

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SABRINA AUGUSTO NICOLI

O BANDO SOBERANO, O ABANDONO E A FOME: UMA ANÁLISE A PARTIR DE
GIORGIO AGAMBEN

VITÓRIA

2023

SABRINA AUGUSTO NICOLI

O BANDO SOBERANO, O ABANDONO E A FOME: UMA ANÁLISE A PARTIR DE
GIORGIO AGAMBEN

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da
Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito
parcial para obtenção do título de Mestra em Filosofia.
Orientador: Prof^o Dr. Daniel Arruda Nascimento.

VITÓRIA

2023

Ficha catalográfica disponibilizada
pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e
elaborada pelo autor

N644b Nicoli, Sabrina Augusto, 1996-
O bando soberano, o abandono e a fome : Uma análise a
partir de Giorgio Agamben / Sabrina Augusto Nicoli. - 2023.
108 f.

Orientador: Daniel Arruda Nascimento.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Soberania. 2. Ciência política - Filosofia. 3. Campos de
refugiados. 4. Marginalizados. 5. Exílio. I. Nascimento, Daniel
Arruda. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de
Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

Sabrina Augusto Nicoli

**"O bando soberano, o abandono e a fome: uma análise a partir de Giorgio
Agamben"**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 27 de novembro de 2023.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento (UFES)
Orientador e Presidente da Comissão

Prof. Dr. Marco Rampazzo Bazzan (UFES)
Examinador Interno

Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolome Ruiz (UNISINOS)
Examinador Externo





Ficha de aprovação - Sabrina Nicoli

Data e Hora de Criação: 30/10/2023 às 19:40:39

Documentos que originaram esse envelope:

- Ficha de aprovação - Sabrina Nicoli.pdf (Arquivo PDF) - 1 página(s)



Hashs únicas referente à esse envelope de documentos

[SHA256]: 83f3d837e1d97f73c6e0cff4bcd5d0c08203482ff7b192706e0eaaf40de6c6de

[SHA512]: 2fe3ae082fbd02e55824ee4f6f859167ca94044b5efcf13bfb39156972486690b6e3a0de78194e31c7f97fcb3d537fd9478c88d5791511bb13148630f5a99f

Lista de assinaturas solicitadas e associadas à esse envelope



ASSINADO - Castor Mari Martin Bartolome Ruiz (castor@unisinis.br)

Data/Hora: 27/11/2023 - 10:56:30, IP: 187.36.10.187

[SHA256]: c135919b183c0c8808059e896eaf9371362dc28ea3f5aaabcf3e6b4db5276a2



ASSINADO - DANIEL ARRUDA NASCIMENTO (danielarrudanascimento@id.uff.br)

Data/Hora: 27/11/2023 - 10:57:01, IP: 45.226.118.247, Geolocalização: [-22.408986, -41.847836]

[SHA256]: 1f422235d3b2229f4c6a6087203cde25f063c15c6e7bd5f1a01d1c37e267725c



ASSINADO - Marco Rampazzo Bazzan (marco.bazzan@ufes.br)

Data/Hora: 27/11/2023 - 10:56:46, IP: 187.113.180.154, Geolocalização: [-20.280115, -40.298086]

[SHA256]: 09899e302343d428d80f4c14f786d70b5c9bddcd4f4ba22f64c90d8ba364d867

Histórico de eventos registrados neste envelope

27/11/2023 10:57:01 - Envelope finalizado por danielarrudanascimento@id.uff.br, IP 45.226.118.247

27/11/2023 10:57:01 - Assinatura realizada por danielarrudanascimento@id.uff.br, IP 45.226.118.247

27/11/2023 10:56:56 - Envelope visualizado por danielarrudanascimento@id.uff.br, IP 45.226.118.247

27/11/2023 10:56:46 - Assinatura realizada por marco.bazzan@ufes.br, IP 187.113.180.154

27/11/2023 10:56:30 - Assinatura realizada por castor@unisinis.br, IP 187.36.10.187

27/11/2023 10:51:29 - Envelope visualizado por marco.bazzan@ufes.br, IP 187.113.180.154

27/11/2023 10:50:24 - Envelope visualizado por castor@unisinis.br, IP 187.36.10.187

27/11/2023 09:00:53 - Envelope registrado na Blockchain por notificacao@astenassinatura.com.br

27/11/2023 09:00:52 - Envelope encaminhado para assinaturas por notificacao@astenassinatura.com.br

30/10/2023 19:40:39 - Envelope criado por juliana.coan@ufes.br, IP 200.137.65.107

A Rubens Nicoli, *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES, que financiou esta pesquisa.

Agradeço ao PPGFIL da UFES que me recebeu de braços abertos em 2019, principalmente a secretaria que sempre me auxiliou nas inúmeras questões burocráticas.

Agradeço ao meu orientador, professor Dr. Daniel Arruda Nascimento por ministrar aulas extraordinárias e pelas orientações no decorrer do curso.

Agradeço aos professores que compunham a banca Dr. Marco Bazzan e Dr. Castor Ruiz, pelos excelentes comentários e direcionamentos na qualificação deste texto. Agradeço também por serem tão receptivos.

Agradeço à Rose, por ser a mãe mais forte, carinhosa e maravilhosa que alguém poderia ter. Obrigada pelo amor incondicional, por me acolher em todos os momentos e por toda dedicação a mim.

Agradeço ao Mauro, meu segundo pai, por me proteger e me compreender. Obrigada por ter me proporcionado chegar ao ensino superior, por me ajudar a realizar meus sonhos, por me amar e cuidar como filha.

Agradeço ao meu irmão, Augusto, pelas conversas teológicas sobre a bíblia e por ser um ótimo irmão.

Agradeço a Claudio Bonatti pelo amor, por toda a consideração, pela insistência em mim e por ajudar à tornar a filosofia o centro de nossas vidas. Quero agradecer por todo apoio em todos os momentos, por ter me apresentado o Agamben, por todos os direcionamentos até chegar ao PPGFIL, pelas infindáveis conversas filosóficas que temos, sendo algumas delas sobre os textos que escrevi, agradeço por lê-los tantas vezes. Agradeço a você por ser verdadeiramente altruísta, e ainda, quero dizer que não foi fácil, mas teria sido muito mais difícil sem você.

Agradeço ao João Paulo por ser um bom amigo, pelo amparo nos momentos difíceis e o parabênzo pelo bom trabalho como representante discente.

O BICHO

“Vi ontem um bicho
Na imundice do pátio
Catando comida entre os detritos.
Quando achava alguma coisa;
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.
O bicho não era um cão,
Não era um gato,
Não era um rato.
O bicho, meu Deus, era um
homem.”

Manuel Bandeira

RESUMO

Com base nas concepções do filósofo Giorgio Agamben, sobretudo no primeiro *Homo Sacer* do projeto filosófico, *Il potere sovrano e la nuda vita*, busca-se, neste texto, compreender *abandono* a partir da decisão soberana. O decisionismo de Schmitt foi desenvolvido em pleno ativismo político do filósofo no nazismo, regime que produziu o *muçulmano*, a verdadeira testemunha. Neste texto será feito um estudo pormenorizado do *muçulmano*, bem como a relação deste com o *homo sacer* do Direito Romano e do *wargus*, advindo dos francos sális pela Lei Sállica, estas análises serão base para expor alguns fenômenos do *abandono*. Judith Butler traz uma crítica à *vida nua* que se universaliza, terminando por compreender que é na vida precária que o verdadeiro *abandono* ocorre. O bando soberano abre o campo e outro poder surge sob a vida precária, também submetendo-a. Uma das características do poder soberano é buscar regular aspectos da sociedade como a vida, a morte, o poder de compra, e também a fome. A fome será estudada em consideração às teses de Ramón Turró, mas como vontade de profanação, no que põe limites do poder soberano sobre a vida.

Palavras-chave: Soberania. Abandonado. *Wargus*. Fome.

ABSTRACT

Based on the conceptions of the philosopher Giorgio Agamben, especially in the first *Homo Sacer* of the philosophical project, *Il Potere Sovrano e La Nuda Vita*, this text seeks to understand abandonment based on the sovereign decision. Schmitt's decisionism was developed in the midst of the philosopher's political activism during Nazism, the regime that produced the *Musselman*, the true witness. In this text, a detailed study will be made of the *Musselman*, as well as his relationship with the *homo sacer* of Roman Law and the *wargus*, coming from the Salian Franks through the Salic Law. These analyzes will be the basis for exposing some phenomena of *abandonment*. Judith Butler brings a critique of *bare life* that becomes universal, ending up understanding that it is in precarious life that true *abandonment* occurs. The sovereign band opens the field and another power emerges beneath the precarious life, also subjugating it. One of the characteristics of sovereign power is to seek to regulate aspects of society such as life, death, purchasing power, and also hunger. Hunger will be studied in consideration of Ramón Turró's theses, but as a desire for desecration, which places limits on sovereign power over life.

Keywords: Sovereignty. abandoned. *Wargus*. Hunger.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 12 |
| 1- O BANDO SOBERANO | 18 |
| 1.1- AGAMBEN E SCHMITT | 18 |
| 1.2- A REPÚBLICA DE WEIMAR | 21 |
| 1.3- O WARGUS E O MUÇULMANO DE AGAMBEN | 25 |
| 1.4- EXISTENCIALISMO POLÍTICO | 28 |
| 1.5- DECISÃO SOBERANA | 32 |
| 1.6- AUCTORITAS E POTESTAS | 39 |
| 1.7- ESTADO DE EXCEÇÃO | 42 |
| 1.8- CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO: <i>O BANDO SOBERANO</i> | 47 |
| 2- O ABANDONO | 49 |
| 2.1- O SIGNIFICADO DE SACER PARA FOWLER | 49 |
| 2.2- O WARGUS DE JHERING | 54 |
| 2.3- DA VIDA NUTRITIVA À <i>NUDA VITA</i> | 57 |
| 2.4- O RITO FÚNEBRE DO(S) SOBERANO(S) | 61 |
| 2.5- O BANIMENTO NAS LEIS SÁLICAS | 64 |
| 2.6- CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO: <i>O ABANDONO</i> | 74 |
| 3- O DUPLO ABANDONO, A FOME E A PROFANAÇÃO | 75 |
| 3.1- DUPLO ABANDONO | 75 |
| 3.2- CAMPOS | 80 |
| 3.3- VIDA PRECÁRIA E A PROIBIÇÃO DO LUTO | 84 |
| 3.4- A FOME E A PROIBIÇÃO DE ALIMENTAR | 87 |
| 3.5- A FOME COMO VONTADE DE PROFANAÇÃO | 91 |
| 3.6- CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO: <i>O DUPLO ABANDONO, A FOME E A PROFANAÇÃO</i> | 97 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 98 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 101 |

INTRODUÇÃO

Giorgio Agamben (Roma, 1942) estrutura a exceção na primeira obra do projeto filosófico *Homo Sacer*. A obra que nos guiará nesta pesquisa é *O Poder Soberano e a Vida Nua*, em que Agamben traça algumas características fundamentais de seu projeto filosófico, publicado pela primeira vez em 1995. Serão feitas breves análises acerca de alguns dos autores utilizados como referenciais para o desenvolvimento da tese de Agamben acerca da estrutura jurídico-política.

Para compreender o próprio tempo, Agamben utiliza do método similar ao crítico-filosófico nietzschiano *pathos da distância*. No seu texto *O que é o contemporâneo*, o filósofo discorre sobre o distanciamento de seu tempo estando no próprio tempo para não se tornar fixado a ele, e percebendo sua realidade por outras perspectivas, torna-se verdadeiramente contemporâneo¹. “Mas a origem não está situada apenas num passado cronológico: ela é contemporânea ao devir histórico e não cessa de operar neste, como o embrião continua a agir nos tecidos do organismo maduro e a criança na vida psíquica do adulto” (AGAMBEN, 2009, p. 69).

Este “distanciamento” de matriz nietzschiana se dá com o afastamento de seu tempo no próprio tempo, o tomar distância (VIESENTEINER, 2014, p. 195) buscando através da história institutos que causariam resultados similares à zona de anomia, encontra contemporaneamente o *homo sacer* e a *zoé*, ou vida desvinculada da pólis, o poder soberano, os quais consideramos imagens preservadas da coação de uns e submissão de outros. Neste texto utilizaremos o mesmo método para compreender fenômenos sociais como o duplo abandono e a dupla soberania, termos além de Agamben, mas ainda presentes em sua obra.

Considerando que um fenômeno é reconhecível a partir da linguagem, é necessário escavar estes momentos iniciais dos termos contemporâneos ao fato². Neste texto busca-se esquadriñar as bases teóricas de Agamben para compreender as estruturas de exceção presentes no projeto *homo sacer*, principalmente através do primeiro *Homo Sacer* da série. Desta forma, é partindo das fontes de Agamben que este texto é desenvolvido.

