata o episódio julgado no reinado da rainha Elizabeth I, a respeito da concessão de terras realizada por Eduardo VI (seu antecessor) ainda em menoridade; desse fato, a partir da obra do historiador e jurista inglês Frederic William Maitland²⁹, destacará o consentimento dos juristas da

²⁹ Autor com quem Kantorowicz dialoga no decorrer de sua obra.

Coroa em relação ao caso, bem como com a definição “geral” de realeza (a partir dos *Relatórios* de Edmund Plowden), conforme o trecho: “que pelo Direito Comum nenhuma Lei que o Rei decreta enquanto Rei, será invalidada por sua menoridade. Pois o Rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo natural e um Corpo político” (MAITLAND, 1901 *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 21). Nessa perspectiva, o Corpo natural – *se considerado em si mesmo* – é sujeito a enfermidades, a “imbecilidades” concernentes à infância e à velhice, exposto às mesmas limitações físicas e/ou psíquicas que qualquer outra pessoa comum; já o Corpo político, intocável, detentor da Política e do Governo, responsável pela administração e pelo bem-estar público, estaria livre dessas “limitações” do Corpo natural e, “devido a esta Causa, o que o Rei faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer Incapacidade em seu Corpo natural.” (MAITLAND, 1901 *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 21)

Os *Dois Corpos do Rei* compunham uma unidade indivisível; contudo, havia uma ressalva: concebia-se a possibilidade de separação em decorrência da morte³⁰ e, nesse caso, o Corpo político predominaria ante o Corpo natural, conforme expressava a afirmação jurídica latina “o mais digno atrai para si o menos digno”. Segundo Kantorowicz (1998, p.22), era nítida a familiaridade entre as “especulações jurídicas” com o pensamento teológico, especialmente quanto ao caráter atribuído ao Corpo político. O autor associou a tarefa dos juristas elisabetanos à de teólogos, ao definirem um dogma, uma vez que: “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” (KANTOROWICZ, 1998, p. 24).

Na Alta Idade Média, mais uma proposição é incorporada a compreensão de realeza e de reino que vinha sendo delineada: a teoria político-eclesiástica do *corpus mysticum*, em sua gênese atribuída à Igreja, considerada, na doutrina teológica e na lei canônica um corpo místico, em que a cabeça era Cristo. Essa concepção é transportada pelos juristas para a esfera estatal, passando a defini-la como uma

³⁰ Premissa importante, conforme o autor destacara no trecho: “Esta migração da ‘Alma’, isto é, da parte imortal da realeza, de uma encarnação para outra, conforme expressa pelo conceito da transmissão do rei, é certamente um dos fundamentos de toda teoria dos Dois Corpos do Rei. Ela preservou sua validade praticamente por todo o tempo vindouro. Contudo, o interessante é o fato de que esta “encarnação” do corpo político em um rei de carne não somente desfaz as imperfeições humanas do corpo natural, mas transmite ‘imortalidade’ para o rei individual como Rei, isto é, em relação ao seu supercorpo” (KANTOROWICZ, 1998, p. 25).

“corporação”, na qual o rei seria a cabeça e seus súditos os membros. Decorrente desta máxima, o “corpo político” passa a confundir-se com o “corpo místico” e, mais especificamente, como será abordado adiante, com o corpo de Cristo. Conforme apontou Kantorowicz (1998, p. 27):

[...] basta apenas que se substitua a estranha imagem dos Dois Corpos pelo termo teológico mais corrente das Duas Naturezas para que nitidamente se perceba que o discurso dos advogados elisabetanos derivava seu teor, em última análise, da dicção teológica, e que esse discurso em si mesmo, para dizer o mínimo, era criptoteológico. A realeza, por meio dessa terminologia semi-religiosa, era explicitada, de fato, em termos de definições cristológicas.

Nesse vértice, o autor menciona, ainda, o impacto durante a Reforma Protestante da proclamação de princípios teológicos como “o do direito divino” sobre a esfera dos “poderes seculares”. No entanto, não incumbe a este movimento religioso a responsabilização pelas atitudes e apropriações realizadas por juristas da época, e ressalva:

[...] o costume dos juristas de tomar emprestado da eclesiologia e de utilizar linguagem eclesiástica com intenções seculares teve sua própria tradição de longa duração, pois era uma prática tão legítima quanto era antigo tirar conclusões *de similibus ad similia*. (KANTOROWICZ, 1998, p. 29, grifo do autor)

Regressando a alguns séculos anteriores, no período da Alta Idade Média (séc. V ao IX), Kantorowicz (1998, p.72) destaca a associação realizada entre a figura do Rei e Cristo, por meio das atribuições referentes, tanto ao duplo caráter – humano e divino – como pelas responsabilidades inerentes ao cargo. Nessa concepção de um “rei litúrgico”, figuras importantes da época, como os cardeais, referiam-se a ele como *vigário* de Cristo, mediador entre Deus e o seu povo.³¹ Essa relação, no entanto, perde força na Baixa Idade Média, quando um desenvolvimento dogmático-teológico no século XII reafirma a importância de Cristo no Sacramento. Motivados por essa interpretação, bispos e sacerdotes passam a ser considerados vigários de Cristo. Com essa mudança, o *vicarius Christi* deixa de ser representado na figura do imperador, passando, agora, (a partir dos decretais de Inocêncio III), oficialmente ao papado. Tal concepção foi acolhida por filósofos e teólogos escolásticos, que atribuíram esse título com exclusividade ao papado. Em

³¹ Kantorowicz (1998, p.72) pontua, ainda, que a teologia política do início da Idade Média era expressa, marcadamente, pelo pensamento e linguagem litúrgica e teológica, pois não havia independência dessa (teologia política) com relação à Igreja.

contraponto, civilistas embasados, entre outras referências, no vocábulo do Direito Romano, consideravam o imperador como vigário de Deus (Deus-pai). Essas nuances na nomenclatura anunciavam mudanças estruturais:

[...] o ideal cristocêntrico de monarquia passava a dissolver-se também sob a influência do Direito Romano. Doravante, a um *Christus in terris* papal correspondia um *deus in terris* imperial. Como *pater subjectorum*, ‘pai de seu povo’, é verdade que se atribuía ao Príncipe uma frágil semelhança com o invisível Pai no Céu; mas o vigário de Deus visível encarnado, do Deus-homem, era o sacerdote, o supremo hierarca. (KANTOROWICZ, 1998, p. 74)

Da concepção de uma realeza “litúrgica”, cristocêntrica (Alta I.M.), passou-se para a de realeza “por direito divino”, teocêntrica (Baixa I.M.), mudança na qual a ideia do duplo corpo real não se extinguiu, ao contrário, estendeu-se, configurando as novas relações do Rei, em relação ao Direito e à Justiça; do mesmo modo, a noção de mediação não fora excluída, sendo transferida – com adequações – da esfera litúrgica (religiosa), para a esfera jurídica (secular).³²

Sem abandonar antigos conceitos (litúrgicos), porém debruçando-se, com centralidade na Lei, a realeza “por direito divino”, apoiando-se principalmente no Direito Romano, teve a ideia de *mediação* realçada; por exemplo, referente à questão sobre o Príncipe estar acima ou abaixo da lei, obtém-se, por meio de uma mescla de influências, filosóficas (grega), romanas e cristãs, que o Príncipe encarna a própria Lei, assim como encarna a Justiça, deixando de ser concebido como “deus pela graça’ ou a imagem viva da Graça; era a imagem viva da Justiça, *ex officio*, era a personificação de uma idéia igualmente divina e humana” (KANTOROWICZ, 1998, p. 98).

Conforme Kantorowicz (1998, p. 125) expõe, as inter-relações e intercâmbios entre Igreja e Estado ocorreram por toda a Idade Média. A Igreja (romana) se convertia como referência de “monarquia absoluta e racional sobre uma base mística”, enquanto o Estado indicava “uma corporação mística em uma base racional”. O conceito de *corpus mysticum*, que em contraponto ao *corpus Christi* fora associado à Igreja tardiamente, diferentemente desse, não possuía precedentes bíblicos. Seu emprego se referiu primeiramente à Eucaristia e, posteriormente, à

³² Kantorowicz (1998, pp.79-80) demonstra essa mudança, referindo-se ao reinado de Frederico II, conforme o seguinte trecho: “[...] a imperial ‘teologia do governo’, de Frederico, embora permeada pelo pensamento eclesiástico, influenciada pela dicção do Direito Canônico e imbuída da linguagem quase cristológica para expressar os arcanos do governo, não dependia mais da idéia de uma realeza centrada em Cristo. Os principais argumentos de Frederico e de seus conselheiros jurídicos eram derivados ou determinados pelo Direito – mais precisamente, pelo Direito Romano.”

Igreja em seu caráter institucional e eclesiológico.³³ Ao ser assimilado pela leitura sociológica, tal conceito (*corpus mysticum*), apontou para uma interpretação dos *Dois corpos de Cristo*; distinta da leitura cristológica, que destacava a dupla natureza (humana e divina), a sociológica, distinguia um corpo individual e um corpo coletivo.

Apontando para a afinidade entre as teorias dos “*Dois corpos de Cristo*” e a dos “*Dois corpos do Rei*”, Kantorowicz se pergunta sobre uma proximidade efetiva, também nas relações entre as esferas eclesiológica e política. Após o século XII, o *corpus mysticum*, gradativamente menos místico, passa a assinalar o corpo político (ou *corpus iuridicum*) da Igreja, estendendo-se também para “qualquer corpo político do mundo secular”. Após a secularização desse conceito por parte da própria Igreja, o mesmo fora facilmente apropriado por estadistas, juristas e acadêmicos, para a construção de ideologias a respeito do embrionário Estado territorial e secular que, de um lado, desenvolvia-se independente da Igreja e do papado e, de outro, equiparando-se, “continuava a afirmar-se colocando sua própria efemeridade no mesmo nível da sempiternidade da Igreja militante” (KANTOROWICZ, 1998, p. 132-133). Ao *corpus mysticum* do Estado se associou ainda à noção aristotélica de *corpus morale et politicum*, permitindo o contraponto ao *corpus mysticum et spirituale* da Igreja.

A noção de um “corpo político” reverberou na realeza centrada no governo – operante no fim da Idade Média – na qual o Rei continuava a representar a “cabeça”, não incorporando, entretanto, mais “diretamente” à lei, que fora transferida neste momento para o *corpus mysticum* do reino (o governo).

Kantorowicz (1998, p.168) retoma a questão sobre a possibilidade de uma associação entre as teorias dos “*Dois corpos de Cristo*” e dos “*Dois corpos do Rei*”, o que correspondia, ao mesmo tempo, em se perguntar sobre a analogia do *corpus mysticum* da Igreja ao *corpus mysticum* do Estado, e acerca disso ressalta um problema: comparado a Cristo (“cabeça” da Igreja) em quem se conservava a natureza perpétua, ao ser considerado simultaneamente homem e Deus (imortal, eterno, *intemporal*), o caráter perpétuo atribuído à figura do rei – principalmente na era Tudor – não encontrava fundamento que justificasse tal alegação. Assim, para que a continuidade da realeza ocorresse, o caráter eterno residente em Cristo

³³Durante o século XIII, Tomás de Aquino empregou o termo “corpo místico” ao se referir à Igreja como fenômeno social. (KANTOROWICZ, 1998, p. 129)

deveria, portanto, de alguma forma, ser acrescentado ao Rei. Em decorrência dessa questão, o autor retoma o rito associado à efígie.

No que se relaciona à *continuidade* da realeza, esta efetuava-se por intermédio da sucessão que, por sua vez, considerava primordialmente dois aspectos para sua transferência: primogenitura e consanguinidade. Entretanto, à proporção em que o Rei passa a ser assimilado com a “Justiça soberana”, tal *continuidade* encontra subsídios no postulado: “*o Rei nunca morre*”. Lema comum à França a partir do século XVI, depois adotado também pela Inglaterra, tal jargão se mostrava no cerimonial fúnebre dos reis franceses, através das aclamações: “O rei está morto!” – precedida pela contrastante – “Vida longa ao rei!”. Na Idade Média, as efígies foram expostas em funerais reais, inicialmente em 1327, primeiro na Inglaterra e, posteriormente, em 1422, tornaram-se populares na França. Contudo, esse rito possuía raízes anteriores a esse período, conforme expõe Kantorowicz:

A veneração da efígie funerária do rei francês, ainda que adornada de certa aparência eclesiástica, não era de origem eclesiástica. Em suas *Histórias romanas*, Herodiano, ao descrever a apoteose do imperador Septímo Severo, descrevia também uma série de serviços cerimoniais prestados à efígie do monarca morto: a efígie, tratada como um homem doente, repousa em uma cama; senadores e matronas alinham-se dos dois lados; médicos simulam tomar o pulso da imagem e prestam-lhe sua assistência médica até que, após sete dias, a efígie “morre”. (KANTOROWICZ, 1998, p. 257)

Em relação ao ritual francês, inicialmente a efígie era exposta junto ao caixão do rei morto, mas, com o tempo, passa a ser isolada do defunto, recebendo cuidado e vestimentas reais, anteriormente pertencentes ao velado.

Apesar de mencionar a elementaridade do rito (pagão) da apoteose romana, apontando sua influência para os franceses, Kantorowicz sustenta que a efígie fora inserida na França sob a influência do modelo inglês – “portanto” por intermédio de um modelo cristão – e não o contrário, pelo modelo romano (pagão). Destaca a singularidade do caso francês no estabelecimento da relação entre a efígie e a *Dignitas* – por meio da qual se atribuía a imortalidade real, sob a insígnia do *Rei que nunca morre* – ressaltando que as referências, para que essa ideia se consolidasse, partiram de pensadores contemporâneos, e não de historiadores romanos.

Ao final de sua obra (epílogo), Kantorowicz esboça, por meio das seguintes questões, as preocupações que talvez tenham orientado toda a sua investigação:

[...] o conceito jurídico e figura de discurso constitucional da Baixa Idade Média, os Dois Corpos do Rei, possuía, em algum sentido, antecedentes ou

paralelos clássicos? Existe um parentesco pagão clássico para a metáfora? Ou, mais sucinta e cruamente, o conceito dos Dois Corpos do Rei é de origem pagã ou cristã? (KANTOROWICZ, 1998, p. 301)

E, em linhas conclusivas, destacando a influência da teologia política cristã, finaliza:

O princípio dos juristas da era Tudor, entretanto, definitivamente se agarrava à linguagem paulina e seu desenvolvimento ulterior: a passagem do *Corpus Christi* paulino para o *corpus ecclesiae mysticum* medieval, e daí para o *corpus reipublicae mysticum* que era igualado ao *corpus morale et politicum* da república, até que, finalmente (ainda que confundido pela noção de *Dignitas*), surgiu o slogan dizendo que todo abade era um “corpo místico” ou um “corpo político” e que, conseqüentemente, o rei também era, ou tinha, um corpo político que “nunca morria”. Não obstante, portanto, certas similaridades com conceitos pagãos desvinculados, OS DOIS CORPOS DO REI constituem uma ramificação do pensamento teológico cristão e, conseqüentemente, permanece como marco da teologia política cristã. (KANTOROWICZ, 1998, p.305-306)

Dentre elogios e ponderações, Agamben (2010, pp. 93-95) expressa sua oposição à conclusão de Kantorowicz. Ressalta que o historiador se debruçou sobre o aspecto mais inócuo da soberania, sua perpetuidade, evitando, por outro lado, o que para ele (Agamben), poderia ter conduzido o estudo genealógico dos “*dois corpos do Rei*”, ao aspecto mais obscuro e problemático da soberania, seu caráter absoluto. Acerca da negação por parte de Kantorowicz, do vínculo entre a apoteose romana e o rito francês da efígie, Agamben cita os historiadores Julius Schlosser e Elias Bickerman que, por outro lado, estabeleceram uma conexão entre as duas referências de cerimoniais, e argumenta sobre os motivos que fizeram com que Kantorowicz tenha negado o precedente romano, pois considerar a natureza pagã desse rito poderia ter afetado na aceitação de sua tese como um estudo sobre “teologia política cristã”, bem como na associação que realiza com o caráter perpétuo da soberania. Destoante de Kantorowicz quanto a esse ponto, Agamben, ao acolher a conexão entre o rito romano e o medieval, a partir da leitura de Bickerman, indagará sobre uma possível associação entre o “corpo político do Rei” e o “corpo matável e insacrificável do *homo sacer*”.

A respeito da leitura de Bickerman, Agamben (2010, p. 96) pontuará que decisiva é a elucidação da natureza e função do rito da efígie/imagem, permitindo que o cerimonial fúnebre fosse compreendido e situado em uma nova perspectiva. Em referência ao artigo sobre as *Apoteoses imperiais romanas*, de 1929, Agamben extrai o seguinte trecho, que tornará clara a “nova perspectiva” a que se refere:

Os paralelos a uma semelhante magia da imagem são numerosos e se encontram por toda parte. Basta aqui citar um exemplar itálico do ano 136. Um quarto de século antes do funeral da efígie de Antonino Pio, a *lex collegii cultorum Dianae et Antinoi* recita: *quisquis ex hoc collegio serous defunctus fuerit et corpus eius a domino iniquo sepulturae datum non...fuerit..., ei funus imaginarius fiet*. Encontramos aqui a mesma expressão *funus imaginarium*, que a História Augusta usa para indicar a cerimônia fúnebre da efígie cérea de Pértinax, à qual estava presente Dion. Nas *Lex collegii* como em outros paralelos, a imagem serve, porém, para substituir o cadáver ausente; no caso da cerimônia imperial, em vez disso, ela se apresenta ao lado do cadáver, duplica-o e não o substitui. (BICKERMAN, 1929 apud AGAMBEN, 2010, p. 96)

Um primeiro ponto, os paralelos: regredindo séculos anteriores à apoteose imperial romana, Bickerman encontra as primeiras referências ao rito da imagem, identificadas por meio da expressão *funus imaginarium*, destacando que posteriormente a mesma expressão é utilizada ao se referir à “cerimônia fúnebre da efígie de cera”. Segundo ponto, a função da efígie: Bickerman evidencia que, em casos de “cadáver ausente”, a efígie tinha a função de substituí-lo; já no contexto imperial era apresentada ao lado do morto, promovendo sua duplicação, e não sua substituição. Os dois pontos são importantes para compreender de onde Agamben partirá para aprofundar as aproximações entre o corpo soberano e o corpo sacro; para tanto, elenca, ainda, uma terceira figura, o devoto sobrevivente.