No primeiro capítulo, trataremos do bando soberano no aspecto do Direto Alemão, e o cúmulo do abandono: o muçulmano. No segundo capítulo, sobre o abandono nos seus primeiros

² “Intitulada arqueologia, o estudo da arkhé, a busca etimológica, ponto negligenciável ao se confrontar com tais fenômenos da atualidade, a língua grega sendo matriz das línguas indo-europeias, buscando Agamben reconhecer os pormenores da origem do episódio” (NASCIMENTO, 2012, p. 21).

registros históricos no Direito Romano antigo e nas Leis Sálidas, dos francos sálidos; no terceiro capítulo, sobre a dupla soberania, o duplo abandono, a fome e a profanação no contexto brasileiro a título de exemplo. Os três capítulos se relacionam como estruturas de exceção: o soberano como exceção que se coloca ele próprio fora da norma; o abandono como instrumento de poder do soberano; e a fome (como vontade de profanação). Agamben define a profanação como a possibilidade de uma forma especial de negligência que ignora a separação ou faz dela um uso particular (AGAMBEN, 2007, p.66).

Para iniciar o estudo do abandono, mais especificamente do duplo abandono e sua relação com a fome, contextualizamos o abandono dentro da soberania, trazendo do texto de Agamben *O Poder Soberano e a Vida Nua* vários aspectos do soberano, que difere do que foi teorizado por Carl Schmitt. Haverá no decorrer do primeiro capítulo um paralelo entre as duas concepções de soberania. Agamben se aprofunda no tema do poder soberano e traz argumentos diversos dos desenvolvido por Schmitt. O texto que introduz o primeiro capítulo é o retomar destas contraposições entre Agamben e Schmitt, inclusive, trazendo a religião secularizada, e o resultado da decisão soberana: a produção de outras decisões soberanas, os campos e, principalmente, a fome.

Agamben traz a decisão soberana e a biopolítica de Foucault como ferramentas da soberania e desenvolve as implicações da soberania em seus textos principalmente à luz desta categoria do filósofo francês (biopolítica). “Foucault alcunhou uma expressão para indicar a diferença entre o poder soberano e o biopoder, que se tornou muito conhecida: O poder soberano faz morrer e deixa viver, o biopoder faz viver e deixa morrer” (RUIZ, 2014, p. 23). No decorrer da pesquisa não se pretende compreender o poder soberano a partir da biopolítica, apesar de toda importância do filósofo Foucault nas obras de Agamben, mas o poder soberano será visto a partir da perspectiva de Carl Schmitt: a decisão soberana que funda a norma jurídica, que submete como um todo o sistema jurídico.

A análise da exceção com base no decisionismo político de Carl Schmitt trará a compreensão da decisão como o instrumento de ação do poder soberano, e neste sentido, o abandono e o duplo abandono, na medida em que pela decisão soberana a vida é submetida ao abandono, e também ao duplo abandono. Por vezes, o conceito de exceção traz divergências entre Agamben e Schmitt.

Schmitt desenvolve suas teses, tanto acerca da soberania quanto do decisionismo jurídico, em meio a queda da República de Weimar. Tendo sido o decisionismo jurídico forjado na Alemanha Nazista, é interessante levar em consideração as implicações políticas que a teoria de Schmitt causaram neste contexto histórico, assim como no segundo capítulo serão trazidos

aspectos da Roma antiga para compreender outras estruturas de exceção. A decisão soberana produziu verdadeiros estados de exceção na Segunda Guerra, e assim, estado de exceção existe a partir desta decisão e na decisão soberana.

O produto da decisão soberana e dos campos aqui seria o *muçulmano*, a grande produção de todo o século XX. O que este primeiro capítulo do texto busca é compreender o poder soberano para compreender as relações entre o poder soberano e o abandonado. Desta forma, serão traçadas, no decorrer desta pesquisa, relações entre o *muçulmano* dos campos de concentração e o *wargus* das Leis Sálidas.

Uma característica que poderá os tornar o *wargus* e o *muçulmano*, intimamente relacionados, além de serem estruturas de exceção, é o fator nutricional, e ainda, as noções de existencialismo político que separa e submete ambos mais intensamente, abandonados à decisão soberana. A vinculação destes indivíduos será explorada através da obra *El Hambre*, de Ramón Turró, pela fome e o impulso trófico, ambos em suas clandestinidades.

Esta exceção, ocorre antes, no centro da comunidade, com as noções de amigo e inimigo. Traremos estas noções de amizade e inimizade em Schmitt no texto sobre o existencialismo, na forma que o filósofo percebia a sociedade. Este primeiro capítulo se desenvolverá sob a perspectiva de Schmitt no que concerne a exclusão das figuras de exceção pela comunidade na queda da República de Weimar, bem como serão analisadas as figuras de exceção na época do império romano no capítulo seguinte.

A decisão soberana é produto da soberania, sendo a definição de soberania o poder que decide no estado de exceção e que se torna fonte de direito que vem de um lugar ilocalizável. A figura do soberano para Schmitt somente rompe com o ordenamento jurídico em situações extremadas, e o decisionismo seria uma fonte de direito no estado de exceção. Entre esta fonte de direito e o estado de exceção existem outros aspectos que derivam do direito romano que não podemos deixar de mencionar, pois demonstram claramente a exceção no direito.

A exceção pode se dar entre duas formas de poder, denominadas no Direito Romano de *auctoritas* e *potestas* que possibilitam a suspensão do direito quando surge um conflito na constituição. O estado de exceção, provocado pela decisão soberana, se manifesta em forma de campo, e, na exceção, produz figuras de exceção completamente abandonadas à decisão soberana.

No segundo capítulo retomamos às bases do abandono para compreender o duplo abandono e como se origina a sua sacralidade. Agamben acredita que a soberania existe desde a existência da própria exceção, e assim, o filósofo recorre a figuras históricas como o *homo sacer* do Direito Romano. Para explorar o conceito de *sacro*, Agamben traz a partir do

historiador inglês William Warde Fowler (1847-1921), no texto *The original meaning of the word Sacer*, publicado em 1911, o sentido mais antigo da utilização da palavra. Desta forma, o sentido de *Sacer* é explorado, num primeiro momento, sob a ótica de uma estrutura que se assemelha a algo divino.

Retomamos aos limites traçados por Agamben com relação banimento e algumas outras formas de exceção de um indivíduo, que tem em comum a não permanência na sociedade, e a exclusão dela, tendo sido completamente submetido à norma pela exclusão. A animalização que aflora desta condição fez com que o *wargus* da lei sálica, posto entre o humano e o animal, fosse um dos temas centrais nesta pesquisa acerca das estruturas de exceção.

Neste sentido, a vida nua do *wargus* se traduz na humanidade como a figura do *muçulmano* nos campos de concentração, termo que pode ser questionado como uma tentativa de apontar no outro a animalidade que não pode ser vista em si devido ao caráter xenófobo e racista do termo, colocando como alheio ao judeu a possibilidade da condição futura de qualquer daqueles que no campo de concentração estivessem, como se fossem desprezíveis demais para ainda serem judeus.

Serão trazidas relações entre *wargus* e o *homo sacer*, respectivos à Lei Sáfica e ao Direito Romano. Esta concepção foi reconstituída por Jhering e mais tarde utilizada por Agamben para compreender o estado de exceção estabelecido no nazismo e a possibilidade do banimento, que será mais à frente explorado em um sentido histórico e filosófico. A partir da análise acerca do *wargus*, é possível lançar um olhar da dignidade como algo atribuído, não intrínseco ao humano. Não a dignidade é pertencente ao humano, mas sim a fome e a vontade de pertencer à humanidade, com relação a uma análise feita ao fim do texto acerca de alguns escritos de Primo Levi.

O *wargus* é colocado em condição pior que a do escravo na lei sáfica, porque o *wargus* pertence ao contexto de anomia, em um umbral jurídico que não pune, mas também não protege. Isso é caracterizado por Agamben como sendo o paradigma constitutivo do sistema jurídico, o banimento é a expiação pelo crime cometido, não a morte. É interessante perceber neste ponto que mesmo quando o poder soberano “liberta” o humano da lei, ainda submete com a proibição de alimentar, ainda, em uma tentativa de controlar o impulso trófico, mesmo que seja dificultando de forma externa àquele que sente a fome.

Trazemos diálogos entre Agamben e autores como Jhering, Fowler, Arendt, Aristóteles e, por vezes, de forma velada, com Montesquieu. Ainda, será possível perceber como questões já trazidas por alguns destes filósofos percorrem o pensamento de Agamben no primeiro *Homo Sacer*, mesmo que não seja explícito. Montesquieu menciona o banimento na Lei Sáfica na obra

O Espírito das Leis que o banimento era a estrutura que, por intermédio do *homo sacer* e de *wargus*, sustentava certos aspectos inegociáveis do Direito Romano e das Leis Sáficas. Não se pode afirmar que a ideia agambeniana do *homo sacer* como a base de todo o ordenamento jurídico tenha fundamento direto no que compreendia Montesquieu, embora fosse leitor do filósofo.

Agamben transforma o que se restringe à esfera jurídica de determinadas culturas e contextos históricos em um universal: o *homo sacer*, a vida nua, o princípio motriz que gera as engrenagens Estado. A partir dessa afirmação, Agamben acredita que todos somos *vida nua*, e assim, podemos ser excetuados de direitos e sermos banidos da comunidade. No texto essa vida nua universalizada é criticada por Butler, no texto *Precarious life: The powers of mourning and violence*. A análise da decisão soberana importa aqui para pensarmos, neste contexto, sobre as vidas enlutáveis e vidas abandonadas, que são também sentidos a se pensar com relação ao duplo abandono.

No último capítulo do texto que iremos de fato contextualizar o duplo abandono, após estruturar todo o banimento com base no pensamento de Agamben. É no abandono que passa a existir o outro poder soberano, que surge dos campos. Os campos, locais de indeterminação e ilocalizáveis, de acordo com Agamben, além de surgirem pelo poder soberano, também criam o novo poder soberano.

O impulso trófico de Ramón Turró que aparece no último capítulo como uma forma de vincular o humano à humanidade. O que se segue, é na verdade, a tentativa e a possibilidade de compreender a soberania e os campos com relação ao abandonado, a fome e o impulso trófico para se alimentar. Esta concepção da fome de Ramón Turró, assim como a vida nua, também se origina na vida nutritiva de Aristóteles, mas sob um aspecto mais visceral que a vida nua de Benjamin. A biopolítica, por meio da decisão soberana, tenta regular o impulso trófico, mas a fome, em si, não é objeto de decisão.

O duplo abandono tem uma enorme importância ao longo da dissertação, e embora se derive da concepção de abandono de Agamben, acaba se distanciando em alguns momentos. Esta pesquisa preza, sobretudo, o dever ético e a honestidade de trazer novas concepções sem ofensa ao que já foi escrito sobre o duplo abandono no início desta proposta, tampouco ao que será ou foi escrito na posteridade, quer seja similar em jogos de palavras, quer seja no espírito das ideias. O duplo abandono não é preso à uma tese, sendo esta ideia ou termo apenas a captura do que se figura na experiência vivencial entre comunidades, abandonos, campos, estados de exceções e soberanias. O duplo abandono, teorizado pela primeira vez no projeto desta pesquisa entre o final de 2020 e início de 2021, caracteriza-se pela violência direta e indireta do estado.

Diferentemente, mas buscando preservar o termo *abbandono* e para além da linguagem agambeniana, a proposta é também tratar do *duplice abbandono* do *homo sacer* contemporâneo, aquele que é punido por já ter sido apenado, para além do poder soberano não assegurar direitos e garantias fundamentais, considerar como inimigo o *homo sacer* (NICOLI, 2020).

Era necessário trazer o termo agambeniano *abandono* para contextualizar a experiência do campo no duplo abandono e na dupla soberania. O duplo abandono parte de uma proposta de que o primeiro abandono seja a negligência estatal como uma espécie de violência indireta, e, que decorrente desta, propicia que ocorra o duplo abandono, a morte. O primeiro estágio de abandono é, assim, a negligência, e o segundo é a morte. A negligência é estar frente à morte, e concretizando-se, há o duplo abandono. Ironicamente, escrevo em meu projeto de pesquisa que “Se primariamente *abbandonato*, a vida nua deve permanecer longe dos olhos do soberano, porque se adentra seu campo de visão, é somente vista pelo olhar punitivista do Estado” (NICOLI, 2020). Estas citações fazem-se necessárias em decorrência da proporção que tomou o duplo abandono.

Posteriormente, ao longo dos estudos com relação ao duplo abandono, percebemos em determinados locais a presença também de uma dupla soberania. Há o excesso de poder pela negligência, pelo primeiro abandono. O duplo abandono ocorre entre a luta entre dois poderes soberanos: o poder soberano e o outro poder soberano, que por saber, nasce do primeiro abandono, ou do campo como forma de abandono, com relação à negligência estatal. Ambos os conceitos serão explorados no último capítulo do texto. O primeiro abandono também se relaciona com a fome, e curiosamente, concretiza a morte sem que haja a violência direta do soberano como quando há a luta entre dois soberanos. A manipulação da fome por meio da decisão ou ausência de decisão é um tipo primário de abandono que busca atingir a clandestinidade da vida, mas que não a alcança.

O capítulo que se segue será também base do que viria a ser o duplo abandono, e ainda, da dupla soberania: a luta entre dois poderes soberanos sobre um mesmo povo e território, mas também para tratar do que viria a ser o mecanismo de poder do soberano, que é a decisão soberana. A decisão soberana, aqui, nada mais é que o poder de abandono, e sobretudo, do duplo abandono, sendo a soberania uma grande estrutura de poder que impõe o estado de exceção. O que iremos verificar é a possibilidade de que exista mais de um poder soberano dominando um mesmo povo, e neste sentido, iremos até as bases do abandono na teoria de Agamben para compreender a exceção e o banido.

1 O BANDO SOBERANO

O direito brasileiro tem suas bases no direito romano, direito alemão e direito francês, embora não seja limitado a estas fontes para a criação de suas próprias justiça e injustiças, mas aqui será trabalhado o banimento nestes três institutos jurídicos para, por fim, compreendermos um novo sentido do banimento e do abandono no direito brasileiro, que também não está preso a ele. Para traduzirmos os contextos atuais de violência, recorreremos ao estudo de Agamben e outros pensadores base de suas teses. Além da violência direta, que agride ou mata, encontramos outro lado da violência, aquela que negligencia e, por hora, mata. Estes dois aspectos caracterizam, neste texto, o duplo abandono.

O problema das facções foi aqui identificado como o fenômeno em que ocorre dupla soberania, e que reverbera também no duplo abandono, ao qual algumas comunidades são submetidas. Ao mesmo tempo que estas comunidades estão negligenciadas por ambos os poderes soberanos, vivem no risco iminente de guerra, nos campos.

Encontramos em Ramón Turró, no impulso trófico de se alimentar, a vontade de pertencer à comunidade pela fome, tese que deriva vem do mesmo ancestral em comum que a vida nua: a vida nutritiva de Aristóteles. É interessante compreender o que integra o humano à humanidade para perceber a artificialidade da separação destas partes que se integram.

No capítulo que aqui denominado *BANDO SOBERANO*, introduzimos o filósofo da soberania Carl Schmitt. Trouxemos algum acompanhamento através da história, desde a república de Weimar até o golpe fundamentado por Schmitt e implementado na Prússia com base no artigo 48 da Constituição da República de Weimar. Esse é o primeiro passo que chega ao cúmulo da exceção, a figura do muçulmano.

1.1 AGAMBEN E SCHMITT

A relação entre Agamben e Carl Schmitt se inicia nos estudos da soberania, que são imprescindíveis para reconhecer o estado de exceção. Agamben também manteve suas preocupações acerca da soberania incorporadas à biopolítica de Foucault, sendo a decisão soberana interligada à biopolítica. O decisionismo será estudado à partir de Schmitt, para tratarmos da definição e o significado da soberania, bem como algumas de suas implicações no século XX.

Agamben entende que as atrocidades ocorridas nos campos de concentração nazistas superam o conceito de crime, onde a condição mais absoluta de desumanidade se

concretizou (AGAMBEN, 2015, p. 30). Os campos, alternativamente, recrudesceram o que antes poderia ser tido como violência. Inicialmente iremos compreender como se deu a queda da República de Weimar e a tomada do poder pelos nazistas e o caráter decisionista do poder soberano, partindo de Schmitt. Iremos explorar o significado de campo mais à frente no terceiro capítulo.

Schmitt é um filósofo alemão que viveu profunda e intensamente a experiência política da Alemanha da primeira metade do século XX, não sendo possível que suas considerações sejam arrancadas de seu contexto experimental, uma vez que suas percepções e reflexões filosóficas fossem relacionadas a questões políticas. “Como em outros pensadores que viveram períodos de crise, a visão do mundo de Schmitt não pode deixar de ser um reflexo do mundo e do homem que o contemplava” (MORAIS; COUTINHO, 2014, p. 18).

Neste momento histórico, a Alemanha foi acometida pela barbárie e a ruína da república de Weimar que, em decorrência dos ideais que fundamentaram o nazismo e conjunto de acontecimentos, ofereceram – além da destruição da república – condições propícias para a ascensão do nazismo.

Não é possível analisar a obra de Schmitt durante o período nazista descolada do seu contexto e da sua atividade política e profissional como jurista. Carl Schmitt é conhecido como um grande crítico da ordem jurídica liberal e do normativismo formal e abstrato a ela subjacente, que haviam se tornado dominantes no século XIX (CARVALHO, 2022, p. 700).

As posições políticas de Giorgio Agamben e Walter Benjamin são, por vezes, antagônicas se comparadas às de Carl Schmitt, apesar de, em *Il potere sovrano e la nuda vita*, Agamben desenvolver suas concepções partindo de uma compreensão schmittiana ao apontar que o *nomos* como localização que distingue interior e exterior (BERGE, 2019, p. 199-200). Para Schmitt, as relações de amizade e inimizade não passam de configurações topológicas, sendo a decisão, a exceção e a situação crítica elaboradas na base dessa topologia (LUISETTI, 2011, 50-51).

A exceção é o instituto que explica o direito, mas é produzida pelo poder soberano, sendo o *homo sacer* ou o *wargus*, o tipo de vida produzido pelo poder soberano que prova o estado de exceção. Schmitt teria sido um dos teóricos mais influentes do estado de exceção, partindo da ideia do decisionismo. O nazismo, por sua vez, revelou a figura mais radicalizada da *vida nua*, o *muçulmano*, onde a separação entre vida e morte se reduz ao nada, em que, a figura do muçulmano é aquilo que expressa o poder absoluto do bando soberano (HEBECHE, 2012, p. 341-343).

Carl Schmitt considera que as produções filosóficas da política ocidental são formas de secularizar concepções religiosas. O problema da soberania e da decisão advém de um conflito que não se pode resolver em decorrência de critérios normativos, pois a solução é a própria origem dos padrões normativos (D'Urso, 2014, p. 26-27). Por volta de 1871, já no império alemão houve a necessidade de estabelecer uma delimitação entre o conceito de soberania e o conceito de estado para estabelecer a soberania dos Estados-Membros frente ao Estado Federal (SCHMITT, p. 2009, 21).

Assim como Carl Schmitt, Agamben também é um teórico da soberania. Para Agamben, se a exceção é o dispositivo e a forma de relação entre direito e vida, Agamben recupera de Schmitt a tese de que o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção. A partir da decisão o direito mantém essa relação de exclusão e inclusão com as estruturas de exceção já exploradas por Agamben, onde a norma é aplicada desaplicando-se. Diferente de Agamben, Schmitt acredita que a questão da soberania é um conflito existencial, um paradoxo. O que poderá ser criado pela exceção não se define por uma situação de fato ou de direito, situando-se na zona de indistinção, e que para Agamben, entrariam em relações complexas que validam o ordenamento jurídico (D' Urso, 2014, p. 131-132).

Schmitt tece críticas a Kelsen quando este busca solucionar o problema da soberania separando sociologia e jurisprudência, em um contraste simplista. Kelsen chega ao resultado do Estado como dever ser puramente legal, não uma realidade tangível, tampouco algo pensado à margem do ordenamento jurídico, assim, o Estado não é o criador e nem a fonte da ordem jurídica (SCHMITT, 2009, p. 22-23). O Estado se limitaria exclusivamente à produção do direito, mas isso não significa produzir conteúdo jurídico. O estado delimitaria o valor jurídico de um determinado bem a partir as concepções daqueles que compõem a comunidade (SCHMITT, 2009, p. 26). É capturando o bem jurídico pelo valor atribuído pela sociedade que este adentraria ao mundo jurídico. Essa captura é decorrente da culpa, não pela transgressão, mas pela própria vigência da lei. Agamben utiliza um exemplo de norma que não exige de culpa por desconhecimento da lei, que a partir de sua existência, atrela a culpa (D' Urso, 2014, p. 133).

Na República de Weimar havia a possibilidade de suspender a lei como um todo baseando-se em brechas legais e outros tipos de jogos jurídicos, fazendo com que o Reich tivesse papel fundamental na suspensão de direitos. Agamben compreende que houve um abuso no uso do artigo 48 da Constituição de Weimar entre os anos de 1919 e 1933. O dispositivo legal suspendia direitos fundamentais caso a segurança e a ordem pública estivessem ameaçadas (AGAMBEN, 2004, p. 28). Iremos prosseguir para o contexto histórico da aplicação deste

dispositivo, e, também a suspensão da norma no todo e o estado de exceção em sua forma mais brutal.

1.2 A REPÚBLICA DE WEIMAR

A república de Weimar foi instituída ao final da primeira guerra mundial, de sistema parlamentarista e governo de república democrática liberal, em substituição ao Segundo Reich, que terminou após a Alemanha perder a Primeira Guerra. A função do presidente no parlamentarismo de Weimar dava margem para que indicasse a formação de governo, e assim como repúblicas democráticas atuais, era possível suspender direitos civis e governar por decreto em situações de emergência.

Enquanto existiu a república, Schmitt dedicou-se a criticar as falhas do liberalismo e buscar soluções para as crises do Estado, crises estas que envolviam risco de fragmentação e paralisia do poder da decisão do parlamento “[...] que estaria dominado pela atuação de grupos de interesse, fruto do pluralismo social de uma democracia de massas” (CARVALHO, 2022, p. 700).

De acordo com Almeida (2021), Schmitt, em *O Guardiã da Constituição*, critica o pluralismo e compreende que a tensão entre os diferentes grupos sociais fragmenta a unidade estatal. A Constituição de Weimar traz uma falsa previsão de paz que é não duradoura, em que, os grupos pluralistas, em algum momento, reivindicariam a constituição para si: “[...] as partes portadoras do pluralismo reivindicam a própria Constituição, i.e., o poder estatal e seu exercício. A constituição se toma sua Constituição, pois foram eles que a contraíram” (SCHMITT, 2007, p. 93).

Na república de Weimar havia a existência dos campos políticos dos quais tinham diferentes projetos para o futuro da Alemanha, incluindo partidos com ideais que subsistiam desde o fim do Segundo Reich e em sua constância. Schmitt considerava que, pela Constituição de Weimar, todos os partidos deveriam ter igual direito de conquistar a maioria como uma ideia liberal de justiça. A partir do art. 76, considera que as proibições com relação a partidos extremistas eram completamente inconstitucionais, deste modo, era afirmada pela própria legislação a existência de partidos antissemitas, racistas, entre outros ideais degradantes à condição humana (SCHMITT, 2007, p. 164).

As feridas da primeira guerra mundial num país derrotado nas armas e no ânimo, acompanhado por uma grave crise econômica e financeira criava no ambiente políticocultural a tendência para o desenvolvimento de teses marcadas pela dualidade, pelo conflito, pela necessidade de encontrar critérios de solução distintos daqueles que a história das ideias trazia (MORAIS; COUTINHO, 2018, p. 18).

Na República de Weimar havia a divisão entre direita e esquerda, em que na esquerda se concentravam os partidos socialistas, comunistas anarquistas. A direita era formada pelas organizações Völkisch (que se constituía de ideais racistas), monarquistas nacionais-alemães e conservadores, ainda havendo muitas outras subdivisões. Houve também o surgimento de exércitos militares e paramilitares, tais como os Corpos Francos (Freikorps), e entre outros, havia o Stahlhelm, Bund der Frontsoldaten (Liga de Combatentes), que iniciou treinamentos em massa e se aliou ao partido nacionais-alemão e Völkisch (MORAES, 2018, p. 115).

A penetração social de elementos programáticos da extrema direita no tecido social alemão não é, de fato, mensurável exclusivamente pelo desempenho eleitoral dos partidos de extrema direita. Decisivo aqui parece ser o fato de que elementos centrais da visão de mundo e do programa nazista circulam cotidianamente no espaço público por serem partilhadas por outras forças políticas e estão diariamente presentes em espaços sociais supostamente não políticos. Na realidade, temas caros à extrema direita como o antissemitismo, o nacionalismo exclusivista e racista e o anticomunismo foram fincando raízes para além das fronteiras políticas e sociais da extrema direita e tiveram uma abrangência muito maior do que o desempenho em disputas eleitorais faz crer (MORAES, 2018, p. 118).

Os nazistas se tornaram a voz de uma comunidade já carregada de antissemitismo, racismo e ideais deturpados, tendo sido “legitimados” entre aqueles que possuíam certo grau de aceitabilidade em uma relação fora da política, mas ainda dentro do jogo político pela dominação das massas. A ascensão do nazismo foi natural na medida que estas ideias já circulavam e se expandiam cada vez mais, tendo sido forjadas muito antes da queda da República de Weimar.

Agamben percebe que a forma de vida do *Führer* se parece com a biopolítica da sociedade alemã. “[...] Agamben desloca seu ponto de referência de compreensão da vida biopolítica de um povo, do exame da própria vida nua para a forma política de vida do *Führer*” (DULCI, 2017, p. 168). O *Führer* realizava em sua própria vida o poder político, assim, sua forma de vida pública se confundia na vida privada, inexistindo oposição entre o público e o privado (DULCI, 2017, p. 179).

Houveram várias crises na República de Weimar que perduraram entre (1919-1924 e 1929-1933) e um estágio de falsa estabilidade. O primeiro período da República de Weimar foi uma tentativa de apaziguar a primeira guerra. Após diversas tentativas de negociação para se estipular uma paz definitiva na Europa – e tendo estas sido recusadas – como uma última tentativa, houve o envio do documento final à delegação alemã em 16 de junho. O documento deveria ser aceito ou negado por inteiro, inclusive com a assunção de culpa da Alemanha pelo

conflito, e se fosse recusado, a Alemanha seria invadida por tropas francesas.