Bickerman (1973), em artigo posterior, num pequeno trecho, relacionará o funeral imperial da efígie, ao rito do *devotus*³⁴; outros autores, por sua vez, comparam o *devotus* ao *homo sacer*. Sobre essa aproximação *devotus* e *homo sacer*, Agamben (2010, pp. 96-97) menciona que as primeiras comparações – mais superficiais – não ultrapassaram as considerações de que “ambos eram votados à morte e pertenciam aos deuses”, porém, encontra na descrição de Lívio sobre o

³⁴ “In the first place, the burning of an effigy on the funeral pyre is *funus imaginarium*, as the ceremony is called with regard to the apotheosis of Pertinax. This rite was well known in the Roman religion. If a Roman “devoted” to the infernal gods as a vicarious sacrifice for the Roman army happened to survive the battle, an oversize effigy of the warrior was to be buried in his place. The wooden image of a warrior buried at Capestrano, in the Abruzzi mountains, was probably such a substitute. Again, the statutes of a burial association, founded in 136, prescribe that if a cruel master refuses to deliver the corpse of a slave for burial, “the funeral of the image” should be performed.” (BICKERMAN, 1973, p. 22)

“Em primeiro lugar, a queima de uma efígie na pira funerária é *funus imaginarium*, como a cerimônia é chamada em relação à apoteose de Pertinax. Este rito era bem conhecido na religião romana. Se um romano “devotado” aos deuses infernais como um sacrifício vicário pelo exército romano sobreviveu à batalha, uma efígie grande do guerreiro seria enterrada em seu lugar. A imagem de madeira de um guerreiro enterrado em Capestrano, nas montanhas de Abruzzi, foi provavelmente um substituto. Novamente, os estatutos de uma associação funerária, fundada em 136, prescrevem que, se um mestre cruel se recusa a entregar o cadáver de um escravo para ser enterrado, ‘o funeral da imagem’ deve ser executado.” (tradução nossa)

contexto do devoto sobrevivente, uma indicação que o aproxima de forma singular ao *homo sacer*. A conformidade do voto consistia na morte do *devotus*, portanto, se ocorresse o contrário, se sobrevivesse, era necessário o sepultamento de uma imagem, um colosso, substituindo-o (LÍVIO *apud* AGAMBEN, 2010, p. 97).³⁵ Sobre a condição do devoto sobrevivente, Agamben (2010, pp. 97-98), indaga: “Qual é o estatuto deste corpo vivente, que não parece mais pertencer ao mundo dos vivos?” Apontando para a provável função desse rito, amplia a reflexão: “[...] não é a morte que perturba essa ordem, mas a sua falta, e a confecção do colosso torna-se necessária para restabelecer a ordem” (AGAMBEN, 2010, p. 99).

Assim como o *homo sacer*, o devoto sobrevivente representa um paradoxo: uma vez que consagrada sua vida, através do voto – no caso do *homo sacer*, forçadamente por seu banimento – essa vida sacra é imediatamente separada do seu contexto comum, passando a ocupar o limiar entre dois mundos, o dos “vivos e o dos mortos”. Agamben (2010, p. 100) conclui: “Decisivo é, porém, que esta vida sacra tenha desde o início um caráter eminentemente político e exiba uma ligação essencial com o terreno sobre o qual se funda o poder soberano”.

Segundo Agamben (2010, pp. 100-101), o devoto sobrevivente, o *homo sacer* e o soberano (corpo político do Rei) revelam um único paradigma, de uma *vida nua* que, transformada em sacra, é retirada de seu contexto comum e exposta à morte; entretanto, sobrevivendo, torna-se incompatível com o mundo humano. É vida sacra, por ser consagrada, e sua exposição à morte é inerente à condição que a torna *sagrada*. No entanto, no caso do devoto sobrevivente, pode ser restituído à vida normal através do colosso que é construído para o cumprimento vicário do voto; no que se refere ao rei, imperador, soberano, não há dano, pelo contrário, cumpre com seu objetivo: através do funeral duplo, fixa sua sacralidade na divinização da apoteose; quanto ao *homo sacer*, é insacrificável, a condição que o torna sagrado, não prevê rito e tampouco sacrifício que o restitua à cidade, pois o que compele sua sacralidade é o banimento, a exclusão e à exposição à morte. Em ambos os casos, a sacralidade possui, porém, uma finalidade política.

Agamben (2010, p. 101) afirma que, mediante o reconhecimento e confirmação do precedente romano – conforme delineado, por exemplo, por Bickerman –, a doutrina dos “dois corpos do rei”, mesmo na interpretação de

³⁵ E certa restrição também decorria desse cumprimento vicário; por exemplo, ao magistrado romano, era vetada a aproximação da imagem sepultada (LÍVIO *apud* AGAMBEN, 2010, p. 97).

Kantorowicz e de seu discípulo Giesey, adquiririam uma outra valoração. Nessa ótica, o corpo político do rei que ao se unir ao corpo mortal o magnifica (indivisível), derivaria do colosso do imperador, revelando, nesse aspecto, além da perpetuidade da soberania, seu caráter absoluto e não humano; assim, na sacralidade atribuída ao rei, se alicerçaria o poder (absoluto), o que possibilitaria a sucessão, por ocasião de sua morte.

O que a sacralidade determina é o lugar desses “corpos” (soberano e *homo sacer*) em relação à lei, localizando-os “fora” dela; externalidade que se expressa, no caso do soberano, através do poder em suspender e restituir a norma (*estado de exceção*), e quanto ao *homo sacer*, que gerado em decorrência da decisão soberana, é banido do arcabouço legal, tornando-se vulnerável perante todos, sendo relegado à própria sorte. Essa excepcionalidade pode ser assim analisada, por exemplo, em caso de homicídio: se a vítima fosse o soberano, tal delito se enquadraria em crime de natureza grave e especial; por outro lado, sabe-se que a morte do *homo sacer* não configura homicídio. Mesmo hierarquicamente distantes, há complementariedade e simetria entre esses dois corpos, e é para isso que o jusfilósofo italiano chama a atenção, para a excepcionalidade que representam no âmbito jurídico:

Não importa, do nosso ponto de vista, que a morte do *homo sacer* possa ser considerada como menos que um homicídio, e a do soberano como mais que um homicídio: essencial é que, nos dois casos, a morte de um homem não verifique o caso jurídico do homicídio. (AGAMBEN, 2010, p. 102)

1.2.3 Modernidade: soberano e súdito

“Todo o caráter do *sacer* esse mostra que ele não nasceu no solo de uma ordem jurídica constituída, mas remonta em vez disso ao período da vida pré-social.” (JHERING *apud* AGAMBEN, 2010, p. 104). Elencando a associação estabelecida pelo jurista alemão Rudolf von Jhering, entre o *homo sacer* e as figuras do direito germânico: *wargus* (homem lobo)³⁶ e o *friedlos* (sem paz)³⁷, ambos proscritos da comunidade, e em parte constitutivos do direito germânico – cujo conceito fundante

³⁶ Era como se referia no direito germânico ao bandido, devido à “condição limite” em que se encontrava. (AGAMBEN, 2010, p.105)

³⁷ Ao malfeitor, excluído da comunidade, que: “podia ser morto por qualquer um sem que se cometesse homicídio”, tornava-se *friedlos*. (AGAMBEN, 2010, p.105)

era a *fried* (paz) – Agamben encontra ainda uma ligação de tais figuras ao *homo hominis lupus* hobessiano, e aponta que por meio desta associação, a teoria hobessiana adquirira seu real sentido. Ademais, é na releitura do *Leviatã* que Agamben consolida sua proposta reflexiva acerca do *homo sacer*.

Referindo-se ao mitologema hobessiano, Agamben (2010, p. 105) pontua que, “[...] o estado de natureza não é uma época real, cronologicamente anterior à fundação da Cidade, mas um princípio interno desta, que aparece no momento em que se considera a Cidade *tanquam dissoluta* [...]”.³⁸

Publicada em 1651, a obra *Leviatã*, do filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679), discorreu sobre a teoria da consolidação do Estado através de um *contrato social*. Seu pensamento, e posteriormente, os de Jean-Jacques Rousseau e John Locke, compuseram o que se tornara conhecido na teoria política como *contratualistas*³⁹.

Segundo Hobbes (2008)⁴⁰, os homens seriam iguais por natureza, inclusive em relação aos desejos e paixões. Decorrente dessa igualdade – não equidade – inimizade e desconfiança seriam despertadas entre os mesmos, sendo a desconfiança o grande combustível da guerra. Junto à *desconfiança*, impulsionada pelo desejo de segurança, o autor elenca outras duas principais causas da discórdia entre os homens: a competição (pelo desejo de lucro), e a glória (reputação). Para Hobbes, portanto, a convivência entre os homens não seria pacífica, como apontou Aristóteles, ao se referir ao homem como *animal social*. Motivados pela antecipação, na perspectiva hobessiana os homens utilizariam da violência em defesa aos seus desejos, como, por exemplo, a segurança, o lucro e a reputação, e afirma que:

³⁸ Conforme afirma o próprio Hobbes (2008, *capítulo XIII*, pp. 110-111), ao se referir à condição que seria inerente ao *estado de natureza*: “Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, em todos os tempos os reis e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa da sua independência, vivem em constante rivalidade e na condição e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos nos outros; isto é, os seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras dos seus reinos, e constantemente com espiões no território dos seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como desse modo protegem o trabalho dos seus súditos, disse não se segue como consequência a desgraça associada à liberdade dos indivíduos isolados”.

³⁹ “[...] quer dizer, um daqueles filósofos que, entre o século XVI e o XVIII (basicamente), afirmaram que a origem do Estado e/ou da sociedade está num *contrato*: os homens viveriam, naturalmente, sem poder e sem organização – que somente surgiriam de um pacto firmado por eles, estabelecendo as regras de convívio social e de subordinação política” (RIBEIRO, 2006, p. 53).

⁴⁰ *Leviatã*: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil. Organizado por Richard Tuck; Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

“[...] durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 2008, *capítulo XIII*, p. 109).

Se por um lado certas paixões incitariam a guerra, por outro, algumas inclinariam os homens à paz, e essas são: o medo da morte, a vida confortável e a esperança da realização da segunda (conforto) por meio do trabalho.

Para Hobbes (2008, *capítulo XIV*, pp.112-113), os homens possuiriam o direito de natureza (*jus naturales*), que consistia na *liberdade*, descrita pelo autor como o poder indiscriminado sobre si mesmo em benefício de sua preservação e na “ausência de impedimentos externos” interferindo sobre esse poder. Distinto do direito natural, a lei natural (*lex naturalis*), preceito nomeado pela razão, imporá uma normatividade ao homem, limitando-o ao que poderia oferecer risco à sua vida, ou seja, orientava-se à sua preservação. Configuraram-se, portanto, como leis naturais fundamentais, primeiro, a busca (esforço) pela paz, e, segundo, o estabelecimento de um contrato para a concretização da mesma.

O filósofo inglês afirma que a posse dos homens de seu direito natural (liberdade) ofereceria risco para a efetividade da lei natural; dessa forma, para a efetuação de tal conteúdo, ou seja, a paz, em contraposição ao “estado de guerra”, seria necessário por parte de todos os homens o abandono desse direito. Assim, o *contrato*, na definição de Hobbes (2008, *capítulo XIV*, p.115), compõe-se pela “transferência mútua de direitos”, e se torna um *pacto* (obrigatório) mediante o ato voluntário, por parte daqueles que cederam seus direitos naturais em decorrência do anseio por outros direitos (civis). No entanto, haveria a necessidade de um poder comum situado acima dos contratantes, a fim de evitar a possibilidade da nulidade do contrato, devido à fragilidade que carregava um “pacto de confiança” (apenas entre contratantes), que facilmente poderia ser corrompido por uma das partes. Destaca a competência do pacto no caso da república civil, à qual se concede o poder de compelir os súditos a tal cumprimento.⁴¹

Votados à conservação de suas vidas, os homens abdicam do direito natural e se instituem em repúblicas com a finalidade da segurança individual, pois a presença de um poder visível e comum (no sentido de ser relativo ao coletivo), em

⁴¹ Sendo obrigatório ao acordante (súdito) cumprir com sua obrigação (o pacto), antes mesmo de ter garantias da proteção dos direitos que motivaram tal pacto. Segundo Hobbes (2008, capítulo XIV, p. 121): “o homem escolhe por natureza o mal menor, que é o perigo de morte ao resistir, e não o mal maior, que é a morte certa e imediata se não resistir.”

contrapartida ao poder atinente a cada homem, mostraria-se capaz de manter o cumprimento de tais preceitos, por exemplo, através da imposição do medo, pela aplicação ou possibilidade de um castigo, em situações de descumprimento. Esse pacto artificial selado entre os homens deveria ser consentido, outorgando a um único ou a uma assembleia de homens a detenção e manipulação do poder, a fim de promover uma “unificação da vontade”. Dessa forma, Hobbes (2008, *capítulo XVIII*, p. 148) definiu a república como:

“[...] *uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns*”.

Ao portador da República, nomeia-se soberano, e aos demais, súditos. A posição de soberano poderia ser assim conferida de duas formas distintas: *instituição* ou *aquisição*. Por *instituição*, definia-se, por meio de acordo (pacto) entre os homens, que atribuíam ao soberano (um homem ou uma assembleia de homens) o direito de representá-los, e isso era decidido por meio da maioria de votos, e independentemente da contrariedade ao escolhido (por votação), bem como as suas futuras ações, todos ficavam comprometidos a se sujeitarem a esse poder. Ao soberano, conforme as finalidades da República (paz e a defesa de todos), imputava-se: o juízo, atribuindo poder e autonomia para decidir, tanto antecipadamente quanto posteriormente, por ações (quaisquer que fossem), pelo estabelecimento ou reestabelecimento dos objetivos (paz e segurança); prescrever regras⁴², definindo os direitos e deveres de seus concidadãos/súditos, assim como recompensar e punir⁴³ seus súditos mediante os efeitos de serviço ou desserviço à República, entre outras. A República por *aquisição* consistia na conquistada por força, e se diferia apenas em um aspecto da soberania por *instituição*: a submissão dos súditos ocorria “àquele de quem se tinha medo” (HOBBS, 2008, *capítulos XVIII e XX*, pp. 149-152; 170).

⁴² “Caso não haja lei estabelecida, de acordo com o que considerar mais capaz de incentivar os homens a servir a república, ou de desestimular a prática de desserviços a ela” (HOBBS, 2008, *capítulo XVIII*, p.154).

⁴³ Entretanto, o soberano não pode ser punido pelos súditos, ainda que cometa iniquidades, pois enumera Hobbes (2008, *capítulo XVIII*, p.152): “[...] o poder soberano não pode justamente ser morto, nem de nenhuma outra maneira pode ser punido pelos seus súditos. Pois, uma vez que todo súdito é autor dos atos do seu soberano, cada um estaria castigando outrem pelos atos cometidos por si mesmo”.

Ao referir-se aos súditos, Hobbes (2008, *capítulo XXI*, pp.179-182) elenca a estreita relação do medo e da necessidade com a liberdade destes. Liberdade que no *estado civil*, assim como a República (homem artificial), é constituída em face dos pactos, resumindo-se a algo artificial, definia-se da mesma forma, pois, se restringia: à compra e venda, a aderir a certos contratos, a optar por residência, profissão etc. O autor afirmara que tal liberdade, a dos súditos, conformaria-se com o poder ilimitado do soberano, ressaltando, a esse respeito:

Não devemos todavia concluir que com essa liberdade fica abolido ou limitado o poder soberano de vida e de morte. Porque já foi mostrado que nada que o soberano representante faça a um súdito pode, sob nenhum pretexto, ser propriamente chamado injustiça ou dano (HOBBS, 2008, *capítulo XXI*, p.182).

Sendo assim, segundo Hobbes, a liberdade anunciada pelos filósofos antigos (gregos e romanos), ao contrário da forma com que fora abordada, referia-se à república e não aos súditos, isto é, a república deteria o direito de liberdade perante seus súditos e outros povos, similar à associada aos homens no *estado de natureza*.

À república fora concedido o poder de punir aos que transgredissem as leis, direito advindo da renúncia do homem ao seu direito natural (liberdade), motivado pela própria conservação. Este seria o fundamento do poder de punir, que não é concedido, mas apropriado pelo homem artificial (república), através da renúncia do homem natural. A finalidade da punição seria o cumprimento das leis; portanto, o desfavor do poder público, não se enquadraria em punição, uma vez que, de tal modo, restitui-se o homem à sua condição anterior (*estado de natureza*). Quanto ao soberano, ou, por exemplo, um inimigo, ou demais situações que os danos são efetuados ou decretados aos homens não submetidos à lei (acima ou banido dela), tal infortúnio não se classificaria como punição, mas como ato de hostilidade.

O soberano não é punível, é a autoridade responsável por infligir a punição; o súdito está submetido ao decreto desta autoridade, e é punível, porém, “ao negar a sujeição ele negou as punições previstas pela lei, portanto deve sofrer como inimigo da república, isto é, conforme a vontade do representante” (HOBBS, 2008, *capítulo XXVIII*, p. 265).

Agamben ressalta (2010, pp.105-106), que o *estado de natureza* descrito por Hobbes, e interpretado recorrentemente como uma condição pré-jurídica, de outro modo, revela-se como um princípio interno da cidade, aparecendo em momentos em

que esta se encontra sob a ameaça de dissolução. Destoando das leituras recorrentes, interpreta Hobbes não como um contratualista, mas como precursor da teoria do estado de exceção, ao associá-la ao *estado de natureza* descrito pelo filósofo inglês. Nessa chave, Agamben não concebe o *estado de natureza* como um “estado de guerra de todos contra todos”, mas o anuncia como condição em que todos se tornariam *homo sacer* uns em relação aos outros, na medida em que não correspondem apenas à vida natural, ou então social.