A marca mais profunda deixada por Versailles foi gerada por aquilo que ficou conhecido como “a questão da culpa” (Die Schuldfrage). Por meio do artigo 231 os aliados declaram e obrigam a Alemanha a reconhecer que recaía exclusivamente sobre ela a responsabilidade pelo conflito e pela destruição e perda de vidas por ela provocadas (MORAES, 2018, 119).

A Alemanha considerou as condições do tratado absurdas à própria soberania, tendo gerado protestos em massa, que deram lugar à antidemocracia e à ideia de traição da nação, incluindo a perda do território alemão e a proibição de manter um grande exército. No dia 9 de novembro de 1923 houve uma tentativa de golpe de estado de Adolf Hitler e do Partido Nazista conhecida como golpe da Cervejaria de Munique. Hitler declarou como depostos os líderes do governo de Munique de Berlim, como não houve apoio, decidiram buscar o reforço de algumas unidades militares.

Hitler foi preso e, decorrente disso e de seus ideais nazistas, ficou nacionalmente conhecido. O partido de Hitler, NSDAP, buscava destruir a República de Weimar. A necessidade de uma saída para a crise e as restrições impostas à Alemanha faziam com que germinasse no povo a esperança de houvesse um salvador, embora que incompreendido inicialmente. A espetacularização gerada em torno da prisão de Hitler fez com que se encaixasse nos padrões do anseio da Alemanha.

A mesure que la nécessité se trouve socialement rêvée, le rêve devient nécessaire. Le spectacle est le mauvais rêve de la société moderne enchaînée, qui n'exprime finalement que son désir de dormir. Le spectacle est le gardien de ce sommeil (DEBORD, 1992, p. 21).³

Dentro da ilusão de uma sociedade que não percebia outras alternativas, no ano de 1929, o nazismo tornou-se uma opção verdadeira devido à abertura do Plano Young – que consistia em um novo acordo – em substituição ao Plano Dawes, para o pagamento de impostos e reparações que previa o Tratado de Versalhes. A partir disso iniciou-se uma forte oposição entre direita e extrema esquerda, gerando uma grande tensão no país. Tendo sido chamados pelo líder anti-republicano dos Nacional-alemães a confrontar o plano Young, e com este posicionamento, seus ideais puderam alcançar a classe média e a elite (MORAES, 2018, p. 121-122).

Os nazistas eram mais um elemento para pressionar a queda da República de Weimar, mas não o único. A crise de 1929 em Nova York chega na Alemanha,

³ À medida que a necessidade se encontra socialmente sonhada, o sonho torna-se necessário. O espetáculo é o mau sonho da sociedade moderna acorrentada, que ao cabo não exprime senão o desejo de dormir. O espetáculo é o guardião deste sonho (DEBORD, 2003, p. 20).

aproximadamente em 1930, desestabilizando o país economicamente, e como consequência, há o aumento dos níveis de desemprego. Apesar da crise, foi devido a decisão tomada em 1929 pelo presidente que a república de Weimar começou a ser dissolvida, conjuntamente com o isolamento da social democracia e a junção de partidos conservadores. Enfim, os governos posteriores a 1930 desrespeitaram a Constituição, excluindo a atuação do parlamento com base nos dispositivos legais desenvolvidos para situações de estado de exceção (MORAES, 2018, p. 128-129).

Hitler candidatou-se em março e abril de 1932 conquistando mais de 36% dos votos no segundo turno, o que fez com que os alemães tomassem posições ambíguas: para alguns, a nomeação de Hitler à chancelaria do Reich era óbvia, mas também havia aqueles que acreditavam que o melhor momento do partido nazista havia terminado com a derrota. (MORAES, 2018, p. 130).

O estado de exceção foi declarado na Prússia com base no art. 48 da Constituição da República de Weimar em julho de 1932 em meio a uma onda de violência, em que o atual governo foi acusado de não conseguir conter a população. Tal dispositivo legal previsto naquela Constituição foi utilizado com base no argumento de Carl Schmitt (RUFFIER; VIVAN FILHO; PEIXOTO, 2022, p.54), que foi desenvolvido e diretamente destinado ao partido nazista – não apenas utilizado e distorcido – tornando inegável a associação entre o estado de exceção do filósofo e o partido, fato que complexifica uma análise dissociada do contexto histórico.

Se, na presente situação constitucional da Alemanha, se formou justamente uma praxe do estado de exceção econômico-financeiro com um direito de baixar decretos substitutivos de leis, isso, então, não é arbitrariedade nem acaso, nem mesmo "ditadura" no sentido da divisa vulgar e político-partidária, mas a expressão de uma relação profunda e internamente legal. Corresponde ao rumo que um Estado legiferante toma para o Estado econômico e que não mais pode ser executado por um parlamento pluralisticamente dividido (Schmitt, 2007, p. 190).

No mês de janeiro 1933 Hitler é eleito chanceler da República de Weimar. Após vários expurgos, Schmitt, que até então se compreendia como um teórico, a convite de Martin Heidegger, se filiou ao partido e participou ativamente no nazismo. Schmitt assumiu o cargo de professor na Universidade de Berlim em substituição a Hermann Heller que foi forçado a deixar o país. “No mesmo ano, Schmitt foi nomeado Conselheiro de Estado para a Prússia e se tornou presidente da União de Juristas Nacional-Socialistas” (CARVALHO, 2022, p. 700). Os três últimos anos da República de Weimar transcorreram em estado de exceção, e para Agamben, se não fosse essa forma excepcional e se o parlamento estivesse funcionando, Hitler não teria tomado o poder.

[...] mas o fim da República de Weimar mostra, ao contrário e de modo claro, que uma "democracia protegida" não é uma democracia e que o paradigma da ditadura constitucional funciona sobretudo como uma fase de transição que leva fatalmente à instauração de um regime totalitário (AGAMBEN, 2004, p. 29).

O que caracteriza a ditadura é a substituição da constituição para acompanhar a norma de um segundo estado que se forma paralelamente, sendo a ditadura um termo inadequado para designar essa situação jurídica (AGAMBEN, 2004, p. 75-76). Em Agamben inexistente esta separação clara entre democracia e ditadura que Schmitt acredita, mas ressalta que “O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tomar-se regra” (AGAMBEN, 2004).

No estado de exceção schmittiano, o presidente agia como o guardião da constituição. Soberania seria o termo que mais traduz essa situação jurídica, embora não necessariamente no sentido de personificar-se, mas da possibilidade de estatuir o estado de exceção. Neste sentido Agamben irá afirmar a permanência do estado de exceção: “[...] o objetivo de Agamben parece ser o de expor a tentativa do sistema jurídico ocidental de mascarar a exceção, isto é, de promover uma forma de governo que estabelecendo um estado de exceção permanente, «pretende todavia estar ainda a aplicar o direito»” (MORAIS; COUTINHO, 2014, p. 166).

Da exceção do terceiro Reich irá surgir a figura do *muçulmano*, que se assemelha, pela exceção, ao *wargus* das leis sálicas, penalidade que tornava o humano em algo inumano, entre homem e besta/animal. Ambas as figuras são características de sistemas de governo que mantêm o poder através da exceção, mas antes de tudo, advém de sociedades onde já estava latente a exceção.

1.3 O WARGUS E O MUÇULMANO DE AGAMBEN

As definições que assinalam a problemática da separação entre humano e animal são uma problemática aristotélica, assim como a compreensão de Aristóteles do que possa significar “vida” em seus mais variados sentidos. O humano equipara-se aos outros da mesma espécie e distingue-se dos outros animais procurando semelhanças e diferenciações. *Wargus* (meio homem e meio lobo), a figura das Leis Sálicas trazida por Agamben, não mais poderia ser considerada homem e nem se tornaria animal.

“O homem é a medida de todas as coisas” (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι). A máxima atribuída ao sofista Protágoras de Abdera (c. 490 – 420 a.C.) poderia ser

empregada para definir a natureza antropocêntrica estabelecida por Aristóteles na História dos animais em dois sentidos. No primeiro, dentre todas as espécies, o homem aparece como única em plenitude, apta a desenvolver as faculdades do corpo e da mente. Na segunda, em fatura tradicional de alteridade, a espécie humana é usada como modelo, régua universal a partir da qual todas as demais são examinadas. Neste caso, o estagirita parece repetir a analogia entre macrocosmo e microcosmo, representado pelo corpo humano, topos da mentalidade grega desde Demócrito (c. 460 – 370 a.C.) (BIAZOTTO, 2022, p. 132-133).

O *wargus*, assim como o *homo sacer*, era menos humano que os demais: não era mais considerado pertencente à comunidade, devendo ser expulso. Não era nem tão humano para integrar e conviver com os outros, nem tão animal para ser considerado como tal. Assim, reafirma a humanidade dos outros que pertencem à comunidade expondo aqueles que infringem determinadas condutas consideradas aversivas.

A concepção de inimigo externo em Schmitt é de perceber como potencial ameaça o Estado estrangeiro, mas por outro sentido, concebe o inimigo interno como uma doença. A ligação entre inimigo – doença e *wargus* – é que o termo *warg*, nas sociedades medievais, guardava relação de algo que contaminava a sociedade. Deveria ser expurgado e seria necessário [...] “negar-lhe a sua condição humana e equipará-lo a um animal selvagem sujeito à perseguição e à morte por todos” (PEREIRA, 2014, p. 64).

Os germânicos e anglo-saxões denominavam esta condição fronteira como “homem-lobo”, ao mesmo tempo proscrito, fora da lei, e também, lobo, ressaltando principalmente a animalidade de quem foi posto nesta condição. A sentença *wargus sit, hoc est expulsus*, utilizados pelas leis sálicas atribuem um sentido semelhante ao *sacer esto* que libertava o homem, mas que na verdade submetia-o com mais força à lei e o colocava frente à morte. Com relação ao assassinato do *homo sacer*, era necessário comprovar que quem foi morto havia perdido sua vinculação com o direito para que o assassino não fosse penalizado como homicida (VON JHERING, 1877, p. 284).

O *muçulmano*, paradigma da vida nua, incapaz de comunicar o que viveu, traz a luz não o que gostaríamos de ser, mas o que, concomitante com nossas cidadanias, linguagens e propriedades, somos realmente: animais, organismo, vida despida. A complexidade da linguagem humana existe para que seja transmitida a informação que se traduz no conhecimento, e é na linguagem que podemos transmitir aos outros com toda a complexidade inerente à informação já que foi transmitida até aqui.

No *Homo Sacer III, O Que Resta de Auschwitz*, Agamben, através da figura-limite⁴ do *muçulmano*, considerado a verdadeira testemunha que, ao mesmo tempo, se traduz no

⁴ “O paradigma da “situação extrema” ou da “situação-limite” foi frequentemente invocado no nosso tempo tanto

intestemunhável, põe em questão a moral e a própria humanidade (AGAMBEN, 2008, p.70). Segundo Levi, testemunha e ex-prisioneiro do campo de concentração, o *muçulmano* era aquele que estava em uma fase de desnutrição tão intensa que tinha um colapso mental. Neste estágio, perdia cerca de um terço de seu peso corporal, entre outras anomalias na pele e em outros órgãos. Quando observados de longe, esses grupos se assemelhavam a grupos de muçulmanos em súplica, e, pela desnutrição severa e condição de indignidade, se encontravam nesta indistinção entre mortos e vivos (AGAMBEN, 2008, p. 50-52).

Primo Levi foi testemunha dos campos de concentração, e tendo sobrevivido, sentia culpa⁵ por evitar seu olhar aos muçulmanos. Assim, importa dizer que Levi não relata sua história para se vingar dos opressores, mas para lidar com a culpa de ter sobrevivido em meio a várias pessoas de seu povo que morreram sem que ele nada pudesse fazer (HEBECHE, 2012, p. 342-343).

Da perspectiva agambeniana, a condição do muçulmano ultrapassou questões morais-éticas e humanas nas quais “a dignidade e o respeito de si não tem nenhuma utilidade, como também não são uma ajuda exterior [...] não se trata de conceitos éticos genuínos, porque nenhuma ética pode ter pretensão de excluir do seu âmbito uma parte do humano” (AGAMBEN, 2008, p. 71). A dignidade não é o que seria inerente ao humano, mas é produto dele.

Como experimento de pensamento com relação à noção de dignidade moderna, a cisão da dignidade no corpo pode ser explorada nas situações dos funerais romanos e franceses, que eram atribuídas as sentenças *dignitas non moritur* e *Le roi ne meurt jamais* que fundamentavam a dignidade do imperador romano e dos reis da França.⁶ (AGAMBEN, 2008, p. 73). O humano é assim considerado pela comunidade que o atribuiu como parte, e por causa disso – simbolicamente – a dignidade humana.

A dignidade pública resiste à morte, mas a dignidade da figura do muçulmano se cessa antes de sua morte, ele encontra-se em um umbral entre a vida e a morte, e quando se cessa a vida, a morte já não é considerada como tal, “a dignidade ofendida não é a da vida, mas da

pelos filósofos quanto pelos teólogos. Desempenha função semelhante àquela que, segundo alguns juristas, corresponde ao estado de exceção. Assim como o estado de exceção permite fundar e definir a validade do ordenamento jurídico normal, também é possível, à luz da situação extrema – que no fundo é uma espécie de exceção – julgar e decidir sobre a situação normal. [...] Assim, em Bettelheim, o campo, como situação extrema por excelência, permite que se decida sobre o que é humano e o que não é, permite que se separe o muçulmano do homem” (AGAMBEN, 2008, p.56).

⁵ Essa culpa não se relaciona com a problemática trazida no último capítulo acerca de *schuld* (culpa/dívida).

⁶ Assim como também os sacerdotes eram, durante a missa (pela dignidade) elevados à condição de manifestação de Cristo (Ibidem, p. 74).

morte” (AGAMBEN, 2008, p.77). Não há morte, mas a produção de cadáveres, partindo da concepção heideggeriana de *Da-sein* como um ser para a morte, a “simples possibilidade da impossibilidade de todo o comportamento e de toda existência” (AGAMBEN, 2008, p. 81), Auschwitz é excluída da experiência da morte.

De acordo com Agamben, a experiência da morte é excluída daquele que não possui linguagem. A morte, para Heidegger, não é a morte biológica, mas um evento pertencente ao *Da-sein* que morre constantemente pela antecipação de seu acontecimento: a morte do animal se refere à vida que cessa.

Em nenhum lugar a *aporia de Auschwitz* mostra-se com maior força, segundo Agamben, como na estrutura do testemunho. Ela representa o encontro entre duas impossibilidades: a do próprio testemunho e a de sua linguagem. De fato, deram testemunho os sobreviventes. Para os que padeceram até o extremo o destino dos campos, ao contrário, isso é materialmente impossível [...]. Nenhuma língua humana possui as palavras apropriadas. A língua do testemunho é uma língua cujo significado funde-se no não significado (p. 33-34, 36). Auschwitz é, nesse sentido, o intestemunhável (CASTRO, 2013, p. 48).

Relembrar o *muçulmano*, não seria, no entanto, um exercício de imagem pela simplificação da modernidade, posto que por este fato histórico podemos ver uma similaridade em outros fenômenos, sendo esta figura histórica ontológica e paradigmática (CASTRO, 2013, p. 61). Não só aqueles ali presentes desconsideravam o *muçulmano* como humano, mas ele próprio perde a capacidade de reconhecer-se como tal, não a partir de si próprio, mas que inicia dentro da comunidade, que parte do outro. Essa forma de vida que começa onde acaba a dignidade escapa à ética tradicional do direito, fazendo-se necessária, para Agamben, uma nova abordagem onde a humanidade está permanentemente abandonada. (HEBECHE, 2012, p. 343).

Essa percepção do outro como o inumano, como *wargus*, se encaixa perfeitamente dentro dos parâmetros schmittianos de existencialismo político, onde o povo determina os indivíduos que pertencem ou não à comunidade por afinidade. O grau de afinidade também irá definir a “pureza” de uma comunidade, quais são os valores a que se coadunam e a representação de moralidade.

1.4 EXISTENCIALISMO POLÍTICO

Carl Schmitt entende o Estado como a representação de um povo enquanto unidade política, entendimento que viria mudar mais à frente quando esclarece que, na verdade, o

povo não seria detentor do poder político, mas sim é chamado à aclamar o líder. Esta unidade política é diversificada, e por haverem constantes conflitos, existiria a necessidade de repensar o Estado e seu significado continuamente. “O campo relacional do político altera-se constantemente, de cada vez segundo as forças e os poderes que se ligam uns com os outros ou que se separam entre si para se afirmarem” (SCHMITT, 2015, p. 30).

Schmitt irá dizer que Estado e soberania “[...] são os fundamentos das delimitações de guerra e inimizade que até agora foram alcançadas” (SCHMITT, 2015, p 32), no sentido de que a guerra e a inimizade somente são compreendidas por meio das noções de Estado e soberania. A partir do Estado é que poderia existir a guerra, e dentro da legalidade, a busca pela erradicação do inimigo.

Na vida jurídica, como na teoria jurídica, a inclusão da negação é algo completamente diferente de um “primado” daquilo que é negado. Um processo como acção jurídica só pode ser pensado, em geral, se um direito for negado. Pena e direito penal põem não um acto, mas um delito* no seu início. Será que isso é uma concepção “positiva” do delito e um “primado” do crime? (SCHMITT, 2015, p.35-36)

Schmitt compreende que a diferença do político é a diferença entre amigo e inimigo “A diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar o mais extremo grau de intensidade de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação” (SCHMITT, 2015, p. 51). Esse grau de afinidade irá definir o quanto um reconhece o outro como humano sujeito de direitos, o que será determinante para que tenham acesso similar aos mesmos direitos. Para ser considerado o inimigo político, basta ser estrangeiro, e nesta dinâmica surgiriam conflitos onde inexistente um terceiro dotado de imparcialidade que fosse capaz de dissolve-los.

Tornar *wargus*, *homo sacer* e *muçulmano* é uma forma de transformar aquele que era interno à comunidade como externo, como se aqueles que praticassem determinadas condutas ou, por outras formas de segregação, não tivessem afinidade o suficiente para pertencer. A comunidade se “purificaria” da conduta e da etnicidade externa. A exclusão é a forma de reafirmar que não existem (na comunidade) más condutas, diversidade ou qualquer aspecto considerado indesejável.

Na apresentação do texto *O Conceito do Político* de Carl Schmitt, Habermas trás a discussão acerca do Leviatã de Hobbes a partir das concepções de Schmitt, que como um admirador de Hobbes, também tece críticas à sua tese. Schmitt projeta em Hobbes a soberania desenvolvida em *Teologia política* para preencher as lacunas da interpretação judaica que recaíram sobre as figuras do Leviatã e de Beemot, no sentido de que o Leviatã, o Estado,

se afirma ao conter a força revolucionária, Beemot, se tornando a guerra civil impedida de forma contínua (SCHMITT, ix e x. 2015). Acima desses dois poderes surge a figura do Soberano, a primeira tese de Schmitt, a quem seria possibilitado dominar ambos e quem determinaria o estado de exceção.

A segunda tese de Schmitt tem fundamento na diferenciação de *faith* e *confession* feita por Hobbes diz que o Estado se tornaria neutro frente à confissão dos cidadãos, e de acordo com Habermas, “unicamente o culto público estaria subordinado ao controle estatal”. As noções de estado e de soberania teriam também um sentido teológico:

Ao analisar o conceito de soberania, no livro *Teologia política*, proclama o autor que todos os relevantes conceitos jurídicos e políticos do Estado Moderno são conceitos teológicos secularizados, não apenas em virtude de seu desenvolvimento histórico, mas também em razão de sua estrutura sistêmica. Prossegue salientando que tal reconhecimento é necessário para que se proceda a uma investigação sociológica de tais conceitos. Note-se que o autor concebe a secularização como processo de transferência conceitual do espiritual para o temporal, cujo zênite seria a evolução da teoria da soberania do Estado absolutista ao Estado democrático (BRANCO, P. H. V. B. C; 2004, p.25)

Para Almeida (2021), Schmitt acredita que antes da fundação de um estado haveria uma tensão entre os grupos pelo poder, sendo essa a base do ordenamento jurídico, mas não a sua essência, como em Agamben, é a vida nua. De outra forma, esta tensão é utilizada como critério para se aprofundar no estudo da política. É possível dizer que a tensão não fosse anterior no sentido temporal, mas de sobreposição, tendo o Estado resistido e continuado existindo sob ela (é importante aqui que se mantenha certa concordância com o argumento usado no capítulo seguinte). A política não poderia ser fundada de forma desvinculada da hostilidade (ou à violência), e, existindo a guerra atrelada à possibilidade de participação, passa a existir também um mecanismo de modular o comportamento humano.

Apesar do fator de não-identificação da forma em que se dá o Estado e o modo de vida, o inimigo de Schmitt não é só antagonico, dotado com a intenção de subjugar e de destruir o outro que, do ângulo oposto, também é o inimigo. O opositor se manifesta como espelhamento da ânsia pelo poder, em que é necessário proteger a forma de vida coletiva.

Neste mesmo pensamento, o conjunto de características do inimigo é o que há de “doentio” dentro de uma comunidade, assim como o *tabu*. O *muçulmano* seria a forma de existência que não é exterior à comunidade, é nascido no centro dela, mas preenche as características de inimigo com relação à parte desta comunidade, e, não necessariamente a considera inimigo.

Para Schmitt, quando se trata de um Estado pluralista, o conceito de amigo-inimigo se dissolveria e existiria a possibilidade do indivíduo ser contaminado pelo inimigo ao viver em uma sociedade pluralista. Esse argumento de Schmitt é a demonstração da revolta de uma parte da comunidade contra os ideais pré-estabelecidos:

Idéias instrumentais de Estado são a base, na maioria das vezes, para as seguintes expressões: o aparelho judiciário e administrativo estatal, a "máquina governamental", o Estado como funcionamento burocrático, a máquina legislativa, a alavanca da legislação, etc. A neutralidade do Estado como um instrumento técnico é imaginável para a área do executivo e pode se imaginar talvez que o aparelho judiciário ou o aparelho administrativo funcione da mesma maneira e esteja à disposição de todos os usuários que dele se sirvam conforme a norma, com a mesma objetividade e tecnicidade, como o telefone, o telégrafo, os correios e semelhantes institutos técnicos que, sem levar em consideração o conteúdo da comunicação, estão a serviço de todos que se atêm às normas de seu funcionamento. Tal Estado seria completamente despolitizado e não mais poderia diferenciar, de per si, entre amigo e inimigo (SCHMITT, 2007, p. 163).

Schmitt considera que a unidade política depende das relações de amigo-inimigo ao delimitar uma fronteira entre nós e eles: “Schmitt highlights the fact that democracy always entails relations of inclusion:exclusion” (MOUFFE, 2000, p. 43).⁷ Neste pensamento, o estado deveria impor sua ordem e sua racionalidade em uma sociedade pluralista, ou o pluralismo social irá esvaziar o estado político e esta sociedade voltará ao estado de natureza, de guerra de todos contra todos. Schmitt então apresenta duas unidades políticas: uma fática, e outra, passível de dissolução pelo pluralismo (MOUFFE, 2000, p. 54).

É possível perceber que “A unidade entre normatividade e facticidade no Estado por meio do direito positivo resolve o problema da legitimidade por um viés ainda normativista – fundamenta a norma concreta em outra norma ulterior” (LIMA, 2013). A questão central entre realidade racional e existência fática não tem uma solução pois em Schmitt há uma incomunicabilidade entre ambas, facticidade e norma (LIMA, 2013).

Para Carl Schmitt, o direito só é válido dentro da normalidade, não sendo a norma, por si mesma, o instituto regulador e conformador da situação fática, sem levar em consideração a normalidade. A normalidade é fática, empírica, e por vezes política, mantendo-se como a condição necessária para a validade da norma jurídica (PRIETO, 2012, p. 108-109). Schmitt irá partir para uma recusa do normativismo como o que há de central na ciência jurídica, priorizando desse islamismo jurídico, e posteriormente, o pensamento institucional (PRIETO, 2012, p. 113).

⁷ Tradução nossa: Schmitt esclarece o fato de que a democracia envolve sempre relações de inclusão-exclusão.

A decisão soberana vem como uma forma de reafirmar o existencialismo político, as noções de amizade e inimizade, o que deve ser extirpado da sociedade e quem deve ser considerado *wargus*, embora que, por vezes, isso não ocorra necessariamente de uma decisão soberana.

1.5 DECISÃO SOBERANA

Agamben busca identificar o conceito-limite entre soberania e o bando excluído, colocando o próprio ordenamento jurídico em questão. O filósofo italiano explora o paradoxo de Schmitt entre soberania e estado de exceção, pois ao mesmo tempo em que o soberano é parte do ordenamento jurídico, tem a possibilidade de suspendê-lo, estando fora dele, e também decide em último grau o que toca a soberania do Estado, produzindo também o transgressor das normas estatais. O soberano, possuindo o poder de suspender a lei, coloca-se fora dela legalmente. Quando compreendemos a estrutura deste paradoxo, podemos compreender as delimitações da estrutura normativa (AGAMBEN, 2002, p. 23).

Agamben percebe que Schmitt não se utiliza da distinção entre poder constituinte e poder constituído como base da ditadura soberana, mas sim do conceito de decisão (AGAMBEN, 2004 p. 86). O decisionismo jurídico é intrinsecamente ligado à figura de Carl Schmitt, embora a tese derivasse de Bodin, tendo sido Hobbes também contribuidor da formação do conceito de decisionismo clássico no século XVII (MACEDO JÚNIOR, 1994, p. 202).

O decisionismo pressupõe que exista uma desordem e a decisão soberana é necessária para pôr ordem ao caos. Essa conjectura advém de Hobbes (MACEDO JÚNIOR, 1997, p. 120). Hobbes acredita na decisão como uma cessão de poderes em que o soberano decide como se fosse a decisão dos próprios súditos, e devem ser considerados autores do ato de seu soberano, e ainda, sendo o autor de seu próprio castigo se necessário (HOBBS, 1914, p. 91).