Conforme descrevera Hobbes, abandonado pelos homens, o direito natural é adotado pela República, investindo o poder soberano sobre seus súditos, anunciando-se através do direito de punição, e acentuado pelo ato de injúria; para Agamben, essa é a máxima da tese hobessiana acerca da soberania, diferentemente do enfoque dado pelos modernos aos direitos, fundamentando-os no livre-arbítrio e no contrato social “relativos” aos cidadãos.

O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (que é ao mesmo tempo, intervalo cronológico e átimo intemporal) *tanquam dissoluta*. A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas *in illo tempore*, mas é continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana. Esta, por outro lado, refere-se imediatamente a vida (e não à livre vontade) dos cidadãos, que surge, assim, como elemento político originário, o *Urphänomenon* da política: mas esta vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem o *bíos*, uma forma de vida qualificada; é, sobretudo, a vida nua do *homo sacer* e do *wargus*, zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura (AGAMBEN, 2010, p. 108).

A violência descrita no *estado de natureza* se revela no estado civil não pela afirmação ou negação de um contrato, mas por intermédio da lógica de incluir e excluir a vida (*vida nua*) no interior e nos parâmetros (leis) do Estado (AGAMBEN, 2010, p. 106). Tal poder, marcado pela possibilidade de suspensão da lei (*estado de exceção*), restituiria o súdito/cidadão à condição de *natureza*, ou seja, exposto à completa violência, na mesma medida em que “autorizaria” o ato de resistência. A decisão soberana se compõe pelo poder de suspender a ordem normativa assim como pelo ato de restituí-la: essa é a fórmula da soberania. Agamben anuncia que a política se constitui através do vínculo entre poder soberano e *vida nua*, que unidos

em uma relação de *bando*,⁴⁴ estabelecem a verdadeira lógica que institui e perpetua a soberania.

⁴⁴ “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 incluído, dispensado e, simultaneamente, capturado.” (AGAMBEN, 2010, p. 109)

Capítulo 2: O *dispositivo* que produz *vida nua*

No primeiro capítulo dissertou-se acerca da definição do *homo sacer*, e este capítulo será dedicado ao *dispositivo* que o cria enquanto seu pressuposto, a saber, o *estado de exceção*. É este o eixo pelo qual opera a política ocidental, e em que se ligam poder soberano e *vida nua*.

2.1 *Bando*: o paradigma ontológico

Na contramão da tradição filosófica que fundamentou sua leitura acerca da origem da política e concomitantemente da sociedade no *contrato social*, na revisão que realiza dos conceitos fundantes, Agamben faz uma releitura do “mitologema hobessiano”, propondo a substituição do *contrato* pelo conceito de *bando*. Enquanto pela teoria do *contrato*, proporciona-se “[...] a grade de inteligibilidade da política moderna, provendo o fundamento e a legitimação para as relações de domínio, as diferenças entre mando e obediência, que constituem a base da soberania, do Direito e do Estado”, a interpretação partindo do conceito de *bando* “[...] permite ao filósofo italiano considerar, paradoxalmente, a *exceção* como estrutura e verdade da *norma* [...]” (GIACOIA JR., 2014, p. 50).

Agamben (2010, p. 110) afirma,

O *bando* é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois polos 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 [...] quanto a expulsão da comunidade.

Acolhendo a sugestão do filósofo francês Jean-Luc Nancy em *L’Impératif Catégorique* (1983), Agamben (2010) retoma do antigo direito germânico o termo *Bann*, na tradução portuguesa: *bando*. Neste contexto, o termo se refere tanto à exclusão da comunidade, como a insígnia da soberania, pois “significa o poder de governo, a soberania, o direito de estatuir comandos e proibições, de impor e executar penas; também o direito de *banir*” (GIACOIA JR., 2014, p. 51). Em seu significado etimológico remete tanto ao *bandido* quanto ao *banido* que, no antigo direito germânico, é representado pelo *friedlos* (sem paz). O *friedlos*, mas também o *wargus* (homem lobo), denotavam o malfeitor que, excluído da comunidade⁴⁵, “podia ser morto por qualquer um sem que se cometesse homicídio” (AGAMBEN, 2010,

⁴⁵ Regida pela doutrina do instituto *Friedlosigkeit*, cujo conceito fundante era o *fried* (paz).

p.105). Conforme destaca Oswaldo Giacoia Junior (2008, p. 38), em consonância com a referência de Agamben ao jurista alemão Rudolph von Jhering:

Tal como se encontra explicitamente mencionado na obra Rudolph von Jhering (sic.) *O Espírito do Direito Romano*, o termo *Bann* guarda relação com a *sacratio* romana arcaica, designando o fora da lei, proscrito e banido da proteção do ordenamento primitivo, que, enquanto tal, poderia ser morto independentemente de um juízo e fora do direito.

Portanto, “o banido seria uma espécie de ancestral do *homo sacer*”, devendo notar, nesse sentido, a homologia estrutural entre *bando* e *exceção* (*exceptio, ex capere*, ‘capturar fora’), sobre a qual se constrói parte essencial da argumentação de Agamben (GIACOIA JR., 2014, p. 51).

Agamben (2010, p. 63) aponta que “Jean-Luc Nancy é o filósofo que pensou com mais rigor a experiência da Lei que está implícita na vigência sem significado”, ideia localizada no ensaio *L’etre Abandonné (O ser abandonado)*, último capítulo da obra *L’Impératif Catégorique* (1983). Segundo o autor italiano, o filósofo francês “identifica a sua estrutura (*refere-se à forma de lei – nota nossa*) ontológica como abandono e procura conseqüentemente pensar não apenas o nosso tempo, mas toda história do Ocidente como ‘tempo do abandono’” (AGAMBEN, 2010, p. 63-64). Para compreender tal ideia, assim como o conceito (*bando*) evocado desta leitura, explora-se, em seguida, alguns pontos da obra.⁴⁶

Inserida no campo da ontologia, a tese anunciada por Nancy se esboça como uma reflexão sobre o significado do ser, no que se refere à sua *localização*, que conforme o filósofo identificará, é a do *abandono*. Mas o que implica tal abandono? Abandona-se por que, de quem, e de quê? Questiona Davide Tarizzo – na parte dedicada à Nancy – no texto *Filósofos em comunidade. Nancy, Esposito, Agamben*. Nancy vai na mesma direção que percorreu Heidegger e depois Derrida, relativa à desconstrução da metafísica, em resumo, observando que, “não dispomos mais hoje de um *nome* do ser, não podemos mais definir o ser em termos de essência, de princípio, de causa, de substância etc” (TARIZZO, 2007, p. 32).

O ser abandonado em Nancy, em termos heideggerianos, remete ao esquecimento do ser; esquecimento atribuído aos autores metafísicos ao afirmarem a definição do ser em termos de essência, princípio ou fundamento. De outra forma,

⁴⁶ Utilizou-se a tradução em espanhol por Ernesto Hernández, da UniNómada, Colômbia. Disponível em: <https://www.academia.edu/15331238/Jean-Luc_Nancy._El_ser_abandonado>.

tanto o conceito de *abandono* como o de *esquecimento*, na esteira de Aristóteles, consiste na afirmação do ser de muitos modos, ideia impressa no grego pela expressão: *pollakôs legatai*. Nas palavras de Nancy (1983, p. 1, tradução nossa): “[...] o abandono continua sendo a única situação do ser, ou mesmo - e no sentido escolástico do termo - o transcendental.”⁴⁷

O ser abandonado se afasta da ideia de uma nomeação única; antes, está à mercê das suas múltiplas ideias e definições, dentre as quais não é possível estabelecer hierarquia. O ser não possui um nome, ou uma identidade, o ser existe, sendo sua *localização* o *abandono*. Contudo, Nancy destaca o efeito da dialética sobre o entendimento plurívoco do ser (*pollakôs legatai*):

No final da dialética, nesse sentido que a dialética nunca se abandona e que leva de acordo desde o início - e no "Ele é" de Parmênides -, o ser não é mais dito de várias maneiras. Diz-se do único, verdadeiro e bom caminho do absoluto que o reúne ou que ele reúne. O ser é dito absolutamente do absoluto, e dito absolutamente do absoluto: "Ele é". Que "ele" não é neutro, mesmo que não seja homem nem mulher. É a auto-categorização do ser, transcendendo o transcendental, anulando, aliviando ou confundindo os *pollakôs* na conquista da auto-posição e autodeterminação do ser (NANCY, 1983, p. 2, tradução nossa).⁴⁸

A plurivocidade do ser é suprimida, fragmentada; o ser continua abandonado, no entanto, agora, sobre o preceito de um *logos* único e unívoco: “O ser plurívoco pode regular, ou é regulado por essa univocidade” (NANCY, 1983, p. 4, tradução nossa).⁴⁹

Nancy (1983, p. 5, tradução nossa) questiona: não nascemos no abandono? Exemplificando por meio das histórias de Edipo (grego) e de Moisés (judeu e exilado), prontamente afirma: “São abandonados no nascimento: isto é, desde o início, em seu início, e condenados indefinidamente a nascer.”⁵⁰ Inserindo ainda o

⁴⁷ “[...] el abandono sigue siendo el único predicamento del ser, o incluso —y en el sentido escolástico del término— lo trascendental.”

⁴⁸ “Al final de la dialéctica, en este fin que la dialéctica no abandona nunca y que lleva en consecuencia desde su principio —y en el “Él es” de Parmenides—, el ser no se dice ya de múltiples maneras. Se dice de la única, verdadera y buena manera de lo absoluto que lo reúne o que él junta. El ser se dice absolutamente de lo absoluto, y se dice absolutamente lo absoluto: “Él es”. Ese “él” no es un neutro, aunque no sea ni masculino ni femenino. Es la autocategorización del ser, trascendiendo a los trascendentales, anulando, relevando o confundiendo el *pollakôs* en la conquista de la autoposición y de la autodeterminación del ser.”

⁴⁹ “El ser plurívoco se deja reglar, o se hace reglar por esta univocidad.”

⁵⁰ “Son abandonados *en el nacimiento*: es decir desde el principio, en su principio, y condenados indefinidamente a nacer.”

exemplo da figura de Jesus, o filósofo francês anuncia que através desta se revela uma espécie de dialética do abandono⁵¹:

Cristo, teologia crística, é precisamente a dialetização do abandono. Os homens abandonados de Deus são salvos pelo Filho que o Pai abandonou. O cristianismo *alivia* o abandono: Hegel havia entendido. Mas essa "compreensão" não compreende nada, esquece o abandono do Filho (NANCY, 1983, p. 5, tradução nossa).⁵²

Considerando que o amor se liga ao abandono, nesse ponto do texto, Nancy esboça o que parece uma leitura, mas também certa problematização acerca da compreensão do amor, desvinculando-o de uma construção romântica:

O Deus do amor significa que o amor apenas abandona. O que não é amor pode rejeitar, desamparar, esquecer, entregar, dispensar, mas o amor só pode abandonar, e é na possibilidade do abandono que o amor é conhecido. E que essa justiça do amor também é conhecida além da justiça, que as imagens e palavras do "amor cristão" nos desnaturalizaram (desde os Evangelhos, sem dúvida, e até mesmo no romantismo que é o cristianismo do nosso tempo) (NANCY, 1983, p. 6, tradução nossa).⁵³

Em uma espécie de arqueontologia⁵⁴ do termo abandono, o filósofo francês afirma que a mitologia, tal como o que denomina por "ciência do mito", tem por estrutura o mito do abandono. No mesmo parágrafo, escreve: "De um mundo que

⁵¹ Nancy (1983, p. 5-6) cita a obra *Vida de Jesus* de Hegel, destacando a referência que o filósofo alemão faz ao sucedido no jardim das Oliveiras, assim como, pelo salmo declarado por Cristo em sua crucificação: "*Eli, Eli, lama sabactani!*"

⁵² "Cristo, la teología crística, es precisamente la dialectización del abandono. Los hombres abandonados de Dios son salvados por el Hijo que el Padre abandonó. El cristianismo *relevo* el abandono: Hegel lo había comprendido. Pero esta "comprehensión" no comprende nada, olvida el abandono del Hijo."

⁵³ "El Dios de amor significa que el amor sólo abandona. Lo que no es amor puede rechazar, desamparar, olvidar, devolver, despedir, pero el amor sólo puede abandonar, y es en la posibilidad del abandono que se conoce la del amor. Y que también se conoce esta justicia del amor más allá de la justicia, que las imágenes y las palabras del "amor cristiano" nos han desnaturalizado (desde los Evangelios, sin duda, y hasta en el romanticismo que es el cristianismo de nuestro tiempo)."

⁵⁴ "«Abandono» se me impuso como una palabra-esquema, como una palabra con la que hacer posibles las alianzas de conceptos e intuiciones, una palabra con la que meditar. No sé en absoluto de dónde llegó ni de dónde procedía ese fenómeno nuevo para mí. Antes las palabras me eran indiferentes en su uso filosófico. En aquel momento, esa palabra se me impuso para expresar algo que procedía —digamos— de un «olvido del ser», pero que permitía, pensando en el abandono amoroso, contener en la misma palabra el carácter archiontológico del propio olvido." (NANCY, 2003, p. 116, apud MARCIEL, 2014, p. 49)

" 'Abandono' me foi imposto como uma palavra-esquema, como uma palavra com a qual fazer possíveis alianças de conceitos e intuições, uma palavra com a qual meditar. Não sei de onde veio nem de onde procedia esse fenômeno novo para mim. Antes as palavras eram indiferentes para mim em seu uso filosófico. Naquele momento, essa palavra me foi imposta para expressar algo que veio – digamos - de um 'esquecimento do ser', mas que permitia, pensando no abandono amoroso, conter na mesma palavra o caráter arqueontológico do próprio esquecimento. " (tradução nossa)

não nos abandona, e que mantém o homem em seu seio, um mundo do qual não temos ideia, nem memória, nem sentimento” (NANCY, 1983, p. 8, tradução nossa)⁵⁵. Acerca deste ponto, questiona-se: estaria implícita aqui a ideia de um domínio sobre o ser, que atraído e nomeado univocamente culminaria em sua sujeição? Por fim, o que ocorrera foi um afastamento, ou melhor, *esquecimento* da *localização* originária do ser?⁵⁶ Nancy (1983, p. 8, tradução nossa) afirma:

É por causa de um abandono que o ser advém: não podemos dizer mais nada. Não há volta, o ser não carrega nada mais antigo que seu abandono. De um mito ou rito anteriores ao ser não há nada a saber e nada a retomar. São palavras para qualificar, ou melhor, para camuflar – bastante mal – o abandono pelo qual o ser chega até nós e pelo qual chegamos ao ser.⁵⁷

Se o *abandono* se torna uma premissa, a pergunta que se faz é, portanto: ao que o ser é abandonado? Nancy responde a tal pergunta, evocando à etimologia da palavra *abandono*, mais especificamente no contexto arcaico germânico. Abandonar-se à uma lei, da mesma forma, à uma voz, dado que: “A voz *faz* a lei ao mesmo tempo que ordena; e enquanto ordena, a lei *é* a voz” (NANCY, 1983, p. 11, tradução nossa).⁵⁸

Segundo Nancy, a privação (*dénuement*) do ser abandonado se mede pela discricionariedade dos rigores da lei, que o coage a se apresentar como tal, perante sua totalidade (da lei). Assim como o *banido*, que mesmo proscrito da jurisdição – *abandonado* fora – é submetido à tal condição por estar ao mesmo tempo entregue ao absoluto da lei, ou seja, a lei como um todo, o *abandono* também segue uma lei, a mesma lógica, da qual decorre o paradoxo: “A lei do abandono quer que a lei se aplique retirando-se. A lei do abandono é a outra lei, que faz a lei” (NANCY, 1983, p.

⁵⁵ “De un mundo que no nos abandona, y que guarda en su seno al hombre, un mundo del que no tenemos una idea, ni un recuerdo, ni un presentimiento.”

⁵⁶ Considerando a circunstância imposta desde seu nascimento: “Nacer significa precisamente nunca terminar de nacer, no terminar de jamás acceder al ser, a su estatuto, a su estancia o a su prestancia, y a su autonomía” (NANCY, 1983, p. 5).

“Nascer significa precisamente nunca terminar de nascer, nunca terminar de acessar o ser, seu estatuto, sua permanência ou sua presença e sua autonomia.” (tradução nossa)

⁵⁷ “Es por un abandono que el ser ha advenido: no podemos decir nada más. No hay vuelta atrás, el ser no vehicula nada más antiguo que su abandono. De un mito o de un rito anteriores al ser no hay nada por saber y nada por retomar. Son palabras para calificar, o más bien para camuflar —bastante mal— el abandonamiento por el cual el ser nos llega, y por el cual llegamos al ser.”

⁵⁸ “La voz *hace* la ley, en tanto que ordena; y en tanto que ordena, la ley es la voz.”

9, tradução nossa).⁵⁹ À medida que, lançado à “lei que faz a lei”, o ser abandonado é desamparado (*esquecido*), é de fato abandonado; é por meio desta lógica que opera e se mantém a ordem jurídica, mediante a qual só é possível prescrever o abandono.

Há uma lei do *abandono*, lei que faz a lei, e esta é fundamentada no banimento. Assim como o ser *abandonado*, o *banido* não corresponde a nenhuma lei, nem nome, ou definição; contudo, é abandonado a todas estas denominações. Conforme destaca Tarizzo (2007, p. 33): “[...] o ser é, a saber, a exceção, aquilo que faz exceção a cada lei, a cada definição, autorizando a cada lei, às leis mais diversas, e a qualquer nome, de aplicar-se ao simples estar-aí”.