Para Hobbes, o soberano está abaixo de Deus e representa a Deus, e tão somente através dele é que seria possível o pacto com Deus, inexistindo a possibilidade de libertar-se das leis impostas pelo soberano, nem mesmo pelo pacto com Deus feito fora da esfera de domínio do soberano. “Com efeito, a suspensão das normas no estado de exceção permitiria pensar o sujeito da decisão como alguém que, à imagem e semelhança de Deus, decide sobre o que é e onde está a ordem” (d Urso, 2014, p. 28).

O soberano seria aquele responsável por evitar as guerras internas, compreendendo a comunidade em que governa como única a partir da decisão. Hobbes, então, sugere que –

escolhido o soberano – havendo uma parte vencida de súditos que não concordasse com a decisão do soberano, deverão ser postos em estado de exceção.

And wheter he be of the Congregation, or not; and wheter his consent to be asked, or not, he must either submit to their decrees, or be left in the condition of warre he was in before; wherein he might without injustice be destroyed by any man whatsoever (HOBBS, 1914, p. 92).⁸

O trabalho sobre a soberania elaborado por Bodin – das quais derivam a soberania de Schmitt e, conseqüentemente, a soberania de Agamben – foi importante porque nesse momento tentou-se desvincular a soberania ao modelo teológico que compreendia o soberano como o depositário do poder divino. Bodin reconhece a soberania não por uma compreensão totalmente passiva, onde seus fundamentos são transcendentais, e sim de forma ativa, a partir de atos e características individuais, sendo a primeira marca da soberania a capacidade de impor a lei e desta derivam as outras (MATOS, A. S. M. C.; FREITAS, L. M., 2017, p. 577).

Bodin afirma que mesmo o soberano não deve ultrapassar leis naturais e divinas, neste ponto, que podemos ver em Hobbes algo que possa ser um direcionamento para a solução do problema da constituição da soberania com fundamento na razão, sem recorrer a argumentos relativos ao divino. Hobbes traz uma análise da natureza humana e a vida em comunidade buscando justificar a existência de um poder soberano, tornando o contrato social o que legitima para o poder soberano (MATOS, A. S. M. C.; FREITAS, L. M., 2017, p. 578)

Schmitt busca encontrar o estatuto ontológico da exceção, para compreendê-la como situação limite da soberania. “[...] ao considerar a exceção o cerne da soberania, projeta a situação paradoxal que atribui ao estado de exceção para o detentor da soberania, transportando-o para uma zona de indiferença em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam” (BARROS, 2020, p. 70). Em razão do estado de exceção ser um mecanismo da decisão soberana, existe a necessidade de se pensar a soberania a partir do monopólio da decisão.

De acordo com Carl Schmitt no primeiro capítulo da Teologia Política, o soberano é considerado um conceito limite, necessitando ainda ser associado a situações também limítrofes, referente ao conceito geral da teoria do Estado. Em uma situação de crise, quem de fato decide seria o soberano, no entanto, as condições que antecedem à exceção limitam-se a indicar o soberano.

Schmitt questiona-se acerca dos limites da vinculação do soberano para com as leis e às propriedades, e conclui que o soberano se responsabiliza somente até que satisfaça o interesse

⁸ Tradução nossa: E se ele faz parte da Congregação, ou não; e quer seu consentimento seja solicitado ou não, ele deve se submeter aos seus decretos ou será deixado na condição de guerra em que estava antes; em que pode, sem injustiça, ser destruído por qualquer um.

do povo. A soberania se relaciona com a decisão sobre a exceção, sendo a soberania a mão de deus na terra. Se as medidas tomadas em estado de exceção fossem de caráter temporário, o problema da soberania seria menos preocupante para Schmitt, mas de forma contrária, sua autoridade é ilimitada e perpétua. A exceção se difere ainda da anarquia, ou do caos, posto que a ordem ainda exista, não a partir da norma, mas sim da decisão.

O soberano decide acerca da situação normal que pressupõe regulamentação, considerando a inexistência da norma aplicável ao caos. Schmitt compreende que o próprio sistema jurídico pode prever a exceção ou realizar a autossuspensão, o que seria uma tendência do constitucionalismo liberal de delimitar a situação em que a lei suspense e de onde retira a sua força. De acordo com Schmitt, a exceção confirma a regra e reafirma a sua existência: “In the exception the power of real life breaks through the crust of a mechanism that has become torpid by repetition”⁹ (SCHMITT, 2006, p. 15). O soberano estende ou diminui os limites políticos e institui o estado de exceção, carregando em si o monopólio da decisão.

No entanto, à luz desse debate, haveria que ler, segundo Agamben, a discussão sucessiva que forma parte, em grande medida, do capítulo exotérico. Começando pelo Trauerspielbuch e Benjamin, em que, a propósito da soberania barroca, este modifica a noção schmittiana de decisão soberana : o soberano não decide acerca do estado de exceção, mas o exclui. No drama barroco, a decisão soberana torna-se quase impossível. Desse modo, retomando a distinção de Schmitt entre poder e exercício (que encontramos no texto de 1921, A ditadura), Benjamin estabelece entre eles uma separação que nenhuma decisão pode superar (CASTRO, 2013, p. 46).

Agamben acredita que há uma oposição com relação às teses de Schmitt e Benjamin, e principalmente, que o estado de exceção de Schmitt seja diferente daquele teorizado por Benjamin (MCQUILLAN, 2011, p. 96). Para Agamben, a doutrina da soberania que Schmitt traz na Teologia Política pode ser uma resposta ao ensaio benjaminiano. Nos ensaios de Benjamin pretende-se garantir um tipo de violência pura e anômica, enquanto que, para Schmitt, existe uma tentativa de trazer essa violência para o jurídico (AGAMBEN, 2004, p. 85).

Agamben could be accused of articulating his own political philosophy through his readings of Benjamin, as if he were a ventriloquist making a dummy speak. Yet, it is important to note that Agamben does not believe that he has staged the confrontation between Benjamin and Schmitt that he describes in *State of Exception*. He bases his account of their confrontation on the following: Benjamin’s reference to Schmitt in his *Curriculum Vitae* of 1928; a letter Benjamin wrote to Schmitt in December, 1930, in which Benjamin expresses his admiration for the fascist jurist and acknowledges the influence of Schmitt’s theory of sovereign on his own work; Schmitt’s comments on Benjamin in *Hamlet or Hecuba* in 1956; and Schmitt’s correspondence with Hansjörg Viesel in the 1970s, in which Schmitt claims that his work on Hobbes was

⁹ Tradução Nossa: Na exceção, o poder da vida real rompe a crosta de um mecanismo que se tornou entorpecido pela repetição.

written in response to Benjamin. In addition to this “exoteric dossier” – which consists of Benjamin’s correspondence with Schmitt and the references Benjamin and Schmitt made to one another in their published work [...] (MCQUILLAN, 2011, p. 97).¹⁰

Com relação ao estado de exceção, o paradoxo da soberania construído por Agamben não se fundamentaria no que compreendia Schmitt. O paradoxo consiste em o soberano estar ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico, compreendendo que está dentro porque é pertencente a ele, mas fora pelo poder atribuído de suspender totalmente norma: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (AGAMBEN, 2002, p. 23).

No primeiro capítulo de *Teologia Política*, Schmitt considera que “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p. 7). Assim o estado de exceção seria o princípio de toda a localização jurídica, visto que é o instituto que torna possível a fixação do ordenamento jurídico. É o nexo entre localização e ordenamento que Schmitt denomina *nomos* da terra (D’ Urso, 2014, p. 132). *Nomos* é a maneira que Schmitt encontra para pensar o “direito da origem”, ou, de “ordem concreta”. *Nomos* é relativo ao espaço, sendo modo com que a ordem impõe sobre o espaço, assim, é a unidade entre localização e ordem (FERREIRA, 2008, p.358).

Schmitt traduz *nomos* como lei, uma vez que o significado de legalidade para o filósofo seria estar de acordo com a lei, com base em uma justificação compatível, ao passo que a legitimidade seria uma deturpação que ocultaria a tradição (SCHMITT, 2006, p. 125). A compreensão de soberania – que consiste no processo fundamental de divisão e distribuição por meio das leis – parte do que Schmitt traz como segundo significado de *nomos* “[...] “law,” understood in the sense of the Anteil [part or share] that each gets, the *suum cuique*, belongs to the second meaning of *nomos*. Abstractly speaking, *nomos* is law and property, i.e., the part or share of goods”¹¹ (SCHMITT, 2006, p. 327).

¹⁰ Tradução Nossa: Agamben poderia ser acusado de articular a sua própria filosofia política através das suas leituras de Benjamin, como se fosse um ventríloquo fazendo um boneco falar. No entanto, é importante notar que Agamben não acredita ter encenado o confronto entre Benjamin e Schmitt que descreve em Estado de Exceção. Ele baseia seu relato do confronto no seguinte: a referência de Benjamin a Schmitt em seu Curriculum Vitae de 1928; uma carta que Benjamin escreveu a Schmitt em dezembro de 1930, na qual Benjamin expressa sua admiração pelo jurista fascista e reconhece a influência da teoria da soberania de Schmitt em seu próprio trabalho; Os comentários de Schmitt sobre Benjamin em Hamlet ou Hécuba em 1956; e a correspondência de Schmitt com Hansjörg Viesel na década de 1970, na qual Schmitt afirma que o seu trabalho sobre Hobbes foi escrito em resposta a Benjamin. Além desse “dossiê exotérico” – que consiste na correspondência de Benjamin com Schmitt e nas referências que Benjamin e Schmitt fizeram um ao outro em seus trabalhos publicados [...] (MCQUILLAN, 2011, p. 97).

¹¹ Tradução nossa: Assim, “lei”, entendida no sentido do Anteil [parte ou ação] que cada um obtém, o *suum cuique*, pertence ao segundo significado de *nomos*. Abstratamente falando, *nomos* é lei e propriedade, ou seja, a parte ou partilha de bens.

Para Agamben o significado de *Gewalt* é o de violência pura, ao que difere da violência mítico-jurídica tendo uma finalidade, sendo esta desmascarada residualmente como *Gewalt*, que é independente da finalidade, encontrando-se na sua própria medialidade¹² (AGAMBEN, 2004, p. 95-96). O filósofo Walter Benjamin, em seu texto *Crítica da Violência - Crítica do Poder*, percebe a violência como um meio para fins justos ou injustos, procurando não considerá-la sob a égide da justiça burguesa, mas atentar-se à problemática da violência em si ser legítima, não partindo nem do direito positivo, nem do direito natural para sua análise (BENJAMIN, 1986, p. 160-161), entendendo também que o poder ser legítimo ou ilegítimo não seria sua distinção de violência (BENJAMIN, 1986, p. 62).

O direito considera o *grande bandido* (no sentido de estar em estado de exceção) ameaçador, pela possibilidade de instaurar um novo direito⁹ (BENJAMIN, 1986, p. 164). O inimigo externo investigado por Schmitt se assemelha ao *grande bandido* na ameaça de que seus costumes sejam assimilados pela comunidade, e assim, exista a dominação pela cultura e, subsequentemente, também pela legislação.

O poder mantenedor do direito seria intimidatório, violento “O sentido mais profundo da indefinição da ameaça do direito se revelará somente pela consideração posterior da esfera do destino, de onde ela se origina”, o poder sobre a vida e a morte, considerando a pena de morte nos ordenamentos jurídicos (BENJAMIN, 1986, 165). A pena de morte interfere na própria origem do poder, ou poder constituinte, sendo amplamente utilizada em ordens jurídicas arcaicas, aparentemente, de modo arbitrário, entretanto, Benjamin ressalta que o “sentido não é punir a infração da lei, mas afirmar o novo direito” sendo que “no exercício do poder sobre vida e morte, o próprio direito se fortalece, mais do que em qualquer outra forma de fazer cumprir a lei” (BENJAMIN, 1986, 166).

Schmitt não parte da tese de contrato social, em que o Estado se sustenta pela força, e esclarece que a violência não oferece garantia de que seja mantida a soberania do Estado, mas que a legitimidade e a existência do espaço do político fundamentam a existência do Estado, pela justificação do poder. O filósofo não tem uma compreensão positivista de legitimidade e busca compreender o conflito, que seja anterior à ordem jurídica sem abandonar as noções de estado e de ordem. O conflito entre realidade e norma é solucionado pela ditadura soberana “[...] a normalidade fática pertence à validade do direito, no que poderia ser denominado, num

¹² De acordo com Nietzsche (1980, p. 770) “a violência (Gewalt) dá primeiramente o direito, e não há direito que, em seu fundamento, não seja pretensão, usurpação, ato de violência” (apud GIACOIA, 2013, p. 61).

aparente oxímoro, como uma validade imanente” (LIMA, 2019, p.363). Isso implica dizer que:

Ora, desta forma, ao estabelecer-se um mecanismo tal em que um poder se opõe ao outro poder, seria possível neutralizar-se a possibilidade do abuso do poder. Portanto, mediante um mecanismo de distribuição de poderes poder-se-ia alcançar um mútuo equilíbrio de poderes, pois as decisões sempre seriam tomadas quando os poderes em jogo chegassem a um acordo (VIEIRA, 2002, p. 27).

O estado de exceção é uma situação limite em que é possível compreender a atuação do soberano, que se personifica na figura do ditador, e como não há como delimitar o estado de exceção juridicamente, surge a figura do soberano – o Estado – e a decisão soberana. Situações excepcionais, em que a exceção se esquia da regra geral denotam uma forma jurídica específica e sua pureza: a decisão. A soberania deve ser compreendida como o monopólio da decisão, para determinar legalmente o que será direito, a existência de direito não é necessária (SCHMITT, 2015, p. 19).

O soberano não seria realmente pertencente ao ordenamento jurídico, mas, de outra forma, é considerado o parâmetro para a existência e para a suspensão da constituição, pois “[...] seria contraditório com a sua prerrogativa exclusiva de criar, alterar e anular a lei civil” (BARROS, 2020, p. 69). Toda a ordem jurídica somente existe e será delimitada pela figura do soberano.¹³

[...] não existe norma aplicável no caos. A ordem deve ser implantada para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, se esse estado normal é realmente predominante. Todo direito é um direito situacional [...] [e] o soberano cria e garante a situação como um todo, em sua totalidade. Ele detém o monopólio dessa última decisão. É nisso que reside a essência da soberania estatal que, portanto, define-se corretamente não como um monopólio da força ou do domínio, mas, juridicamente, como um monopólio da decisão. (SCHMITT, 1996, p. 93 *apud* BARROS, 2020, p. 69)

O vínculo do soberano no ordenamento jurídico se baseia na decisão, não há, a partir de Schmitt, paradoxo da soberania, pois o soberano é realmente externo e emerge na exceção, posto que esta seja ainda, um elemento jurídico pertencente à norma. O soberano seria aquele que poderia, no estado de exceção, decidir ou revoga-lo. “O soberano de Schmitt perdeu assim a abstração que o define em pensadores como Rousseau, para se encarnar num ditador, que habita os limites da vida política” (BIGNOTTO, 2008, p. 414).

O poder soberano em Schmitt possuiria nele próprio os recursos de sua legitimidade. Na república de Weimar, este apelo ao poder soberano se assemelhou muito a um clamor pela

¹³ Considera-se uma separação entre o soberano e o humano na situação do duplo funeral do imperador romano em que um boneco de cera era colocado no lugar do soberano e recebia todos os cuidados como se ele o fosse (AGAMBEN, 2008, p. 73).

ditadura para “[...] superar a paralisia de uma democracia cerceada pela legalidade de suas próprias instituições parlamentares e dilacerada por conflitos internos, incapaz de gerar um Executivo estável e, portanto, condenada à impotência” (TRAVERSO 2020, p. 1977).

Em uma situação de instabilidade política e risco iminente de conflito surge a figura do soberano, sendo, para Schmitt, necessária a instauração da ditadura. Schmitt compreende que a ditadura é um estado de anormalidade, de exceção, pois a base do estado de direito é a constituição, com a respectiva separação de poderes. Na ditadura a circunscrição da esfera de autoridade é vinculada de forma dependente à situação real, inexistindo jurisdição, e a decisão é direcionada ao arbítrio do líder (Schmitt, 2014, p. 205).

A ditadura em Schmitt se subdivide em comissária e soberana, mais precisamente, constitucional e inconstitucional. Para Agamben é indistinguível a transição de ditadura constitucional para inconstitucional, pois entra num estado de repetição da decisão excepcional justificando-se a validade da constituição, mas que a consumiria (AGAMBEN, 2004, p. 20). Quer seja no caráter temporário do estado de exceção, quer seja na permanência da exceção pela ditadura soberana, o direito é posto em um local de incerteza e insegurança pela possibilidade da exceção, que se torna a regra.

No texto *Die Diktatur* Schmitt acredita que a ditadura implica no estado de exceção. Na teologia política, o estado de exceção deriva da decisão. É neste sentido que Agamben vem à discordar da posição que Schmitt adotou mais tarde. O estado de exceção para Schmitt era uma espécie de ditadura em que o soberano, o presidente do Reich no nazismo, poderia decidir sobre o estado de exceção. A diferenciação entre uma seria de que na ditadura o soberano atua como se estivesse em um estado de exceção permanente. Para Agamben, Schmitt teria, na verdade, mesclado os dois conceitos: o estado de exceção e a ditadura:

O fato de haver confundido estado de exceção e ditadura é o limite que impediu Schmitt, em 1921, bem como Rossiter e Friedrich depois da Segunda Guerra Mundial, de resolver as aporias do estado de exceção. Em ambos os casos, o erro era interessado, dado que, com certeza, era mais fácil justificar juridicamente o estado de exceção inscrevendo-o na tradição prestigiosa da ditadura romana do que restituindo-o ao seu autêntico, porém mais obscuro, paradigma genealógico no direito romano: o *iustitium*. Nessa perspectiva, o estado de exceção não se define, segundo o modelo ditatorial, como uma plenitude de poderes, um estado pleromático do direito, mas, sim, como um estado kenomático, um vazio e uma interrupção do direito (AGAMBEN, 2004, p. 75).

Para compreender a diferença entre estado de exceção e ditadura, Agamben vai ao *iustitium*, que seria um arquétipo do estado de exceção moderno. Schmitt também teria estudado estruturas de exceção do antigo direito romano, mas utilizou-se, ainda assim, da premissa em

que a ditadura seria o estado de exceção prolongado.

O *iustitium* não era a imposição da ditadura romana, que poderia ser decretada pelos consules, mas se referia ao caso extremo de exceção. Quando não havia mais a possibilidade de garantir a perpetuação da República e o bem comum da sociedade romana, o direito era suspenso e o poder era entregue sem limites aos magistrados, desta forma ocorria o *iustitium*. Não há ditadura nesse contexto, pois aqui há um abandono do direito, que decorreu da incapacidade do direito para controlar a situação emergencial (DULCI, 2017, p. 171-172), sendo a ditadura constante, e o *iustitium*, "[...] uma medida consular extrema para a segurança da república" (DULCI, 2017, p. 173).

1.6 AUCTORITAS E POTESTAS

O significado de *auctoritas* e *potestas* com relação a um conflito que surge dentro da constituição é necessário para compreendermos que tipo de poder seria a decisão soberana do Reich. Schmitt relembra que “[...] o guardião se torna facilmente senhor da Constituição e que ocorre o perigo de um duplo chefe de Estado” (SCHMITT, 2007, p. 10), mas no que concerne *auctoritas*, se trata de uma ferramenta de poder verdadeiramente defensora da constituição romana, onde sua função era “[...] homologar as deliberações populares para que fossem impedidas violações da ordem constitucional e das obrigações internacionais” (SCHMITT, 2007, p. 12).

Auctoritas difere de *potestas* no sentido de que *auctoritas* não seja um poder de decisão, é um poder legalmente fundamentado, relacionado à habilidade da compreensão das normas. *Potestas* é o ‘poder de ação direta’ ou ‘poder de fato’, posto que, *auctoritas*, o ‘poder instituído e reconhecido’ (ROCHA, 2021, p. 48). No âmbito privado, *auctoritas* remonta à propriedade do *autor* (de *parter famílias* e *autor fio*) como se aperfeiçoasse ou expandisse o ato daquele juridicamente incapaz que realiza na figura do *auctor* (AGAMBEN, 2004, p. 117-119). A ausência de habilidade para realizar determinados atos jurídicos faz com que seja necessária a *auctoritas* daquele que o detém.

No direito público, Agamben cita três institutos nos quais há a suspensão do direito por *auctoritas*. Os *patres* que realizavam diretamente esta prerrogativa do Senado, sendo considerada “menos que uma ordem e mais que um conselho” aos magistrados, somente agindo mediante a manifestação e conjuntamente destes, ou para “homologar as decisões dos comícios populares, ratificando leis” (Ibidem). *Auctoritas* se vincula com a *potestas* dos

magistrados e do povo, tornando o direito operante e inoperante de maneira informal.

Auctoritas patrum também nomeavam, no *interregnum*¹⁴ um *interrex* para garantir a ininterrupção do poder e reativar a *potestas* na inexistência do cônsul ou do magistrado na localidade, não sendo este atribuído de *imperium*, mas de *auspicia*. De acordo com Edgardo Castro “Trata-se, antes, de um sistema binário em que a validade jurídica não aparece como um caráter original das ações humanas, mas que deve ser-lhes atribuída por uma potência que lhes outorga legitimidade” (CASTRO, 2013, p. 33).

Outro instituto importante vinculada a *auctoritas* é a *hostis iudicatio*, onde um cidadão romano que ameaçasse a república através de conspiração ou traição poderia perder a posse de seus bens e ser condenado à morte, suspendendo a própria *ius civis* do cidadão romano¹⁵ (AGAMBEN, 2004, p.123). Neste sentido, o soberano cessa a vida com base na suspensão de direitos, tendo instituído o estado de exceção.

A despeito de declarar-se que a mencionada categoria estaria, potencialmente, apta a reconstruir a autocompreensão das teorias do Estado Moderno, seria uma veleidade não se apontar as aporias, antinomias e os paradoxos que encerra o conceito de secularização, cuja raiz está enredada em um jogo de disputas entre o altar e o trono, entre *auctoritas* e *potestas*, entre ética e política, entre Direito e Moral, enfim, entre a Igreja e o Estado. (BRANCO, P. H. V. B. C.; 2004, p. 1).

Ainda no que podemos compreender sobre *auctoritas*, o cônsul declarava o *iustitium* no direito romano com base em sua *auctoritas*, a interrupção ou suspensão do direito, que era um instituto do direito romano no qual se declarava o estado de exceção para salvar a República de um perigo iminente, a partir da situação de emergência, *tumultus* (AGAMBEN, 2004, p. 67). Agamben compreende, ainda, que há diferença entre *tumultus*, onde o poder soberano teria condições de deliberar de forma permanente, ilimitada e arbitrária, e direito de guerra (*Kriegsrecht*), um direito em defesa do Estado.

¹⁴ Refere-se ao intervalo de reinados, até depois do fim da monarquia, na falta de um *locus* de poder em que se suspende a constituição.

¹⁵ Para esclarecer sobre o estado de exceção, Agamben chega aos seguintes entendimentos: “1) O sistema jurídico ocidental apresenta-se como uma estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos porém coordenados: *potestas* e *auctoritas*. 2) O elemento normativo necessita do elemento anômico para poder aplicar-se. Porém, por outra parte, a *auctoritas* só pode afirmar-se em uma relação de validação ou de suspensão da *potestas*. 3) O estado de exceção é o dispositivo jurídico que deve manter juntos esses dois elementos da máquina político-jurídica, instituindo um limiar de *indecibilidade* entre anomia e *nómos*, entre *auctoritas* e *potestas*. 4) O estado de exceção funda-se na ficção pela qual se supõe que a anomia, na figurada *auctoritas*, está todavia em relação com a ordem jurídica. 5) Enquanto os dois elementos estão coordenados, porém conceitual, temporal e subjetivamente distinguidos (senado e povo, em Roma; poder espiritual e poder material, na Idade Média), sua dialética pode funcionar. 6) Quando, ao contrário, tendem a coincidir na mesma pessoa e o estado de exceção torna-se a regra, então, o sistema jurídico-político converte-se em uma máquina letal” (CASTRO, 2013, p. 33).

In der frühen römischen Republik waren der tumultus und die dictatura die zentralen Elemente zur Bekämpfung von Notständen innerhalb und außerhalb der Republik. Der tumultus, auch ‚Unruhezustand‘ konnte vom Senat ausgerufen werden und ermöglichte die schnelle Aushebung von Soldaten zur Abwehr einer Gefahr für die Republik. Gleichzeitig wurde meist auch ein Diktator ernannt, der, von einem Konsul ernannt, ursprünglich für die Kriegsführung zuständig war. 4 Der Diktator war den anderen Beamten der römischen Republik übergeordnet und wurde nur zur Erfüllung eines bestimmten Auftrages ernannt; dessen Erreichung beendete die Diktatur, deren Dauer gleichzeitig auf maximal sechs Monate begrenzt war. Der ernannte Diktator besaß keine Gesetzgebungskompetenz. Diese ‚Sondermagistraturen‘ sind jedoch nicht gleichzusetzen mit den Diktaturen von Sulla und Caesar¹⁶ (CHRISTANDL, 2020, p. 4).

O *iustitium* jamais poderia, segundo Giorgio Agamben, ser uma espécie de ditadura, pois “[...] não existe criação de nenhuma nova magistratura; o poder ilimitado de que gozam de fato iusticio indício os magistrados existentes resulta não da atribuição de um imperium ditatorial, mas da suspensão das leis que tolham sua ação” (AGAMBEN, 2004, p. 75). O estado de exceção se difere da ditadura, mas é uma quase ditadura. Schmitt compreende que a ditadura é sempre um estado anormal, pois a base do estado de direito é a Constituição com a separação de poderes, e na ditadura a circunscrição das esferas de autoridade são dependentes da situação presente, ou a arbítrio do líder, inexistindo a jurisdição (SCHMITT, 2014, p. 205).