É sobre o entrelaçamento entre vida (*abandonada* – *banida*) e lei (direito), descrito minuciosamente no texto do filósofo francês, que se direciona o enfoque de Agamben. O conceito de *bando* se revela como um dentre os sustentáculos que compõe a reflexão de Agamben acerca da soberania, pois análoga à estrutura ontológica do *abandono* descrita por Nancy é a estrutura da exceção:

Exceptio e *bando* exibem uma analogia estrutural: Como *ex capere*, a exceção significa capturar fora; uma paradoxal exclusão includente, próxima do banimento. Se, de fato, o que define a soberania é a prerrogativa (normativa) de decidir sobre a suspensão do ordenamento jurídico-estatal, então o soberano é, num primeiro momento de análise, aquele a quem a lei se aplica por suspensão de sua aplicação; soberano é aquele que, por força de uma prerrogativa constitucional, pode decretar a suspensão total ou parcial da constituição e dos direitos e garantias nela consolidados (GIACOIA JR., 2014, p. 51).

No trecho precisamente anterior à primeira menção que realiza ao texto do filósofo francês, bem como ao conceito de *bando*, em meio ao debate realizado com autores como Carl Schmitt e Hans Kelsen, o autor italiano esboça o seguinte pensamento:

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 a vida e a inclui em si através da própria suspensão. (AGAMBEN, 2010, p. 35)

Desse modo, poderia se dizer que a reflexão sobre o conceito de soberania ocuparia na leitura do filósofo italiano, também, o campo da ontologia; de fato, é o

⁵⁹ “La ley del abandono quiere que la ley se aplique retirándose. La ley del abandono es la otra ley, que hace la ley.”

que afirma ao definir que o paradoxo da soberania se compara ao da estrutura ontológica do abandono e, mais do que isso, a constitui. “A relação de exceção é uma relação de *bando*” esclarece Agamben. O *banido*, *abandonado* pela lei, todavia, não ocupa um lugar fora dela, posto que seu banimento é corolário à lei. Ao observar que vida e direito se confundem, indeterminando-se, o filósofo italiano descarta a enunciação de “um fora da lei” e completa: “*A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*” (AGAMBEN, 2010, p. 35).

Anunciada por Kant, a interpretação da *forma de lei* – ponto zero de seu significado – como “vigência sem significado”, corresponde ao vazio da lei, à sua ausência de conteúdo, no sentido de não ser prescritiva ou proibitiva. Segundo Agamben, Nancy teria pensado com exímio rigor tal premissa (kantiana), identificando-a com a estrutura ontológica do *abandono*. Entretanto, o limite desta interpretação residiria exatamente no mesmo ponto, isto é, em pensar tal estrutura ontológica, apenas no interior da *forma de lei*, como se outro caminho não fosse possível.

Para Agamben, a tarefa que se coloca não termina no reconhecimento da *forma de lei* como vigência sem significado, mas em pensar “o ser do abandono além de toda ideia de lei”. O filósofo italiano assinala que a *forma de lei* se refere à “forma vazia da relação”, mas que a “forma vazia da relação” não se revela apenas como uma lei. Aqui, lei e vida se tornaram indiscerníveis: trata-se do estado de exceção. O *dispositivo*⁶⁰ que mantém unido os dois polos da *máquina*⁶¹ jurídico-política produtora de *homo sacer* (AGAMBEN, 2010, pp. 63-64).

⁶⁰ Partindo do termo foucaultiano *dispositivo*, Agamben (2009, p. 40) propõe uma contextualização deste conceito, definindo-o da seguinte forma: “[...] chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes”. Como referências de *dispositivos*, Agamben citará desde os já apontados por Foucault, por exemplo, as prisões, manicômios e etc; até a literatura, a filosofia, os computadores, dentre outros. Ainda, ancorado pelos estudos do filósofo francês referentes aos processos de subjetivação e dessubjetivação decorrente dos *dispositivos*, Agamben (2009, p.41) interpretará que entre as duas grandes classes, a saber, os seres viventes (ou as substâncias) e os *dispositivos*, haveria uma terceira, a dos sujeitos, denominando os últimos como “o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entres os viventes e os dispositivos”.

⁶¹ Segundo Edgardo Castro (2013), há uma consonância do conceito de *máquina* – não muito desenvolvido por Agamben – com o conceito de *dispositivo*, que no conjunto da obra do filósofo italiano, se expressa através de inúmeros complementos, por exemplo: *máquina*-governamental, *máquina*-antropológica, *máquina*-teológica. Uma característica atribuída ao conceito de *máquina* é a bipolaridade, que no caso da máquina governamental, ou então, jurídico-política, configura-se pela soberania e o governo (autoridade - *autorictas* e poder - *potestas*). Destaca-se que a pesquisa desenvolvida aqui, segundo os objetivos aos quais se propôs, circunscreveu-se à abordagem do polo da soberania, portanto, sem ignorar a importância do outro polo, do governo.

2.2 Soberania, Direito e violência

Dando sequência aos estudos iniciados por Michel Foucault a respeito da biopolítica, cuja implicação é a inclusão da vida natural no âmbito do poder estatal, Agamben propôs investigar o cruzamento entre esse modelo, o biopolítico, e o modelo jurídico-institucional, segundo ele, ignorado por Foucault⁶². Conforme destaca na *Introdução de Homo sacer I*:

A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o 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, 2010, p. 14)

Buscando tornar visível a relação entre vida (*mera vida*) e poder soberano, conforme as indicações feitas por Walter Benjamin (filósofo judeu-alemão) e Carl Schmitt (jurista alemão), Agamben partirá do diagnóstico acerca do estado de exceção realizado em distintas perspectivas pelos dois autores.

2.2.1 O monopólio da decisão

Central na tradição política, o conceito de soberania, conforme definiu Schmitt, revela-se, na leitura de Agamben, como o paradoxo estrutural da esfera jurídico-política ocidental. É na obra *A ditadura* (1921) que o jurista alemão apresenta sua primeira tese sobre o estado de exceção – associando-o à ditadura. Porém, é na obra posterior, *Teologia Política* (1922), que este conceito ocupará maior destaque, e que seu objetivo será melhor contemplado, a saber, de “inscrever o estado de exceção no contexto jurídico” (CASTRO, 2013, p. 79).

Logo no início da obra, no capítulo *Definição da soberania*, Schmitt sentencia: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção”. Neste pequeno e emblemático trecho se concentra a tese do jurista que, ao sustentá-la, desenvolve a teoria acerca da teologia política; tal hipótese repercutirá de forma ampla e polêmica nos estudos precedentes sobre os temas da soberania e da secularização. Referente a esta definição, o autor prontamente realiza suas primeiras

⁶² Agamben (2009, p. 33) destaca que Foucault se recusou a abordar as categorias gerais, conhecidas como “os universais”, por exemplo, o Estado, a Soberania, a Lei, o Poder. No entanto, isso não implicara que não houvesse tratado tais categorias mediante os “conceitos operativos de caráter geral” encontrados em sua obra, como, por exemplo, o conceito de *dispositivo*.

considerações, que aqui se enumeram: 1. soberania, ou melhor, o *soberano*, mais que um sujeito, refere-se a um poder supremo; 2. “a *decisão sobre a exceção*” se exerce no sentido literal do termo decisão, pois não é pautada na norma (ou em algum outro parâmetro), dado que, conforme sugere a palavra *exceção*, excede o contexto normal; 3. *estado de exceção* consiste em um conceito geral da teoria do Estado, adequado para definir juridicamente a soberania; e 4. “o soberano se coloca fora da ordem jurídica normal vigente, porém a ela pertence”, isto é, está dentro e fora do ordenamento (SCHMITT, 2006, pp. 7-8).

Schmitt (2006, pp. 9-10) se embasa na teoria do jurista francês Jean Bodin (1530-1596) que, orientando-se pelo caso excepcional, inseriu pela primeira vez o termo *decisão* no conceito de soberania. Em contraponto à ideia do “cumprimento de *promessas*”, Bodin afirmou ser da competência de um governante modificar as leis ou suprimi-las totalmente, característica constitutiva da soberania.

Assim, ao considerar que “a ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma”, Schmitt (2006, pp. 11-12) associará, por meio de analogia, o soberano terreno ao soberano divino, afirmando: “Se somente Deus é soberano, aquele que, na realidade terrena, age de modo incontestável como seu representante, imperador, o soberano ou o povo, isto é, aquele que pode identificar-se, indubitavelmente, com o povo também é soberano”. Contudo, mais do que um “sujeito da soberania”, o jurista ressalta que o Estado é o detentor deste poder. O Estado, que por sua vez, na leitura schmittiana, deve ser dotado plena e irrevogavelmente das competências expressas no artigo 48⁶³ da Constituição alemã de 1919 (Weimar): deve ser autônomo e detentor de poder ilimitado em suas decisões.

Schmitt avalia que frente às situações de anormalidade, o Estado prevaleceria em detrimento do Direito. Visto que a norma não se aplica ao caos, compete ao Estado decretar e decidir pela suspensão da norma, a fim de se autoconservar. Nesse sentido, assevera que a decisão se liberta do vínculo com a norma, entretanto – o que pode figurar um paradoxo –, sem se ausentar do âmbito

⁶³ "Caso a segurança e a ordem públicas estejam seriamente ameaçadas ou perturbadas, o Presidente do Reich (Reichspräsident) pode tomar as medidas necessárias a seu restabelecimento, com auxílio, se necessário, de força armada. Para esse fim, pode ele suspender, parcial ou inteiramente, os direitos fundamentais (Grundrechte) fixados nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 154". Disponível em: <<http://www.arcos.org.br/periodicos/revista-dos-estudantes-de-direito-da-unb/6a-edicao/artigo-48->>. Acesso em Outubro de 2019.

jurídico, dado que é mediante os princípios jurídicos que o estado de exceção tem validade.

Segundo o jurista alemão, o termo coerente para a definição jurídica da soberania seria *monopólio decisório*, pois sua atividade implicaria não apenas em decidir sobre o caso excepcional, mas, também, na deliberação sobre a situação normal, constituindo, assim, sua legitimidade, conforme evidencia: “A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante” (SCHMITT, 2006, p. 13). Entretanto, ainda assim, para Schmitt, a decisão seria distinta da norma, porque seria na situação de exceção que a decisão se apresentaria em sua forma mais integral, e não o contrário.

O estado de exceção revela o mais claramente possível a essência da autoridade estatal. Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (para formular paradoxalmente), a autoridade comprova que, para criar direito, ela não precisa ter razão/direito. (SCHMITT, 2006, p. 14)

Em contraste à sua leitura da soberania, Schmitt evoca os teóricos Hans Kelsen e H. Krabbe. O primeiro (Kelsen) afirma o Estado como sinônimo da ordem jurídica, no qual as imputabilidades, enquanto a essência da análise jurídica, prevaleceriam; e o segundo (Krabbe) julga que o Direito e não o Estado – pressupondo-o como mera produção jurídica –, deveria possuir o poder soberano. Schmitt ressalta que ao buscarem delimitar o poder soberano, ambos autores negaram o conceito de soberania. Na contramão, o seu esforço se orientava, mediante o conceito de decisão, em afirmar a superioridade deste poder, que no tocante à relação estabelecida com o Direito, caberia à lei apenas determinar quem é o soberano. Desse modo, no sentido de endossar o *decisionismo*, Schmitt recorrerá a Hobbes, definindo-o como precursor de tal teoria, cuja a fórmula exprime: “a autoridade e não a verdade faz a lei”⁶⁴ (SCHMITT, 2006, pp. 21-23; 31).

Conforme se encontra no início do terceiro capítulo de sua obra, Schmitt (2006, p. 35) conceberá a associação entre teologia e política como indubitável, pois, segundo destaca: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados”; compreensão que sustenta, segundo o autor, a leitura a respeito da política moderna, definida pela ideia de que soberano é

⁶⁴ “*Autoritas, non veritas facit legem*” (HOBBS, *Leviathan*, p. 26 apud SCHMITT, 2006, p.31)

aquele que decide sobre o estado de exceção. É sobre essa máxima que Schmitt estabelece as analogias entre Deus e o soberano, assim como entre a exceção na jurisprudência e o *milagre* na teologia.

Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico (*dos conceitos - grifo nosso*), porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos. (SCHMITT, 2006, p. 35)

É nos filósofos católicos da contra-revolução⁶⁵ Bonald, Joseph de Maistre e Donoso Cortés, que Schmitt afirma encontrar tais analogias dotadas de valoração política adequada, assim como enunciadas de forma sistematizada e clara, distintas, segundo o autor, “de quaisquer brincadeiras místicas, de filosofia natural ou até mesmo românticas [...]” (SCHMITT, 2006, p. 36).

Schmitt aponta exemplos de analogias entre teologia e política realizadas por diferentes autores sobre e em diferentes momentos históricos. Conforme pontua, orientado por uma leitura sociológica dos conceitos⁶⁶, ao revisitar a literatura jurídico-estatal, observa que “o Estado interfere em todos os âmbitos”, ora como um implacável deus *ex machina*, ora como um superior bondoso e caridoso. Apresentando-se sobre diferentes disfarces, seja como legislador, poder executivo, polícia ou assistência social, no entanto, sua identidade é indivisível; conforme terminologia teológica é comparável ao legislador “onipotente” (SCHMITT, 2006, pp. 36-37).

A respeito da identidade indivisível do soberano, ou seja, a ideia de uma *unidade* da soberania, Schmitt (2006, p. 44) reforça tal entendimento a partir do exemplo de Deus como único construtor/arquiteto do mundo que, ao mesmo tempo, é autor e legislador. Na dimensão concreta, a *unidade* da soberania implica no afastamento da ideia de uma tripartição dos poderes, ou da distinção entre soberano e legislador, pois na concepção schmittiana, o soberano corresponde à autoridade

⁶⁵ O conceito de *decisão* é central no pensamento destes autores, que na contramão das mudanças e transformações mobilizadas através das revoluções, revogavam a restauração da tradição e dos costumes.

⁶⁶ Ressalta, que a “sociologia dos conceitos”, que propõe para analisar a soberania, “ [...]encontra, sozinha, perspectiva de um resultado científico.” E ademais: “Dela faz parte o fato de que, a partir da conceptualidade (sic.) jurídica orientada nos próximos interesses práticos da vida jurídica, se encontra a última estrutura radicalmente sistemática, e essa estrutura conceitual é comparada com a assimilação conceitual da estrutura social de uma certa época”. (SCHMITT, 2006, p.42)

legisladora. Assim, mesmo que o soberano possa se identificar com o povo, não se torna o povo, mas é aquele que o personifica (BARSALINI, 2013).

De acordo com o que pressupõe como contraste aos anarquistas e revolucionários, é no reconhecimento da natureza má dos homens que os autores da contra-revolução (Bonald, de Maistre e Donoso Cortés) acreditavam se justificar a necessidade da instauração de um “despotismo legal”, cuja tarefa fundamental seria a educação da humanidade. É nesse sentido que para estes autores – mais especificamente, de Maistre – que a *decisão* seria o sinônimo da soberania, e a *infabilidade*⁶⁷ a essência da *decisão*; considerando que a autoridade seria boa, desde que estável. (SCHMITT, 2006, pp. 50-51).

Não é despreziosa a retomada que Schmitt realiza dos autores da contra-revolução, assim como não é sua obra como um todo. É nesse sentido que se encaminha a reflexão realizada por Agamben no quarto capítulo da obra *Estado de exceção*, dedicada ao importante e oculto debate entre Schmitt e Benjamin, discussão que contribui de forma essencial para o desenvolvimento da tese do filósofo italiano acerca do estado de exceção e, portanto, do *homo sacer*. Conforme destaca:

A doutrina da soberania que Schmitt desenvolve em sua obra *Politische Theologie* pode ser lida como uma resposta precisa ao ensaio benjaminiano. Enquanto a estratégia da “Crítica da violência” (*conforme será visto adiante - grifo nosso*) visava a assegurar a existência de uma violência pura e anômica, para Schmitt trata-se, ao contrário, de trazer tal violência para um contexto jurídico (Agamben, 2004, p. 85).

2.2.2 O monopólio da violência

No texto *Zur Kritik der Gewalt* (1921) – *Para uma crítica da violência* – Benjamin se ocupa da relação entre violência (*Gewalt*)⁶⁸ e direito. Segundo o filósofo:

⁶⁷ O conceito de infabilidade não corresponde aqui ao sentido literal do termo, mas consiste, no contexto teológico-político, à sua associação ao conceito de *decisão*, que ao ser submetida a uma autoridade, torna-se incontestável.

⁶⁸ Jeanne Marie Gagnebin, organizadora e responsável pelas notas da versão aqui utilizada, recorda: “a dupla acepção do termo *Gewalt*, que indica, em si mesmo, a imbricação entre poder político e violência que constitui o pano de fundo da reflexão de Benjamin”. (2011, p.122 - *nota de rodapé* 51).

Pois, qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas. A esfera dessas relações é designada pelos conceitos de direito e justiça. Quanto ao primeiro destes, é claro que a relação mais elementar e fundamental de toda ordenação do direito é aquela entre fim e meios. (BENJAMIN, 2011, pp. 121-122).

No seguinte trecho, Benjamin delimita a dimensão da crítica que dispensará à violência – e ao poder – que no decorrer de seu texto se orienta em duas principais direções: a primeira, em demonstrar a violência enquanto meio (*Gewalt*), cuja função, ou melhor, a *finalidade*, seria a de instituir e manter o direito positivo; e a segunda, em que sugere a perspectiva de uma violência revolucionária, que se encontraria fora tanto do direito positivo quanto do direito natural, intitulada de *violência pura (reine Gewalt) ou divina*.

Na comparação entre direito natural e direito positivo, nota-se que, se por um lado estes divergiram quanto à concepção que possuem de sua própria instauração, portanto, da *Gewalt*, concebendo-a o primeiro como dado da natureza, e o segundo como construção histórica, contudo, convergiram para o seguinte dogma que permeia a filosofia do direito, de que: “fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos” (BENJAMIN, 2011, p.124). Assim, dirigindo-se pela prerrogativa da legitimidade ou “justificação” dos meios que constituem a *Gewalt*, Benjamin avalia encontrar no direito positivo os critérios para tal investigação. Aponta que a própria compreensão da violência como um meio, ou seja, sua instrumentalidade, seria a premissa necessária para a realização de sua crítica, independentemente da valoração de seus fins, se justos ou injustos. Destarte, enfoca a análise na esfera dos meios para fins considerados justos.

Para Benjamin, a teoria do direito positivo se torna aceitável, como base hipotética, mediante a diferenciação que realiza entre poder sancionado e não sancionado. Tal prerrogativa (sancionado ou não-sancionado) é o critério para sua legitimidade, assim como para sua ilegitimidade. Benjamin (2011, p. 125) ressalta: “[...] se o critério que o direito positivo estabelece para a conformidade ao direito da violência só pode ser analisado segundo seu sentido, então a esfera de sua aplicação deve ser criticada segundo seu valor.”⁶⁹

⁶⁹ Vale a transcrição do mesmo trecho, da versão traduzida por Willi Bolle “[...] se o critério estabelecido pelo direito positivo para a legitimidade do poder* só pode ser analisado segundo o seu sentido, a esfera do seu uso tem de ser criticada segundo o seu valor” (BENJAMIN, 1986, p. 161).

O direito positivo se encarrega de atestar a *Gewalt*, avaliando-a segundo sua origem histórica, cuja validade dependerá, em certas condições, de sua conformidade à sanção, ou seja, ao Direito. Isto quer dizer que, mesmo diante dos diferentes usos da *Gewalt*, em consonância aos seus distintos fins – definidos em naturais (por exemplo: educação, legítima defesa) e jurídicos –, o interesse do direito é afirmar-se como o monopólio da violência (e do poder). Ao converter o humano em “sujeito de direito”, reclama a função de estabelecer os limites e acentuar as leis, de forma que se impõem, inclusive, sobre os fins e relações naturais que o permeiam, transformando as mesmas em situações jurídicas. Benjamin (2011, p. 127) enfatiza:

[...] talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito.

A dupla função da *Gewalt* como instauradora e mantenedora do direito é apresentada através do direito de guerra, no caso da primeira, e do militarismo (serviço militar obrigatório), no caso da segunda. Em sua forma arquetípica e originária, o direito de guerra corresponde ao “modelo para toda violência que persegue fins naturais”; no contexto moderno, essa mesma função ganha expressão na figura do “grande bandido”, cuja violência consiste na ameaça – ao povo, mas também ao Estado – de instaurar um novo direito. Quanto à função de mantenedora do direito, Benjamin conferirá ao militarismo, mais especificamente à sua obrigatoriedade, descrevendo-o como “a imposição do emprego universal da violência como meio para fins de Estado”. No emprego da *Gewalt* como mantenedora do direito, os fins perseguidos são os de direito; nesse âmbito, a mesma violência que mantém o direito o ameaça (BENJAMIN, 2011, pp. 131-133).

Se por um lado, as penas, e mais acentuadamente, a pena de morte, suscita o questionamento acerca da validade (originária) do ordenamento jurídico, por outro, a atuação deste poder sobre vida e morte, que é encontrado desde os contextos primitivos sendo aplicado de forma indiscriminada à casos considerados proporcionais ou desproporcionais, anunciariam um novo direito e, com isso, o reforço de seu fundamento.

Se, de fato, a violência [*Gewalt*], a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder [*Gewalt*] supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem destacam de maneira representativa no existente e nele de fato se manifestam de forma terrível. (BENJAMIN, 2011, p.134)

A polícia é um outro exemplo de instituição de Estado, em que a dupla função da *Gewalt* aparece combinada. Em tal instituição, não há separação entre a violência que instaura e a que mantém o direito. Seus fins são os de direito, e junto da competência disposta ao cumprimento de tais garantias, acrescenta-se uma segunda: o direito de ordenar novas medidas (“baixar decretos”). Benjamin explica que é no “direito” da polícia que se revela a insuficiência do Estado em garantir os fins empíricos aos quais se propõe. Daí provém, também, o principal argumento utilizado em intervenções que ocorrem sobre “situações jurídicas indefinidas”: justificando-as por “motivos de segurança” (BENJAMIN, 2011, pp. 135-136).

Questionando se haveria uma possibilidade não-violenta para lidar com os conflitos humanos, Benjamin descarta a probabilidade de isso ocorrer por meio de um contrato, pois afirma que esse modelo consiste justamente no direito de recorrer à violência, caso haja rompimento do contrato por alguma das partes contratantes. A origem de qualquer contrato é a violência, e não só em sua instauração, mas em sua manutenção, “na medida em que o poder [*Macht*] que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência” (BENJAMIN, 2011, p.137). É na relação privada entre as pessoas que Benjamin encontra os exemplos de resoluções não-violentas de conflitos, mais especificamente, nos casos em que os conflitos eram motivados por questões relacionadas a bens materiais. Identificando essas resoluções como *meios puros*, o filósofo descreve:

Encontra-se acordo não-violento em toda parte onde o cultivo do coração deu aos homens meios puros para o entendimento. Aos meios de toda espécie que estão em conformidade com o direito e àqueles que não estão – e que são, todos, violência – podem ser confrontados, como meios puros, os não violentos. Cortesia do coração, inclinação, amor à paz, confiança, e o que mais poderia ser citado aqui, são seu pressuposto subjetivo. Sua aparição objetiva, entretanto, é determinada pela lei (cujo enorme alcance não pode ser discutido aqui) de que meios puros não são jamais meios de soluções imediatas, mas sempre de soluções mediatas. (BENJAMIN, 2011, p.138-139)

O que o autor quer dizer com essa distinção entre meios para soluções imediatas e para mediatas é explicado através da diferenciação dos termos *medium*

e *mittel*. Ambos, *medium* e *mittel*, significam meio. No entanto, *medium* “[...] designa o meio enquanto matéria, ambiente e modo de comunicação, sem que seja possível estabelecer com ele uma relação instrumental com vista a um fim exterior;” em contraposição, o termo *mittel* se refere a meio empregado visando uma finalidade⁷⁰ (BENJAMIN, 2011, pp.53-54). A violência, enquanto *meio puro*, portanto, não-violência, corresponderia ao *medium*, e seu exemplo empírico, conforme elenca Benjamin, mas com ressalvas, é o da luta de classes e da greve.

É partindo do exemplo da greve – direito conquistado pelo operariado na luta de classes – que Benjamin (2011, p.128) anuncia a perspectiva de um outro caráter da violência, como *meio puro*.

Embasado nos escritos de Georges Sorel, Benjamin recupera os conceitos de *greve geral política* e *greve geral proletária* (ou *revolucionária*). Na concepção estatal, ou seja, na *greve geral política*, tal direito é definido por um “não-agir”, um subtrair-se à *Gewalt*, um “virar as costas”, “alhear-se” ao patrão. Portanto, segundo os parâmetros jurídicos, o direito de greve não comportaria o uso da violência – essa é a compreensão do Estado; assim, esta apareceria apenas como instrumento de chantagem. Desse modo, o objetivo da greve seria apenas o alcance de determinadas demandas que afetariam na condição de trabalho, ou de vida dos trabalhadores, mas que ao serem acatadas, restabeleceria aos trabalhadores as condições análogas às quais estavam sujeitos anteriormente, isto é, não havendo modificações profundas/estruturais (ou internas), mas apenas mudanças superficiais e externas (BENJAMIN, 2011, pp.128; 141-142).

Se a violência fosse, tal como parece de início, apenas um simples meio para apoderar-se de imediato de qualquer coisa que deseje no momento, ela só poderia atingir seu fim como violência predatória. Ela seria totalmente inapta para instaurar, ou modificar, condições relativamente estáveis. A greve, porém, mostra que a violência consegue isso, que é capaz de fundamentar e modificar relações de direitos, por mais que o sentimento de justiça possa se sentir ofendido com isso. Pode-se objetar com facilidade que tal função da violência é fortuita e esporádica. Essa objeção pode ser refutada quando se considera a violência da guerra. (BENJAMIN, 2011, p. 129-130)

Benjamin destaca o conceito de *greve geral proletária* (*revolucionária*), que na sua interpretação ganha corpo como expressão do conceito de *reine Gewalt* (*violência pura*). De forma objetiva, ao contrário da *greve geral política*, a *greve geral*

⁷⁰ A distinção dos termos encontra-se como nota no artigo *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, no livro *Escritos sobre mito e linguagem* (2011).

proletária ou *revolucionária*: “[...] não ocorre com a disposição de retomar ao trabalho, depois de concessões superficiais nas condições deste, mas simplesmente buscaria aniquilar o poder do Estado (pondo em questão não apenas leis ou institutos jurídicos isolados)” (BARBOSA, 2013, p.160).

Segundo Benjamin (2011, p.146), nem o direito positivo e nem o direito natural se encontram apartados da *Gewalt* e dos problemas por esta desencadeados. O filósofo questiona: “O que aconteceria então se essa modalidade de violência, que se impõe à maneira do destino, usando meios justificados, se encontrasse num conflito inconciliável com os fins justos em si;” E acrescenta, o que provavelmente, seja a parte principal deste “conflito inconciliável” – o problema da indecidibilidade jurídica – conforme aborda: “Afinal, quem decide sobre a justificação dos meios e a justeza dos fins nunca é a razão, mas, quanto à primeira, a violência pertencente ao destino, e, quanto à segunda, Deus.” Na contrapartida da *Gewalt*, Benjamin propõe pensar uma *violência* e um *poder* fora do escopo do direito, trata-se da *reine Gewalt*, cuja *medialidade* não é orientada para um fim, mas, antes, trata-se de pura manifestação.

Aproximando-se da dicotomia, que é tradicional na filosofia judaica, entre história e mito (GAGNEBIN, 2011, p.9 *apud* BARBOSA, 2013, p.157), Benjamin associa a *Gewalt* – instituidora e mantenedora do direito positivo – ao poder mítico. Conforme exemplifica a partir da lenda grega de Níobe⁷¹, mais que punir a transgressão do direito existente, o poder mítico se empenhava na instauração de um novo direito. Benjamin acredita que é através da figura do herói grego, que desafia o destino com o objetivo de fundar um novo direito aos homens, e não no arquetípico da violência enquanto “mera manifestação dos deuses”, que esta seria imposta como meio constitutivo e, portanto, nesse consistia o arquetípico da *Gewalt* histórica.

Quão pouco tal violência divina era, no sentido da Antiguidade, a violência mantenedora do direito através do castigo, fica patente nas lendas em que o herói, por exemplo, Prometeu, desafia o destino [...]. É, no fundo, esse herói e a violência do direito do mito que lhe é intrínseca que o povo tenta presentificar, ainda nos dias de hoje [...]. (BENJAMIN, 2011, p.147)

Na lenda de Níobe, o que parece apenas um castigo pela ofensa cometida contra os deuses, na perspectiva benjaminiana, denota a instituição de um novo direito, a partir de uma violência não exclusivamente destruidora, mas ameaçadora.

⁷¹ Contida na obra *Ilíada* de Homero.

Essa violência ameaça a vida, tornando-a “portadora eterna e muda da culpa”, “consagrando-a” à medida que a torna “marco limite entre homens e deuses”. Este é o pressuposto ao qual se destina a violência do direito (BENJAMIN, 2011, p.148). Conforme Benjamin (2011, p. 151) irá anunciar, trata-se da *mera vida*, cuja definição consiste, na “[...] culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele ‘expia’ sua culpa [...]” (BENJAMIN, 2011, p. 151).

Contra o avassalador precedente mítico da *Gewalt*, Benjamin (2011, p. 152) indicará como antídoto a *violência pura (reine Gewalt) / violência divina*, cuja presença seria reconhecida, não apenas na tradição religiosa, mas também em outros âmbitos, por exemplo, a educação. O filósofo enfatiza que em sua forma plena, a *reine Gewalt* se encontra fora do direito. Desse modo:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta (BENJAMIN, 2011, p. 150).

2.2.3 Dossiê: Schmitt - Benjamin

Conforme pontua Agamben, entre os anos de 1925 a 1956 ocorreu um debate intenso, mas ora desconhecido, entre Schmitt e Benjamin. O “dossiê esotérico” fora composto inicialmente por uma citação de Benjamin à obra *Teologia Política* de Schmitt, datada de 1928, e uma correspondência (1930), também de Benjamin, para Schmitt. No entanto, o filósofo italiano demonstra que é na obra *Teologia Política* (1922) que se encontra a primeira referência ao diálogo entre os autores, e que, portanto, “deve-se apontar no dossiê não a leitura benjaminiana da *Politische Theologie*, mas a leitura schmittiana do ensaio benjaminiano ‘Crítica da violência: Crítica do poder’ (1921)” (AGAMBEN, 2004, pp. 83-84).

Seguindo este parâmetro, inicialmente, Agamben destaca o escândalo com que fora compreendido o interesse de Benjamin pela teoria da soberania schmittiana. De outro modo, propondo uma inversão dessa concepção, sugere que a teoria schmittiana, a respeito da soberania, seja lida como uma resposta à crítica benjaminiana sobre a violência (AGAMBEN, 2004, p. 84).

A tarefa proposta pela crítica benjaminiana tratava de garantir uma violência/poder (*violência pura*) fora do escopo do direito, enquanto que a da teoria

schmittiana, era a de promover a inserção desta violência no contexto jurídico. Agamben afirma (2004, pp. 85-86), que é através do estado de exceção que Schmitt “procura capturar a ideia benjaminiana de uma violência pura e inscrever a anomia no corpo do mesmo *nomos*”. Apesar de Benjamin não citar o estado de exceção neste ensaio, mencionando apenas algo correlato como *Ernstfall*,⁷² no entanto, o termo *decisão*, mesmo que no sentido de negação (indecidibilidade), aparece.

Segundo Agamben (2004, p. 86), a teoria schmittiana da soberania buscou neutralizar a ideia benjaminiana de uma *violência pura*, assim como responder a certas questões levantadas pelo filósofo alemão, como, por exemplo, acerca do problema da indecidibilidade jurídica. Isso pode ser observado na definição da soberania como monopólio decisório, em que a relação que tal poder estabeleceria com o direito escaparia àquelas referidas por Benjamin – de fundar ou mantê-lo –; afirmando-se de outro modo, sua função seria a de suspendê-lo. É no sentido de inserir a *violência pura* no direito que se direciona seu esforço em criar garantias para a relação entre a anomia e o contexto jurídico. Mais tarde, em 1928, na obra *Origem do drama barroco alemão*⁷³ (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*), Benjamin reafirmará sua teoria da indecidibilidade jurídica, promovendo uma pequena mas significativa modificação na definição schmittiana de soberania. Substituirá o termo “decidir” por “excluir”, justificando que ao decretar o estado de exceção, o soberano deveria excluí-lo e não incluí-lo na ordem jurídica.

Agamben (2004, p. 87) explica: “Se, para Schmitt, a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir”. Nesse ponto reside uma premissa cara aos dois autores: para Schmitt a questão da unidade do poder e, para Benjamin, da fratura que o divide em poder constituinte e poder constituído. Se em Schmitt o conceito de decisão é o elo que pretende unir a dupla função do poder descrita por Benjamin, à resposta benjaminiana, a unidade que o jurista propõe demonstra, justamente por meio do conceito de decisão, ou melhor, de sua impossibilidade, a fratura que o divide. Na leitura benjaminiana, a soberania é o que promove essa divisão

⁷² Na tradução para o português, quer dizer, *caso limite* ou *grave*. Termo utilizado por Benjamin para se referir a determinado contexto da *greve geral proletária revolucionária*.

⁷³ Em tradução mais recente, pela Autêntica Editora, como *Origem do drama trágico alemão* (2011).

irrecuperável no corpo do direito entre o poder e seu exercício, abrindo “uma distância que nenhuma decisão é capaz de preencher” (AGAMBEN, 2004, p. 88).

Segundo Agamben, na definição benjaminiana da soberania, o estado de exceção passa a se assemelhar não ao *milagre* – conforme concebe Schmitt –, mas à *catástrofe*, pois: “ele é, antes, uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe” (AGAMBEN, 2004, p.89).

É na oitava tese⁷⁴ *Sobre o conceito de história* (1940), cujo conteúdo consiste no pronunciamento de Benjamin sobre o estado de exceção ter se tornado a regra, que Agamben considera que se revela com mais clareza o elemento decisivo deste “duelo entre gigantes”. A diferenciação entre estado de exceção efetivo e estado de exceção fictício encontrada em Schmitt⁷⁵ revela, na reformulação feita por Benjamin, através da indiscernibilidade entre exceção e norma, a ficção que sustenta a ordem jurídica.⁷⁶ Essa ficção se refere à vinculação entre direito e violência como algo natural (direito natural) ou então imperativo (direito positivo). Na interpretação de Agamben, o que está em disputa na relação estabelecida entre direito e violência é a zona de anomia desmascarada por Benjamin, cuja instrumentalidade se apresenta como o referencial para a ação humana. O filósofo italiano destaca: “Ao gesto de Schmitt que, a cada vez, tenta reinscrever a violência no contexto jurídico, Benjamin responde procurando, a cada vez, assegurar a ela – como violência pura – uma existência fora do direito” (AGAMBEN, 2004, p. 92).

A teoria dos dois autores alemães, bem como o debate que os envolve, foram decisivos para Agamben, pois permitiram que o filósofo italiano avançasse, aprofundando a teoria do estado de exceção permanente e, demonstrasse, a partir do apontamento de Benjamin a respeito do dogma da sacralidade da vida, o que resulta da imbricação entre direito e violência.

⁷⁴ “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo” (BENJAMIN, 1987, p. 226).

⁷⁵ “[...] Schmitt, em sua crítica persistente do Estado de direito, chama de ‘fictício’ um estado de exceção que se pretende regular por lei, com o objetivo de garantir, em alguma medida, os direitos e as liberdades individuais.” (AGAMBEN, 2004, p. 91)

⁷⁶ Em Benjamin a expressão utilizada para se referir ao “estado de exceção fictício” é *tout court* (AGAMBEN, 2004, p. 91).

2.3 Estado de exceção: o paradigma jurídico-político

Segundo Agamben (2010, pp. 22-23), Schmitt foi o responsável por relacionar estado de exceção e soberania, por exemplo, através da paradoxal definição, de que o soberano estaria simultaneamente dentro e fora da lei. O “fora”, porém, não significa externalidade ao direito, pois essas esferas permaneceriam em constante relação, mas corresponderia, no caso do soberano, a um se colocar “legalmente fora”, uma vez que, para Schmitt, a exceção implicará na validade da lei, assim como na justificação da autoridade estatal.

Embora o estado de exceção consista na suspensão temporária do direito, é em razão da exceção que a norma que o constitui é definida. Dessa forma, o estado de exceção não coincidiria com a ideia de um caos que antecede a ordem, mas seria decorrente de um ato da ordem/norma em se suspender. Enquanto a exceção se apresenta como uma captura do que está fora (*ex-capere*), o ordenamento jurídico-político se identifica como a estrutura de inclusão do que foi expulso. A relação de exceção reverbera da estrutura político-jurídica e, logo, na relação jurídica em si.

Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, neste sentido, a localização (*Ortung*) fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento (AGAMBEN, 2010, pp. 25-26).

O estado de exceção consiste nessa zona de indiferença que é aberta entre natureza e direito, cuja suspensão implicará na referência da ordem jurídica, assim como na possibilidade de transgressão da norma. Ao estabelecer a diferenciação de um dentro e um fora do arcabouço normativo, a exceção se apresentará mais como uma *exclusão inclusiva / inclusão exclusiva*, do que propriamente exclusão, pois, “é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele”, trata-se de algo que é incluído por seu não pertencimento (AGAMBEN, 2010, p. 29).

A soberania que em Schmitt se define pela decisão sobre a exceção tem por ideia a deliberação não como resultado da vontade de um sujeito superior, ou como avaliação sobre lícito e ilícito, mas implica na inserção do ser humano no âmbito jurídico. Esta esfera é normativa não apenas por que comanda e prescreve, mas

porque se torna a referência para a vida e suas relações. Sendo assim, a exceção, que é determinada pela captura do que está fora, pela inclusão do que está excluído, é entendida por Agamben não como simples medida, mas como a forma originária do próprio direito, isso “[...] significa que a ordem jurídica não se apresenta em sua origem simplesmente como sanção de um fato transgressivo, mas constituiu-se, sobretudo, através do repetir-se do mesmo ato sem sanção alguma, ou seja, como caso de exceção” (AGAMBEN, 2010, p. 33).

Segundo Agamben, o que a exceção captura é a vida humana, incluindo-a no direito sobre a forma de sua exclusão. Tal captura se dá através não da sanção, mas da culpa. O filósofo italiano pontua que o termo culpa, aqui, não possui o sentido técnico empregado pelo direito penal, mas, conforme seu significado geral, o de “estar-em-débito”. Recorrendo novamente ao pensamento de Schmitt e Benjamin, evidenciará que ambos os autores abordaram o tema da culpa.

Schmitt define o conceito jurídico de culpa em seu primeiro trabalho⁷⁷, o que Agamben assimila antes ao conteúdo moral do que ao jurídico. Conforme a definição schmittiana, a culpa decorreria do posicionamento consciente de um indivíduo quanto à sua contrariedade à norma jurídica, ou seja, a culpa existiria mediante a existência da norma. Em polo oposto ao de Schmitt, mas em conformidade com tal definição, Benjamin também promove abordagem jurídica do conceito de culpa, considerando que este, originário da esfera jurídica, teria sido transferido inadequadamente para a esfera ético-religiosa. Para o filósofo alemão, e para Agamben – que partilhou desse pensamento –, a culpa é o elemento que inscreve a vida natural na ordem do direito. Ambos, Benjamin e Agamben, propugnam pela liberação do ser vivente da culpa, e logo, do direito (AGAMBEN, 2010, p.34).

É no eixo aberto por Benjamin, e mesmo por Schmitt, que Agamben destaca as figuras-limites: o soberano e a *vida nua*, que se encontrando em posições que inicialmente poderiam enquadrar um “dentro” e/ou “fora” ao âmbito jurídico, seriam responsáveis por expor que, na realidade, não haveria tal distinção, mas, antes, um espaço de indistinção, que necessita da norma para existir. Por conseguinte, o estado de exceção: “[...] não é tanto uma suspensão espaçotemporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo o

⁷⁷ *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Breslau, 1910. (Sobre a culpa e os tipos de culpa: Uma investigação terminológica)

estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro” (AGAMBEN, 2010, pp. 43-44).

Apesar da referência substancial à teoria schmittiana, na obra *Estado de exceção* Agamben (2004, p. 11) afirma que, “[...] falta uma teoria do estado de exceção no direito público”. Considerando a centralidade do relacionamento entre direito e vida, o jusfilósofo opina:

[...] se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito (AGAMBEN, 2004, p. 12).

Numa espécie de inventário da aparição e emprego do estado de exceção no contexto europeu, no primeiro capítulo da obra Agamben demonstrará alguns exemplos de aplicação do estado de exceção no contexto arcaico, mas também moderno e, assim, descreve e trata de desfazer alguns equívocos com relação a este dispositivo, por exemplo, ao refutar o entendimento deste enquanto medida provisória, afirmando-o, de outro modo, como técnica de governo.

Dentre as diferentes nomenclaturas atribuídas ao ato de suspender a norma, encontradas nas distintas doutrinas nacionais – sob os títulos de decretos de urgência, estado de sítio, estado de necessidade ou estado de exceção – Agamben opta pelo termo proveniente da doutrina alemã: estado de exceção; explicando que tal escolha provém da natureza do fenômeno que se propõe a estudar. Incorporando-o como um sintagma, orienta que o termo será utilizado para se referir, não a um direito especial, mas a um determinado conjunto de fenômenos jurídicos (AGAMBEN, 2004, p.15).⁷⁸

Tendo origem na Constituinte francesa de 1791, sob o título estado de sítio, apesar de ter sido formulado associado ao contexto de guerra, posteriormente – Constituição de 22 Frimário – é reformulado, sendo estendido como medida extraordinária de polícia, contra casos de desordens e sedições. Logo, o estado de

⁷⁸ Agamben ressalta o contexto do Terceiro Reich como uma “situação-limite” do estado de exceção, ou seja, um caso cabal de seu emprego enquanto técnica de governo e, em que as consequências de tal exercício estão explícitas. Ele afirmará: “Se, como se sugeriu, a terminologia é o momento propriamente poético do pensamento, então as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras. Nesse sentido, a escolha da expressão ‘estado de exceção’ implica uma tomada de posição quanto à natureza do fenômeno que se propõe a estudar e quanto a lógica mais adequada à sua compreensão” (AGAMBEN, 2004, p.15).

sítio francês se caracterizava de duas formas: consistia na extensão dos poderes da esfera militar – em períodos de guerra – para a esfera civil, ou então, pela suspensão da constituição, tornando inativas as normas protetivas das liberdades individuais. Sobre este contexto, Agamben fará um importante destaque; ressalta o fato de que o estado de exceção moderno tenha derivado não da tradição absolutista, mas da democrático-revolucionária (AGAMBEN, 2004, pp. 16-17).

Elencando o contexto das duas grandes guerras mundiais, Agamben identificará uma mesma leitura esboçada por diferentes autores⁷⁹ sobre este período: eles indicaram as transformações vivenciadas pelos regimes democráticos, em decorrência da ampliação dos poderes do executivo ao âmbito legislativo. Da mesma forma, tal ampliação teria sido acompanhada pelo estado de exceção, renunciando o diagnóstico que posteriormente escrevera Benjamin na oitava tese sobre o conceito de história. Segundo Agamben, o período das duas grandes guerras se mostrou como um laboratório, em que o estado de exceção teria se aprimorado como um modelo de governo, e cuja característica principal, a abolição provisória da distinção entre os poderes (legislativo, executivo e judiciário), apresentou-se tendenciosa quanto se tornar prática permanente de governo (AGAMBEN, 2004, pp. 18-19).

Nas tradições jurídicas, há duas posições quanto à localização (*locús*) do estado de exceção: aquelas que o inserem no ordenamento jurídico, e as que o concebem como exterior a este, nesse caso, considerando-o como fenômeno apenas político ou então extra-jurídico. No primeiro modo, o estado de exceção é entendido como componente do estado de direito, motivado por uma fonte autônoma de direito; ou então, como um direito do Estado orientado para a autoconservação deste. Já no segundo modo, ele é compreendido como consequente de fatos extrajurídicos. Agamben ressalta a insuficiência destas interpretações ao se deterem apenas à dimensão topográfica e binária do fenômeno, afastando-se de outras questões – que se abririam a partir mesmo dessas disposições – pertinentes para compreendê-lo e explicá-lo em sua aporias. Para o filósofo italiano, o estado de exceção não está localizado nem dentro e nem fora do âmbito jurídico, e isso se

⁷⁹ Referência aos seguintes autores e trabalhos: Frederick M. Watkins, *The Problem of Constitutional Dictatorship* (1940); Carl J. Friedrich, *Constitutional Government and Democracy* (1941); Clinton L. Rossiter, *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies* (1948); Herbert Tingsten, *Les Pleins pouvoirs: l'expansion des pouvoirs gouvernementaux pendant et apres la Grande Guerre* (1934).

revela como o ponto chave que deveria ser observado; é aberta uma zona de indiferença, na qual anomia e ordem jurídica convivem (AGAMBEN, 2004, pp. 38-39).

Um conceito caro ao estado de exceção, por recorrentemente ter se assimilado como seu fundamento, é a *necessidade*. Retomando a abordagem jurídica deste termo, observa-se, inicialmente, pontos que o aproximam do significado do estado de exceção; por exemplo, no direito canônico, ele aparece como justificativa para a transgressão de uma lei, desde que se refira ao caso excepcional. Assim como a exceção, neste período a necessidade não consistia em uma fonte de lei, pois não se tratava de um decreto, mas competiria a esta, “subtrair um caso particular à aplicação literal da norma”. Apesar dessa aproximação, mencionando parte da *Summa theologica* de Aquino, Agamben mostra que o fundamento da exceção, naquele momento, não seria a *necessidade* mas o princípio de que toda lei seria ordenada à salvação dos homens. Ambas as teorias apontavam para a realidade “de um caso particular em que *vis e ratio (força e razão – grifo nosso)* da lei não se aplicam”. Porém, diferentemente da exceção medieval, que consistia na abertura do sistema jurídico ao fato externo, o objetivo do estado de exceção moderno se detém a incluir a exceção no sistema jurídico (AGAMBEN, 2004, pp. 41-42).

No contexto moderno, o estado de necessidade receberá outra conotação, efeito de sua inclusão na ordem jurídica. Neste momento, em algumas interpretações será considerado até mesmo como uma “fonte de direito” que excederia, inclusive, a legislação. A ideia de uma “fonte de direito” se resumia a um fundamento que permitiria legitimar decretos, investindo-os de “força de lei”, ou seja, não se tratando de lei escrita. Na perspectiva que insere o estado de exceção como expressão do *status necessitas*, este se apresentaria “como medida ‘ilegal’, mas perfeitamente ‘jurídica e constitucional’, que se concretiza na criação de novas normas (ou de uma nova ordem jurídica)” (AGAMBEN, 2004, p. 44).

Contudo, a tentativa de resolver ou enquadrar o estado de exceção, seja no contexto medieval ou moderno, ao estado de necessidade, mostrou-se ineficaz, pois a teoria da necessidade, diferentemente da objetividade que atribuíam os juristas, apresentou-se evidentemente como uma situação subjetiva. Similar à exceção, esta pressupunha uma decisão que a validasse e, ainda, que declarasse sobre o que ela deliberaria, lembrando que se tratava de algo indecível, isto é, consistia numa

lacuna no direito. Segundo Agamben, uma lacuna se refere “[...] a uma *suspensão* do ordenamento vigente para garantir-lhe a existência.” Diferente do estado de necessidade, o estado de exceção corresponderia a uma lacuna fictícia e não normativa, uma vez que o que propõe salvaguardar é a norma em sua existência e aplicabilidade” (AGAMBEN, 2004, pp. 47-48). Assim, diferenciando-se de uma fonte de direito ou fonte de lei, conforme se imputou ao estado de necessidade, antes, constitui-se como força de lei:

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). Tal força de lei, em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *fictio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia (AGAMBEN, 2004, p. 61).

Na tese anunciada por Agamben, o estado de exceção se revela como o fundamento da *máquina* jurídico-política ocidental. No estado de exceção, expressa-se, juntamente com a norma, a tendência anômica que não se extingue através do ordenamento normativo, ou do Estado; pelo contrário, tais esferas se empenham em (de)ter tal tendência aos seus “cuidados”. É o *dispositivo* que faz do soberano lei viva, mediante a força de lei, que “privada de norma age como pura inclusão da vida” (AGAMBEN, 2004, p.111).

[...] essencial para a ordem jurídica é que essa zona – onde se situa uma ação humana sem relação com a norma – coincide com uma figura extrema e espectral do direito, em que ele se divide em uma pura vigência sem aplicação (a forma de lei) e em uma aplicação sem vigência: a força de lei. (AGAMBEN, 2004, p. 93)

2.4 Limiar

Ao fim da crítica sobre à violência – e sobre o poder –, discorrendo a respeito da *violência pura (reine Gewalt) / violência divina*, como aniquiladora e dispensadora de direito, em relação a tais características, Benjamin alerta sobre a possibilidade de investidas e interpretações equivocadas, no sentido de fomentar a violência humana. Na sequência, refletindo a respeito desta questão, Benjamin tomará como exemplo o mandamento acerca do homicídio, bem como do julgamento relativo a este. Sobre tal mandamento, similar à interpretação judaica, em sua filosofia da história o autor alemão identificará que, assim como Deus, o mandamento precederia o ato, sendo seu intuito a inoperância. Segundo esta interpretação, o mandamento divino

corresponderia à diretriz de ação, e não à medida de julgamento. No entanto, ressaltara que, em outras vertentes, buscaram fundamentar este mandamento através de teoremas como, por exemplo, a tese da sacralidade da vida que, a grosso modo, resumia-se à atribuição do caráter sagrado à vida humana e/ou animal. Nessa perspectiva, a violação da vida em situações extremas, a exemplo do homicídio, deveria acarretar a execução ao seu opressor (BENJAMIN, 2011, pp. 152-153).

Como índice do problema da relação entre direito e violência, Benjamin questionará a teoria da sacralidade da vida, confrontando-a, conforme destaca, com o pensamento mítico, cujo termo sagrado, longe de proclamar o valor intrínseco da vida, designava o “portador da culpa”. Identificando a vida sagrada com a *mera vida* (*das bloße Leben*),⁸⁰ o filósofo alemão sugere:

Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente; a derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável (BENJAMIN, 2011, p. 154).

Essa suspeita levantada por Benjamin e, de outro modo por Foucault, mediante o diagnóstico da biopolítica, é considerada e analisada por Agamben, cuja reflexão em torno da figura-paradigma do *homo sacer* buscou dar continuidade. A arqueologia que o filósofo italiano realiza do *homem sagrado*, tendo como principal referência a emblemática figura do direito romano, visou demonstrar a difusão da função política conferida por tal título (*sagrado*) que, sobre outros moldes, conforme expôs Benjamin e, de modo diverso Schmitt, transportou-se para a questão da soberania, tornando-se seu fundamento.

Agamben (2010, p. 176) afirmará que a estrutura da política originária é a do *bando*, relação que “[...] se dá na negação de si mesma, pelo abandono daquilo com

⁸⁰ Em nota, Jeanne Marie Gagnebin – estudiosa do pensamento benjaminiano – destaca: “O adjetivo *bloss* significa ‘mero’, ‘simples’, ‘sem nenhum suplemento’. Há uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo de sua mãe, e *bloss*, que designa o ‘nu’ no sentido de ‘despido’, em oposição a ‘coberto’ com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo).” Portanto, a *mera vida* revelaria, segundo a interpretação de Gagnebin, “que a vida não tem valor absoluto em si, como ‘mera vida’, mas somente numa dimensão que transcende o orgânico natural [...]”. A organizadora salienta ainda a apropriação, do seu ponto de vista apressada, realizada por Agamben deste conceito, em que o filósofo italiano aproxima – ou traduz – *mera vida* ao conceito de *vida nua*, empregando-o como base da biopolítica (GAGNEBIN, 2011, p. 151 – nota 76). Baseado na perspectiva de Gagnebin e amparado pelo pensamento arendtiano Barbosa (2013, p. 155) interpreta da seguinte forma a apropriação de Agamben do termo benjaminiano: “[...]Arendt costumava chamar, ao comentar o método filosófico heideggeriano, de uma *interpretação apropriativa*, voltada muito mais a um curso próprio de pensamento que ao rigor filológico-etimológico[...]”.

o que pretende estabelecer relação” (NASCIMENTO, 2012, p. 116), isto é, o estado de exceção. Compreendido como uma zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão, a *ex-ceptio* é o paradoxo que define o poder soberano, cujo paradigma oculto que o orienta: “[...] é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência” (AGAMBEN, 2010, p. 38). E ao que se refere tal poder, o que captura, e enfim, o que produz? É esta pergunta que a figura-paradigma do *homo sacer* propõe responder. A vida humana nomeada sagrada, segundo o que foi exposto até agora mediante tal paradigma, consiste na vida “separada do mundo dos viventes”, conforme indica seu banimento da comunidade, tornando-se a portadora da culpa. É *vida nua* o elemento que na exceção se mantém em simbiose com a soberania, sendo, ao mesmo tempo, componente e produto desta relação (AGAMBEN, 2010, p.71).

Segundo Agamben (2010, p. 113), esta figura-paradigma constitui o referente da violência soberana, violência que está em questão na biopolítica, e que na modernidade terá seu exemplo mais cabal no Nazismo. “A dimensão na qual o extermínio teve lugar não é nem a religião, nem o direito, mas a biopolítica.” O filósofo conclui:

Na modernidade, o princípio da sacralidade da vida se viu, assim, completamente emancipado da ideologia sacrificial, e o significado do termo sacro na nossa cultura dá continuidade a história semântica do *homo sacer* e não à do sacrifício (daí a insuficiência das desmistificações, ainda que justas, hoje propostas por várias partes, da ideologia sacrificial). O que temos hoje diante dos olhos é, de fato, uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais. (AGAMBEN, 2010, p. 112-113)

Epílogo

Publicado entre *Homo sacer I* (1995) e *Estado de exceção [Homo sacer, II, I]* (2003), *O que resta de Auschwitz [Homo sacer III]* (1998), segundo Giorgio Agamben, é “uma espécie de comentário perpétuo sobre o testemunho”. A obra não se ocupa de pesquisa histórica, mas se detém a compreender o significado ético e político do extermínio (AGAMBEN, 2008, pp.19-21), que se inicia por desmistificar o caráter sacrificial – sob o termo *Holocausto* – atribuído a este acontecimento, inclusive por parte dos judeus sobreviventes. Conforme Agamben sugere previamente em *Homo Sacer I*:

O hebreu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de vida matável e insacrificável. O seu assassinato não constitui, portanto, como veremos, nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera "matabilidade" que é inerente a condição de hebreu como tal. A verdade difícil de ser aceita pelas próprias vítimas, mas que mesmo assim devemos ter a coragem de não cobrir com véus sacrificiais, é que os hebreus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, "como piolhos", ou seja, como vida nua (AGAMBEN, 2010, p. 113).

Dentre as razões que impelem o deportado a sobreviver, está o se tornar testemunha. Essa razão define parte dos sobreviventes que, após passarem por tal experiência, atribuem o sentido de sua existência a “dar testemunho”. Porém, o testemunho não define a todos, alguns optaram pelo silêncio (AGAMBEN, 2008, pp.25-26). Mais do que em sentido descritivo, os testemunhos são fonte de uma desafiadora e profunda reflexão proposta por Agamben, que se debruça nesta categoria (testemunho), alinhavando importantes dimensões e questões que excedem esse contexto.

Agamben ressalta que, no latim, há dois termos que significam testemunha: o primeiro, *testis/terstis*, indica o que se coloca como terceiro em um processo ou litígio, e o segundo, *superstes*, refere-se ao que vivencia tal situação até o fim, da qual dá seu testemunho. Tendo em vista Primo Levi, sobrevivente do campo de Auschwitz, que do ofício de químico, após o ocorrido, passa a escritor com o único objetivo de dar seu testemunho, Agamben ressalta, “[...] Levi não é um terceiro; ele é, em todos sentidos, um supérstite”. A ressalva do filósofo italiano se direciona não apenas em destacar Levi, assim como outros sobreviventes que testemunharam,

como as pessoas que viveram essa experiência, mas, em referência a Levi, especificamente, em enfatizar a natureza de seu testemunho. O testemunho de Levi não consiste em julgamento, não por não haver motivos para isso, mas pela impossibilidade de fazê-lo à medida que uma “zona cinzenta” foi estabelecida no campo, no qual vítimas se tornaram carrascos e carrascos se tornaram vítimas. Diante disso, Agamben explica que o direito não deve ser o único aspecto a ser considerado ao se analisar este contexto (AGAMBEN, 2008, p.27).

A confusão entre as categorias éticas e jurídicas, ou as jurídicas e teológicas, excedem este período e contexto. Por exemplo, o uso das categorias culpa, responsabilidade, julgamento, absolvição, enquanto morais ou religiosas, torna-se delicado, devendo ser observado na medida em que estão contaminadas pelo direito que, por sua vez, possui como finalidade não a verdade ou a justiça, mas o julgamento (AGAMBEN, 2008, p.28). Com referência aos processos emitidos em Nuremberg, referentes aos crimes cometidos no nazismo, dos quais resultam as sentenças julgadas e aplicadas mediante a atestação da culpa dos réus, Agamben ressalta que, por mais necessário que fossem tais processos, eram insuficientes. Logo, tentar colocar “fim” ao que aconteceu, limitando-se a tais medidas, contribuiria para disseminação de uma superação falsa do problema:

À parte alguma mente lúcida, muitas vezes isolada, precisou-se de quase meio século para entender que o direito não havia esgotado o problema, mas que, se muito, este era tão grande a ponto de pôr em questão o próprio direito, de levá-lo à própria ruína (AGAMBEN, 2008, p.29).

Outras confusões interpretativas se revelam na tentativa de explicar, ou pior, justificar Auschwitz. Enquadrando-o como um problema apenas ético, são utilizados argumentos que se confundem entre direito e moral ou direito e teologia. Numa espécie de teodiceia, não buscam “[...] definir as responsabilidades dos homens, mas aquelas de Deus”. Esse tipo de leitura, avalia Agamben, não diz nada sobre as vítimas ou os carrascos, mas, com uma espécie de ironia e temor, o filósofo italiano alerta: “Por detrás da impotência de Deus, aparece a dos homens, que repetem o seu *plus jamais ça!*, quando já está claro que o *ça* está por todo lado” (AGAMBEN, 2008, p.30).⁸¹ Por outro lado, ao identificar a “zona cinzenta” que residia no campo, Levi teria situado a ética em um novo terreno, completamente aquém da perspectiva

⁸¹ “*Plus jamais ça*” consiste em uma expressão no francês e traduz-se: “nunca mais”; e *ça*, designa o pronome “isso”.

binária – bem e mal – convencional. Sobre este ponto, Agamben (AGAMBEN, 2008, p.31) lança uma penetrante análise:

E, sem que consigamos dizer por que motivo, percebemos que esse alguém é mais importante do que qualquer além, que o sub-homem deve interessar-nos bem mais do que o super-homem (*referência ao conceito nietzschiano – grifo nosso*). Essa infame zona de irresponsabilidade é o nosso primeiro círculo do qual confissão alguma nos conseguirá arrancar e no qual, minuto após minuto, é debilhada a lição temível da *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos.

Refletindo sobre os termos reponsabilidade e culpa, estreitamente vinculados entre si e associados ao campo da ética, Agamben salienta que antes ambos denotam dois aspectos da imputabilidade jurídica⁸². A transferência de tais conceitos para o âmbito da ética é índice das dificuldades em distingui-la do direito, e dos limites que forjam as doutrinas ditas éticas, que se baseiam em tais moldes. Essa insuficiência se revela no momento em que se pretende delimitar as fronteiras que separam ética e direito. Atribui-se a confusão de ambas categorias (ética e jurídica) à concepção laica da ética, e não como se esperaria oriunda da doutrina católica; pois, ao serem elevadas as categorias jurídicas ao patamar de categorias éticas, gerou-se uma confusão entre os papéis⁸³ (AGAMBEN, 2008, pp.32-33). É nesse sentido, que para Agamben, a “zona cinzenta” indicada por Levi exporá uma série de questões, desafiando a um outro, ou então, a uma nova perspectiva a respeito do horizonte ético.

A respeito da terminologia “holocausto”, utilizada para se referir ao extermínio nos campos, Agamben destacará alguns equívocos e divergências quanto ao emprego deste termo. Avalia que o termo surge no intuito de justificar o injustificável: a morte *sine causa* (sem justa causa), atribuindo, por exemplo, uma aura sacrificial, principalmente de natureza punitiva. “Holocausto” é a tradução do termo latino *holocaustum*, que tem sua origem no adjetivo grego *holókaustos*, que significa “todo queimado”. Na tradição cristã, o termo foi empregado pelos padres da

⁸² O termo responsabilidade deriva do verbo *spondeo*, e consiste em se apresentar como fiador de alguém ou de si, frente a algo ou alguém; e o termo culpa, designava a imputabilidade de um dano, nesse sentido, no contexto romano, excluía-se a possibilidade de uma “auto-culpa”, ou seja, “[...] o dano que cada um causa a si próprio por sua culpa não é juridicamente relevante” (AGAMBEN, 2008, pp.31-32).

⁸³ Citando a leitura spinozana sobre a ética, Agamben destacará que para o filósofo holandês, a ética era a “doutrina da vida feliz”, esfera na qual, portanto, não haveria conhecimento – talvez no sentido de consciência, ciência: estar ciente – da culpa ou responsabilidade.

Igreja, que traduzindo sem muito rigor, utilizaram-no para criticar e reprovar a doutrina sacrificial dos Hebreus; mas foi também adotado, metaforicamente, em referência aos mártires cristãos, sendo este o significado – sacrifício a causas sagradas e superiores – que se difundiu acerca do termo. Agamben pontua que a primeira conotação antissemítica ao termo – de que ele tem conhecimento – aparece em uma crônica medieval, cujo conteúdo consistia em um testemunho sobre a coroação de Ricardo I (1189), no qual descreve o massacre que naquele dia foi realizado contra os judeus. Somando-se ao eufemismo que sucede da atribuição do termo “holocausto”, Agamben destaca ainda a palavra *shoá*, utilizada pelos próprios judeus: indica “devastação, catástrofe”, e, no texto bíblico, está relacionada à punição divina (AGAMBEN, 2008, pp.37-40). Sobre a acepção do termo “holocausto”, categoricamente, o filósofo completa:

O termo não só supõe uma inaceitável equiparação entre fornos crematórios e altares, mas acolhe uma herança semântica que desde o início traz uma conotação antijudaica. Por isso, nunca faremos uso deste termo. Quem continua a fazê-lo, demonstra ignorância ou insensibilidade (ou uma e outra coisa ao mesmo tempo). (AGAMBEN, 2008, p.40)

A leitura realizada por Agamben sobre um terreno tão delicado, terreno que talvez outros pensadores tenham evitado, foi alvo de críticas, por exemplo, a de “arruinar o caráter único e indizível de Auschwitz” (AGAMBEN, 2008, p.41). Ancorado entre outros pelo que revela, mas também pelo que é inenarrável no testemunho dos sobreviventes, tomado por uma convicção resoluta, prossegue:

Dizer que Auschwitz é “indizível” ou “incompreensível” equivale a *euphemein*, a adorá-lo em silêncio, como se faz com um deus; significa, portanto, independente das intenções que alguém tenha, contribuir para sua glória. Nós, pelo contrário, “não nos envergonhamos de manter fixo o olhar no inenarrável”. Mesmo ao preço de descobrirmos que aquilo que o mal sabe de si, encontramos-lo facilmente também em nós. (AGAMBEN, 2008, p.42)

Diante dos sentimentos de culpa e vergonha que se exteriorizam nos sobreviventes, pelo fato de dentre os inúmeros companheiros que foram mortos terem sobrevivido, o testemunhar se torna algo determinante, de que não se envergonham. Isso se torna claro, conforme Agamben (2008, p.42) evidencia, em um ponto sobre o qual os sobreviventes concordam: há, no testemunho, uma lacuna que, segundo identifica Levi, reside no seguinte fato: “[...] as testemunhas são, por definição, sobreviventes e, portanto, todos, em alguma medida, desfrutaram de um

privilégio... Ninguém narrou o destino do prisioneiro comum, pois, para ele, não era materialmente possível sobreviver....” (LEVI, 1997, p.215 *apud* AGAMBEN, 2008, p.42). O “prisioneiro comum” a que Levi se refere é encontrado também no testemunho de outros sobreviventes; ambos o identificam pelo jargão “*muçulmano*”.⁸⁴

Muçulmano (*muselmann*) foi como foram nomeados os prisioneiros do campo afetados por determinada condição física e psíquica. Segundo descrevem os sobreviventes, classificou-se com o jargão os homens que, impelidos pelas terríveis circunstâncias do campo, como pelo acometimento de doenças, principalmente derivadas pela desnutrição, adentravam uma condição psíquica que os tornavam apáticos, inexpressivos, indiferentes a qualquer estímulo externo, aquém das relações com as pessoas ou o ambiente. Denominados, também, homens-múmia, mortos vivos e cadáveres ambulantes, os *muçulmanos* não despertavam pena ou simpatia nos companheiros, pelo contrário, evitava-se até mesmo olhá-los. Sua situação era vista como uma espécie de estágio, na qual todos os prisioneiros estavam sujeitos a entrarem. Assim, eram ao mesmo tempo desprezados e temidos; provocavam temor, pois despertavam nos outros o desejo ininterrupto de escapar a tal condição.⁸⁵

Essa condição tão atroz mais tarde se torna fonte de estudo psicológico. Bruno Bettelheim⁸⁶ (1903-1990) observa as terríveis consequências que uma “situação extrema”, como a imposta aos internos dos campos de concentração, e, mais ainda, aos *muçulmanos*, causaria à sua psique. Agamben destaca que para o psicanalista austro-americano, a “situação extrema” nunca perdeu seu significado ético e político, não reduzindo o *muçulmano*, por exemplo, à análise clínica:

⁸⁴ No tocante ao uso do termo *muçulmano*, Agamben sugere: “A explicação mais provável remete ao significado literal do termo árabe *muslim*, que significa quem se submete incondicionalmente à vontade de Deus, e está na origem das lendas sobre o pretense fatalismo islâmico, bastante difundidas nas culturas europeias já a partir da Idade Média (com essa inflexão depreciativa, o termo se encontra com frequência nas línguas europeias, especialmente no italiano)”. E acrescenta: “Contudo, enquanto a resignação do *muslim* se enraíza na convicção de que a vontade de Alá está presente em cada instante, nos menores acontecimentos, o *muçulmano* de Auschwitz parece ter, pelo contrário, perdido qualquer vontade e qualquer consciência” (AGAMBEN, 2008, pp.52-53).

⁸⁵ “[...] a preocupação mais insistente do deportado consistia em esconder as suas enfermidades e as suas prostrações, em ocultar incessantemente o *muçulmano* que ele sentia aflorar em si mesmo por todos os lados” (AGAMBEN, 2008, p.59).

⁸⁶ Foi um psicanalista judeu nascido na Áustria. Em 1938, foi deportado para um campo de concentração, e após sua liberação, muda-se para o Estados Unidos.

Tendo em vista que, na situação extrema, estava em jogo “continuar sendo ou não um ser humano”, o muçulmano marcava de algum modo o instável umbral em que o homem passava a ser não-homem, e o diagnóstico clínico passava a ser análise antropológica. (AGAMBEN, 2008, pp.54-55).

Similar ao paradigma da “situação extrema” ou “situação-limite” é o funcionamento do estado de exceção e/ou vice-versa. Os dois paradigmas são correspondentes, e se definem pelo ato de “julgar e decidir sobre a situação normal”. Enquanto pela exceção constitui o ordenamento jurídico (normal), através da situação extrema, como a dos campos de concentração, cria-se o pressuposto que possibilita decidir o que é ou não humano, ou seja, o homem se torna uma categoria, elegível e classificável, mas, mais do que isto, torna-se em certo aspecto, passível de desumanização. A esta comparação, o filósofo italiano acrescenta a observação de Karl Barth (1886-1968), que no tocante a esse contexto histórico, ressalta a capacidade de adaptação do homem às condições mais adversas; nessa perspectiva, o teólogo suíço destaca a dificuldade de estabelecer uma linha divisória que distingue o âmbito normal do anômalo (AGAMBEN, 2008, p.56). Agamben (2008, p.57) afirma: “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”.

Segundo Agamben (2008, p.66), Levi é o único a testemunhar conscientemente em nome dos *muçulmanos*, pois, para ele, tratavam-se das “testemunhas integrais”, pessoas em quem o mais alto grau de desumanidade residia e em quem qualquer indício do que se entende por dignidade estaria ausente.⁸⁷ Na leitura do químico e escritor italiano, o *muçulmano* representa um lugar de experimento, em que moral e humanidade e questões como dignidade e respeito, na realidade, a própria existência de um limite ético, tornaram-se questionáveis.

Originário da teoria jurídica, mais especificamente da esfera do direito público, o conceito de dignidade (*dignitas*) se referia à classe e à autoridade aos

⁸⁷ “A história – ou melhor, a não-história – de todos os ‘muçulmanos’ que vão para o gás, é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar. Uma vez dentro do Campo, ou por causa da sua intrínseca incapacidade, ou por azar, ou por um banal acidente qualquer, eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se; ficaram para trás, nem começaram a aprender o alemão e a perceber alguma coisa no emaranhado infernal de leis e proibições, a não ser quando seu corpo já desmoronara e nada mais poderia salvá-los da seleção ou da morte por esgotamento.” (LEVI, 1988, pp. 131-132).

quais competiriam os cargos públicos. No entanto, no período medieval, no intuito de assegurar a continuidade da soberania, no caso da morte do Rei (o portador da *dignitas*), erguia-se uma efígie em cera (portadora provisória da *dignitas*) para ser velada até que a substituição do Rei morto fosse realizada; em síntese, a partir deste rito a *dignitas* “emancipa-se do seu portador e converte-se em pessoa fictícia”. Este conceito também foi desenvolvido pelos canonistas, através dos quais se construiu uma hierarquia de dignidades eclesiásticas. Ao se transpassar para o âmbito dos “tratados morais”, tal conceito se expressa de modo semelhante ao da sua esfera original (jurídica), ou seja, será considerado digno quem se comporta como dotado de dignidade pública, mesmo que esteja restrito desta (AGAMBEN, 2008, pp.73-74). É justamente a autonomia que o conceito possui em relação ao seu portador que o torna problemático, reforçando as suspeitas de Agamben. Ao se constituir como um parâmetro, que o ser humano deve se adequar e preservar, esquece-se de considerar, com relação a atribuição de tal predicado, as situações extremas:

Contudo, nas situações extremas – e também o amor é, a seu modo, uma situação extrema –, não é possível manter nem sequer uma distância mínima entre a pessoa real e o seu modelo, entre vida e norma. E isso não se deve ao fato de que a vida ou a norma, o interno ou o externo prevaleçam, dependendo das circunstâncias, mas porque os mesmos se confundem em qualquer ponto, não deixando de modo algum espaço para um compromisso digno (AGAMBEN, 2008, p.75).

A ruína da “ética da dignidade” marcada por Auschwitz, conforme destaca Agamben (2008, p.76), não afligiu apenas a forma de vida ao torná-la indigna, mas até mesmo da morte se extrai seu valor, ao reduzi-la à completa degradação. Por exemplo, aos corpos, cadáveres, não se referia nesses termos, mas com expressões como “figuras” (*figuren*), dando a impressão de que estivessem a falar de um objeto inanimado. Numa espécie de produção em série – no caso dos inúmeros *muçulmanos* –, tornavam-se cadáveres antes mesmo da morte concreta, e então, quando a morte se completava neles, como ao final de um dia de trabalho em que se recolhe os rejeitos, suas cinzas eram recolhidas e descartadas.⁸⁸

⁸⁸ *Sonderkommando* era atribuído aos prisioneiros que por sorte, condicionamento físico ou habilidades, eram encarregados a desempenhar serviços em diferentes setores do campo de concentração; em alguns casos devido a tais atribuições, obtinham-se “privilégios” e escapavam da morte, em outros casos não. Sobre esse tema, indica-se o filme húngaro lançado em 2015, *Saul Fia (Filho de Saul)*, que mostra o contexto do *Sonderkommando* que trabalhavam nas câmaras de gás, encaminhando as pessoas e recolhendo suas cinzas.

Hannah Arendt (2012, pp.400-401) já havia advertido: “Quanto mais elevado o número de pessoas sem direito, maior era a tentação de olhar menos para o procedimento dos governos opressores que para a condição dos oprimidos”. Agamben acatará tal recomendação, tanto que é pelo diálogo com os estudos da autora sobre a estrutura dos Estados totalitários, e com Michel Foucault, a respeito da biopolítica, que se abre caminho para que o filósofo italiano parta, não tanto pelos eventos ocorridos no campo, mas pela estrutura jurídico-política, que permitiu com que tais eventos ocorressem (AGAMBEN, 2010, p.162).

Atento à teoria do poder definida por Foucault, em que o filósofo francês identifica a estrutura da soberania através das fórmulas *fazer morrer e deixar viver* (no modelo clássico) e *fazer viver e deixar morrer* (no modelo moderno), Agamben observa a soma de tais fórmulas nos Estados totalitários, sobretudo no Estado nazista; o *fazer viver* (alemães/nacionais - “raças puras”) e o *fazer morrer* (judeus, ciganos, homossexuais, etc – indesejáveis, não assimiláveis à cultura nacional), foram igualmente empregados, e de maneira absoluta, “[...] de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica”. Para a pergunta que se coloca, a respeito da incompatível associação entre um poder, cujo intuito é promover a vida, ao poder de causar a morte⁸⁹, Foucault responde elencando a ideia do “racismo de Estado”. O racismo seria o subterfúgio pelo qual o biopoder garante a fragmentação do campo biológico de que se incumbiu. Assim, opera desqualificando, produzindo estigmas, hierarquias, genocídios e extermínios (AGAMBEN, 2008, p.89).

Agamben (2008, p. 90) ressalta “Com o nascimento do biopoder, cada povo se duplica em população, cada povo *democrático* é, ao mesmo tempo, um povo *demográfico*”. A categoria *população* supõe o aspecto biológico e a delimitação de fronteiras, de acordo com tais pressupostos, origina-se da categoria *povo* que, no que diz respeito, refere-se tanto ao “sujeito político constitutivo”, quanto aos pobres e excluídos. Observando Marx, mais especificamente a interpretação sobre a luta de classes, Agamben (2015, p. 38) demonstra a dualidade do termo *povo*: “[...] não é senão essa guerra interna que divide cada povo e que terá um fim somente quando, na sociedade sem classes ou no reino messiânico, *Povo* e *povo* coincidirem e não

⁸⁹ Vale o acréscimo: “[...] por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor a morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc” (FOUCAULT, 2005, p.306).

houver mais, especificamente, povo algum.”⁹⁰ Desse modo, para além do critério de raça adotado pelo regime nazista, ao serem considerados os experimentos de ordem eugenética, realizados com “cobaias humanas” que se tratavam dos prisioneiros dos campos, fica claro a perspectiva biopolítica – com relação ao povo alemão – e a mesmo tempo tanatopolítica – para com os hebreus, ciganos, doentes mentais, homossexuais, comunistas – exercida pelo terceiro Reich.

Nesse mesmo período – o entre guerras mundiais, a guerra civil espanhola e o pós-guerras – motivados, dentre outras questões, pela lei racial alemã, que permitiu com que fosse realizada a desnaturalização e a desnacionalização⁹¹ de inúmeros cidadãos, decorre a primeira aparição dos refugiados como fenômeno de massa. Em *Origens do Totalitarismo*, mais especificamente na parte II sobre o Imperialismo, no “capítulo 5 - O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, Arendt narra a condição de absoluta destituição de direitos em que se encontravam os “imigrantes” – classificados ao seu “contragosto” como refugiados ou apátridas⁹² – e a estrutura que origina tal condição; mas é, pelo que a autora descreve no artigo *Nós, os refugiados* (1943), que se deseja reproduzir aqui alguns fragmentos. No tocante à condição que denota o termo “refugiado”, a partir de um relato de cunho pessoal, Arendt (2013, p.7)⁹³ problematiza e aponta para o que talvez seja o significado que o termo adquire em tal contexto, que aqui se enumera: 1. “Um refugiado costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum acto cometido ou por tomar alguma opinião política.” 2. “Agora ‘refugiados’ são aqueles de nós que chegaram à infelicidade de chegar a um novo país sem meios e tiveram que ser ajudados por comités de refugiados”.

Arendt (2013) conta que tentavam a todo custo se assimilar de país em país pelos quais passavam em busca de um lugar para viver. Desprovidos de proteção aos seus direitos elementares, deparavam-se com as mais distintas situações. Por

⁹⁰ Em sua interpretação do termo povo, Agamben (2015, pp. 36-37) identifica duas noções: “[...] o conjunto *Povo* como corpo político integral [...]” e “[...] o subconjunto *povo*, como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos”.

⁹¹ Tais medidas não se delimitaram a Alemanha, sendo adotadas também por outros países do continente, como, por exemplo: França, Bélgica e Áustria.

⁹² “[...] não gostamos de ser chamados ‘refugiados’. Chamamo-nos uns aos outros ‘recém-chegados’ ou ‘imigrantes’”(ARENDT, 2013, p. 7).

⁹³ Aqui se utiliza a versão portuguesa (Portugal) traduzida por Ricardo Santos, pela Universidade da Beira Interior, Covilhã.

exemplo, a autora menciona a situação ocorrida na França: inicialmente considerados “prisioneiros voluntários” após a invasão dos alemães ao país, seriam presos devido à nacionalidade alemã, e não liberados por serem judeus (ARENDR, p. 2013, p. 15). Em remissão à leitura de Arendt, Agamben (2015, p. 27) ressalta: “O paradoxo, aqui, é que justamente a figura – o refugiado – que deveria ter encarnado por excelência os direitos do homem assinala, pelo contrário, a crise radical desse conceito”.

Diante do constante risco em que se encontra o refugiado, em vista de ter perdido seus direitos mais elementares, destina-se ajuda, que não toca a raiz do problema, repercutindo de forma escassa, incompleta e provisória. Referente aos “órgãos humanitários”, do quais não se nega o suporte prestado, destaca-se a não-solução e a maneira inadequada com que lidam com o problema. Parecendo evitarem a questão, permanecem se afastando dos impasses que cerceiam sua própria atuação, ao “negarem” a dimensão política e jurídica que os envolve e, de antemão, a raiz do problema com os quais lidam.

À medida em que se tornam refugiados e “desconvertem-se” de cidadãos, ao mesmo tempo em que perdem as garantias de seus direitos, seu *status*, segundo Arendt (2013, p. 20) alcançam algo valioso, que conforme salienta Agamben, vale a pena refletir:

[...] a história não é mais um livro fechado para eles e a política não é um privilégio dos gentios. Sabem que o banimento do povo judeu da Europa foi seguido pelo banimento da maioria das nações europeias. Os refugiados fogem de país para país representado a vanguardas dos seus povos – se mantiverem a sua identidade. Pela primeira vez a história judaica não está separada mas entrelaçada com a de todas as nações europeias.

É uma figura paradoxal, pois para o princípio que rege a trindade “Estado-nação-território”, os refugiados, a cada ano em maior número, implicam um risco eminente. Pouco a pouco menos representativa em termos de tais parâmetros, o que susterrá o fundamento de tais estruturas?

Análoga à estrutura normativa do campo de concentração é a da política – que é biopolítica – moderna e contemporânea ocidental. Desta forma, na mesma medida, em que todos os prisioneiros eram passíveis de se tornarem *muçulmanos*, as cesuras criadas pela maquinaria biopolítica que, em todo caso, são modificáveis, podem transformar, a qualquer momento, qualquer um dos cidadãos, em *homo*

sacer.⁹⁴ A *máquina biopolítica* que corresponde à estrutura jurídico-política ocidental, mediante o dispositivo da exceção, produz ao mesmo tempo cidadãos e homens sagrados, ora inclusos-exclusos e ora exclusivos-inclusos.

....

Investigar uma questão, uma esfera, um problema, um modelo de sociedade ou política, não como efeito de uma leitura cronológica-historicista, mas através de leitura arqueológica-genealógica, cuja utilidade é tornar compreensível o presente mediante sua ligação a fatos e fragmentos do passado, que se encontram de certa forma espalhados e que, metaforicamente, podem ser representados por “constelações”, conforme inspira Benjamin, Foucault, e Agamben, enseja a busca pela “extemporaneidade”, no que se está em “condições de transformar seu próprio tempo”, conforme apontou Oswaldo Giacoia Junior (2015, p. 9). Pode-se, por meio de tal princípio, tornar-se contemporâneo, isto é, compreender-se o tempo atual na sua relação com o passado.

A investigação buscou evidenciar a permanência do significado e da função do *homo sacer* em diferentes contextos históricos, desde a perscrutação da figura – e também conceito – na sua definição originária no dicionário de Festo, bem como as associações a outras figuras em diferentes períodos históricos, por exemplo, o *fiilifamilias*, *devotus*, *friedlos*, *muçulmano*, *refugiado*, percebendo-a sempre operante como pilar de sustentação nas estruturas de poder em questão. Para isso, importante era demonstrar, no primeiro capítulo: 1. no diálogo com Yan Thomas, que o poder que serviu de modelo na consolidação da esfera pública se baseia na submissão da vida como termo técnico, a partir de um referencial que é o de morte, através da fórmula *vitae necisque potestas*; 2. a partir de Kantorowicz, procurou-se evidenciar a situação de excepcionalidade que a sacralidade atribuída ao rei soberano acaba por submetê-lo, associando-o à sacralidade inerente ao *homo sacer*, de modo que, em ambos, é o que determina o lugar desses “corpos” em

⁹⁴ “Se é verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacrificável que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular. A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*.” (AGAMBEN, 2010, p. 113)

relação à lei, localizando-os “fora” dela; 3. em Hobbes, pode-se observar o princípio da exceção: na medida em que a cidade e a ordem se apresentam ameaçadas, o soberano intervém, expondo, se necessário, os homens à vulnerabilidade do “estado de natureza”, a fim de que se mantenha a ordem; e no segundo capítulo, o dispositivo que captura a vida e a destina a tal condição, o que se refere à discussão a respeito do *estado de exceção*.

Tendo como parâmetro as especificidades da área, da linha de pesquisa, e atendendo ao objetivo de aprofundar tal paradigma na obra do autor, a investigação se desenvolveu tendo como horizonte a epistemologia. Contudo, as motivações sempre foram decorrentes de questões sociológicas, que no desenrolar da pesquisa foram ampliadas a dimensões mais abrangentes, no território ético-político-filosófico. As angústias e inquietações que originaram essa investigação derivaram do problema da redução humana à “descartabilidade” (mera sobrevivência) no presente contexto político ocidental, a partir de suspeitas de que todos os seres humanos, na atualidade, podem ser descartados. Isso, em termos arendtianos, destaca-se pela perda de valor político com a ascensão do *animal laborans* e, em Agamben, na permissível matabilidade do *homo sacer* identificado contemporaneamente – mas não de forma exclusiva – com a figura do refugiado.

Mas, afinal, o que o “paradigma *homo sacer*” revela? Entende-se que a contribuição da “arqueologia do *homem sagrado*” se dá em diferentes direções. No campo conceitual, as distintas abordagens teóricas permitem uma revisitação, releitura e reflexão de conceitos tão caros sobre os quais se consolidam e moldam, em linguagem agambeniana, as formas de vida, assim como expõem a lógica de domínio e opressão constitutivas das relações entre “soberano e súditos”. A função política atribuída pela sacralidade à vida, no campo epistemológico, instiga ampla reflexão e argumentação acerca dos conceitos e concepções que se consolidaram sobre a tradição ocidental, e na dimensão sociológica, oferece denso aporte teórico para se refletir a respeito de problemas crescentes no tempo presente, em especial, exclusão e extermínio de seres humanos.

Se a teoria agambeniana foi considerada ineficiente por algumas leituras, que reagindo com desconfiança ao seu diagnóstico atestaram a ausência de um antídoto que solucionasse os muitos problemas por ela evidenciados, em sentido distinto, identifica-se, no quadro reflexivo promovido por essa leitura, a intenção, que pode ser entendida como proposta de instigar novas formas de pensar e de agir.

Longe de se esgotar este conceito, ou de se oferecer uma resposta objetiva ao objeto dessa dissertação, pretendeu-se demonstrar a complexidade da discussão, e as camadas que a encobrem, retirando, o quanto possível, cada uma delas, para dar maior visibilidade ao *sagrado*. A ele, que se associou à vida e pelo que se denominou “vida sagrada”, procurou-se, neste trabalho, apresentar-se uma outra abordagem – muito diferente da que parte da tradição das ciências humanas e dos direitos humanos tem feito. Entendemos que, com isso, trouxemos uma nova perspectiva a uma questão tão cara à Ciências da Religião: o paradigma da sacralidade humana.

Referências

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

_____. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

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

_____. *Estado de exceção. Homo Sacer, II, I*. Trad. Iraci D. Poleti. - 2 ed. - São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko, Chapecó, SC: Editora Argos, 2009.

_____. *O uso dos corpos: Homo Sacer, IV, 2*. Trad. Selvino J. Assmann. - 1 ed. - São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

_____. *Signatura Rerum: sobre o método*. Trad. Andrea Santurbano, Patricia Pertele. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2019.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Nós, os refugiados. Covilha: Universidade da Beira Interior*, 2013.

BARBOSA, Jonnefer F. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 25, n. 37, p. 151-169, 2013.

BARSALINI, Glauco. *Direito e política na obra de Giorgio Agamben: soberania e estado de exceção permanente*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2013.

BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência. Crítica do Poder. *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*. Trad. e Org. de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix: Editora de São Paulo, 1986. p. 160-175.

_____. Sobre o conceito de história. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense S. A., 1987, p. 222-232.

_____. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Ernani Chaves. Organização de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011. p. 121-156.

BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das instituições indo-européias*: II. poder, direito, religião. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Unicamp, 1995. v.2.

BICKERMAN, Elias. Consecratio. *Entretiens Sur L'Antiquité Classique*, v. 19, 1973. Disponível em <<https://www.e-periodica.ch/digbib/view?pid=oac-001:1973:19::18>> Acesso em fevereiro de 2019.

BRANDT, Hermann. Apresentação. In: OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FREUD, Sigmund. "Totem e tabu". (1913). Vol. XIII. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Editora Imago. 1969.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. (Org.). In: BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34; Duas Cidades, 2011.

GIACOIA JR., Oswaldo. Notas sobre direito, violência e sacrifício. *dois pontos*, v. 5, n. 2, 2008. Disponível em: < <https://revistas.ufpr.br/dois pontos/article/view/14659>>. Acesso em outubro de 2019.

_____. Estado, democracia e sujeito de direito: para uma crítica da política contemporânea. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 2, n. 2, p. 49-61, 2014. Disponível em: < <http://ojs.bce.unb.br/index.php/fmc/article/view/15076>>. Acesso em outubro de 2019.

_____. Messianismo e Política em Giorgio Agamben. *Revista Reflexão*, Campinas, v. 40, n. 1, p. 7-20, jan./jun., 2015. Disponível em: < <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/reflexao/article/view/3229/2140>> Acesso em outubro de 2019.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Organizado por Richard Tuck; Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LACEY, William K. Patria potestas. *The family in ancient Rome: new perspectives*, p. 121-44, 1986.

LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

MARCIEL, Cristina Rodríguez. Ontología del abandono. Jean-Luc Nancy y «la existencia exiliada». *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, n. 15, p. 46-55, 2014. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5337766>>. Acesso em outubro de 2019.

NANCY, Jean-Luc. «El ser abandonado». Título original: «L'être abandonné». Capítulo final de *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983, pp. 139-153. Disponível em: <https://www.academia.edu/15331238/Jean-Luc_Nancy._El_ser_abandonado>. Acesso em outubro de 2019.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. Editora LiberArs, 2012.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

RIBEIRO, Renato J. Hobbes; HOBBS, R. o medo e a esperança. WEFFORT, Francisco C.(organizador). *Os Clássicos da Política*, v. 13, 2006.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. “A Condição De Homo Sacer. O Direito e a Arqueologia Do Sagrado, Um Diálogo Com Giorgio Agamben.” *Revista Portuguesa De Filosofia*, vol. 69, no. 2, 2013, pp. 331–348. JSTOR, www.jstor.org/stable/23631112.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Editora del Rey, 2006.

TARIZZO, Davide. Filósofos em comunidade: Nancy, Esposito, Agamben. *O retorno da comunidade: os novos caminhos do social*. Org. Raquel Paiva: prefácio Muniz Sodré. Rio de Janeiro: Mauad X, p. 31-62, 2007.

THOMAS, Yan. Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort. In: Du châtimeut dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982) Rome: École Française de Rome, 1984. pp. 499-548. (*Publications de l'École française de Rome*, 79)