The dictator’s actions should create a condition in which the law can be realised, because every legal norm presupposes a normal condition as a homogeneous medium in which it is valid. Therefore dictatorship is a problem of concrete reality without ceasing to be a legal problem. The constitution can be suspended without ceasing to be valid, because the suspension only represents a concrete exception. This also explains why the constitution can be suspended for some parts of the state. The sentence *non potest detrahi a iure quantitas* [the amount/extension cannot be derived/excluded from law] should logically be valid here too, because, within a state created by the constitution as a legal concept, there is no territorially circumscribed space in which the constitution would not be valid; no time-span in which it would not be valid; and no particular circle of people who, without ceasing to be citizens, would be treated as ‘enemies’ or ‘rebels’ without rights. But it is precisely such exceptions that are intrinsic to the nature of dictatorship; and they are possible because dictatorship is a commission of action defined by the concrete situation [Sachlage]. (Schmitt, 2014, p. 118-119)¹⁷

¹⁶ Tradução nossa: No início da República Romana, tumultus e dictatura eram os elementos centrais para lidar com emergências dentro e fora da república. O tumulto, também conhecido como estado de agitação, poderia ser declarado pelo Senado e permitir que os soldados fossem recrutados rapidamente para afastar uma ameaça à República. Ao mesmo tempo, geralmente era nomeado um ditador que, nomeado por um cônsul, era originalmente responsável pela condução da guerra. O ditador era superior aos demais funcionários da República Romana e só foi nomeado para cumprir uma comissão específica; Conseguindo isso acabou com a ditadura, cuja duração foi limitada a um máximo de seis meses. O ditador nomeado não tinha poderes legislativos. No entanto, essas 'magistraturas especiais' não devem ser equiparadas às ditaduras de Sila e César.

¹⁷ As ações do ditador devem criar uma condição em que a lei possa ser realizada, porque toda norma jurídica pressupõe uma condição normal como um meio homogêneo no qual ela é válida. Portanto, a ditadura é um problema da realidade concreta sem deixar de ser um problema jurídico. A constituição pode ser suspensa sem deixar de ser válida, pois a suspensão representa apenas uma exceção concreta. Isso também explica por que a constituição pode ser suspensa em algumas partes do estado. A sentença *non potest detrahi a iure quantitas* [a

Agamben acredita que Schmitt não tenha diferenciado a autoridade de *Führer* e a ditador. O poder do *Führer* é muito mais ilimitado do que o poder de um ditador, ressaltando-se ainda, que, neste caso em específico, o *Führer* tenha sido o chanceler nomeado, de forma legítima, pelo presidente do III Reich, em um governo totalitário. Os regimes do século XX não tinham nenhuma das pretensões da ditadura comissariada ou soberana das quais Schmitt relatava (DULCI, 2017, p. 168-169), mas segundo Agamben, esses regimes criaram um estado dual, em que fosse possível a existência de duas constituições: uma legalizada e outra não formalizada juridicamente. Estas duas poderiam coexistir por causa do estado de exceção (AGAMBEN, 2004, p. 76).

[...] para compreender fenômenos modernos como Duce fascista e o Führer nazista, é importante não esquecer sua continuidade com o princípio da *auctoritas principis*. Como já observamos, nem o Duce nem o Führer representam magistraturas ou cargos públicos constitucionalmente definidos – ainda que Mussolini e Hitler estivessem investidos, respectivamente, do cargo de chefe de governo e do cargo de chanceler do Reich, como Augusto estava investido do *imperium consolare* e o *potestas tribunicia*. As qualidades de Duce e de Führer estão ligadas diretamente à pessoa física e pertencem à tradição biopolítica da *auctoritas* e não à tradição jurídica a *potestas* (AGAMBEN, 2004, p. 127).

Por realizar-se no âmbito privado, o poder que emana do Reich vem da *auctoritas*, sendo o poder do Reich, personalíssimo, poderia ser realizado apenas por ele próprio no estado de exceção. Os atos cometidos durante o *iustitium* não tinham uma definição jurídica na medida que não transgridem norma alguma, situando-se no não-lugar absoluto, o qual o poder constituinte e o poder constituído buscam tomar para si (AGAMBEN, 2004, p. 79-80). Agamben considera que, no trono do poder “[...] encontramos um centro vazio de articulação política no Ocidente, em que a vida humana é colocada em relação com um poder sem ligação com o direito (*auctoritas*), bem como diante de uma norma sem relação com a vida (*potestas*)” (DULCI, 2017, p. 182).

1.7 ESTADO DE EXCEÇÃO

A espécie de captura da estraneidade que se considera estado de exceção não categoriza juridicamente uma ou outra situação, não se tratando de tempo ou espaço, nem de fato e nem

quantidade/extensão não pode ser derivada/excluída do direito] deveria logicamente valer também aqui, porque, dentro de um estado criado pela constituição como conceito jurídico, não há espaço territorialmente circunscrito no qual a constituição não seria válida; nenhum intervalo de tempo em que não seria válido; e nenhum círculo particular de pessoas que, sem deixar de ser cidadãos, seriam tratados como “inimigos” ou “rebeldes” sem direitos. Mas são precisamente essas exceções que são intrínsecas à natureza da ditadura; e são possíveis porque a ditadura é uma comissão de ação definida pela situação concreta [Sachlage]. (SCHMITT, 2014, p. 118-119)

de direito, mas é anterior à norma, o pano de fundo em que a norma se estrutura em determinado território. É ainda, segundo Agamben, mais abstrato do que a localização (*ortung*) e o ordenamento (*ordnung*) constituintes do *nómos da terra* “[...] contém em seu interior uma ambiguidade fundamental, uma zona ilocalizável de indiferença ou de exceção que, em última análise acaba por agir contra ele com um princípio de deslocamento infinito” (AGAMBEN, 2002, p. 27). Tal deslocamento faz com que o estado de exceção se sobreponha a regra nele fundada e se torne a própria regra, a normalidade. Agamben refere-se à lacuna no sentido de que há uma sobreposição de norma e exceção, e quando a norma se suspende, o que passa a vigorar é estado de exceção.

A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensa, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor (AGAMBEN, 2004, p. 37).

No estado de exceção, a violência é posta como possibilidade real, sendo que a própria condição de suspensão possibilita o fim da vida: “A exceção permite a ligação entre o direito e a vida, permite o cancelamento da vida em nome do direito” (NASCIMENTO, 2016, p. 23). A relação de exceção apenas inclui pela exclusão, sendo considerada uma forma extrema da relação de inclusão, onde a norma afirma-se com mais força. Agamben se atenta ainda ao aspecto da exclusão inclusiva, de modo que a norma fosse ao mesmo tempo lei e suspensão, a sua própria antítese.

O estado de exceção revela, como mostrado anteriormente, o núcleo do Estado em sua particularidade concreta e o Estado judicante desenvolve a lei marcial, um processo judicial sumário, o Estado militar e policial a transição do poder executivo como típico meio de seu estado de exceção (SCHMITT, 2007, p. 190).

Na distinção entre leis naturais e leis positivas, Montesquieu sustenta que as leis naturais seriam governadas por Deus, e as leis positivas não seriam invariáveis como as leis naturais, a humanidade não obedece às leis positivas como o mundo físico se curva às leis naturais (Montesquieu, 1996, p. 11-12). Enquanto a compreensão de lei natural pode funcionar como a tentativa de capturar a informação acerca da realidade autônoma existente além da percepção humana, as leis positivas podem ser consideradas como a decisão acima dos atos individuais e a partir destes, para além da tentativa da captura dos valores de uma comunidade. Neste ponto, devemos conhecer os parâmetros da lei no sentido de captura para compreender a relação de

bando. Pode-se compreender o estado de exceção como intervenção divina no sentido de que foge à lógica estatal de aplicabilidade da jurisdição, e também devido a seu caráter fundamental que demonstra a superioridade com relação a qualquer norma estipulada anteriormente.

O estado de exceção é inconsciente de si pois mobiliza conceitos cujas raízes e fundamentos permanecem escondidos em razão de uma amnésia social: pertencem ao campo teológico secularizado. Eis por que Schmitt escreve que o estado de exceção na política corresponde ao milagre na teologia, é “intervenção” divina ou domínio do acaso – em ambas as circunstâncias a política é transcendência (MATOS, 2003, p. 49).

A necessidade de lei positiva existe desde que se inicia o estado de guerra entre os homens, da própria existência em sociedade. O homem no estado de natureza se sentiria inferior, e no limite, iguala-se aos outros e busca não atacar, mas em sociedade haveria a perda deste sentimento de fraqueza, e também o de igualdade, onde se inicia o estado de guerra. De acordo com Montesquieu, as leis: “Devem estar em relação com a natureza e com o princípio do governo que foi estabelecido, ou que se pretende estabelecer; quer se elas o formam, como é o caso das leis políticas, quer se elas o mantêm, como é o caso das leis civis” (MONTESQUIEU, p. 16).

Embora Schmitt perceba o soberano como aquele que detém poder de decidir sobre o estado de exceção, Agamben percebe que faltava uma teoria do estado de exceção como problema jurídico. O estado de exceção é definido como uma situação limite entre política e direito, onde “guerra civil, a insurreição e a resistência” encontram-se num umbral entre jurídico e político, “[...] as medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal” (AGAMBEN, 2004 p. 13).

Agamben define o Estado nazista (terceiro Reich) como um estado de exceção que teve a duração de doze anos, que permitiu a completa eliminação de grupos inteiros que não poderiam fazer parte do nazismo. Assim, os estados contemporâneos passaram a integrar o estado de emergência permanente como dispositivo legal. “O estado de exceção apresenta-se, nesta perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo” (AGAMBEN, 2004, p. 15).

Na situação dos judeus no nazismo, havia a perda da cidadania, desta forma, não eram considerados alemães, mas tão somente judeus. Inicialmente, os nazistas privaram os judeus de toda a condição legal antes da ameaça do direito à vida. Arendt acredita que algo mais fundamental do que a liberdade e justiça é ofendido quando deixa de ser natural o pertencimento

à comunidade no qual um indivíduo nasceu. Arendt diz que somente conseguimos compreender a existência de um direito a ter direitos - expressão pela qual Arendt define a cidadania – depois que surgiram inúmeros indivíduos que perderam esse direito. De acordo com a filósofa, a cidadania teria sido criada como condição humana que nenhuma tirania poderia subtrair, sua perda implica na irrelevância da fala e a perda das relações humanas, que desde Aristóteles seria o homem um animal político que vive em comunidade. (ARENDR, p. 329-330).

O homem não poderia perder a dignidade, que era considerada uma qualidade humana, inerente ao ser humano, e só a destruição completa da comunidade era o que o despia do não pertencimento. De acordo com Arendt, os direitos correspondentes a essa perda nunca foram mencionados nos direitos humanos em "Déclaration des Droits de l'Homme" em XVIII, pois se presumia que emanassem da natureza do homem, a dignidade e a cidadania, pois seriam da natureza humana, onde não há distinção entre natureza humana de mandamentos divinos, pois o homem era o ser criado à imagem e semelhança de Deus. (ARENDR, p. 331).

O estado de exceção para Agamben não se resume a decretos de urgência e estados de sítio, mas algo além que é definido em sua obra *Estado de Exceção*. “O estado de exceção não é um direito especial (como o direito da guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite” (AGAMBEN, 2004, p. 16).

O primeiro estado de exceção juridicamente reconhecido foi Constituição de 22 frimário (terceiro mês do calendário da primeira república francesa, de 21 de novembro a 20 de dezembro) do ano VIII (AGAMBEN, 2002, p. 17). Ao mesmo tempo a lei autorizava poderes que antes eram restritos somente à autoridade militar, por outro lado, suspende a constituição. A suspensão da constituição é a maior restrição de direitos e a maior atribuição de poderes que se poderia conceder e obrigar um povo. O estado de exceção remonta ao estado de natureza, a que Schmitt recorreu quando teorizou a exceção. De acordo com Agamben, o estado de exceção “[...] não só sempre se apresenta muito mais como uma técnica de governo do que como uma medida excepcional, mas também deixa aparecer sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica” (AGAMBEN, 2006, p. 18).

Dussel compreende que a lei, construída sob o estado de exceção, elimina algum aspecto de todo o oprimido (DUSSEL, 2016, p. 29), qualquer que não seja o soberano guarda em si a vida nua, passível de exceção, assim como existe a possibilidade de mudança da sucessão de soberania pela tomada do poder soberano. Nesta mesma perspectiva, há que se considerar o paradoxo da soberania proposto por Agamben e um aspecto da decisão explorado por Carl Schmitt, ambos com relação ao estado de exceção.

El estado de excepción se basa en la idea de la suspensión de la Constitución. De acuerdo con Agamben, ésta es una idea que fue introducida en la Constitución Francesa del año VIII de la Revolución. En esta Constitución y en otras leyes y normas del siglo XIX hasta 1849, el estado de sitio se reconoce como un poder que puede ser ejercido por quien tiene el poder de producir el derecho, esto es, sólo el Parlamento puede suspender la ley pues es éste el encargado de producirla. Pero en la segunda mitad del siglo XIX esta concepción del estado de excepción se modificó y ahora es el jefe de Estado quien posee el poder de suspender la Constitución en aquellos casos donde la seguridad del Estado está en peligro por la inminencia de una guerra o de una insurrección armada, pero sólo bajo la condición de que el Parlamento no se encuentre reunido (SAMIR BENAVIDES, 2006, p. 131).¹⁸

Agamben traz o paradoxo da soberania para evidenciar que a decisão do soberano delimita o estado de exceção e define a norma, que abre o espaço onde são traçados os limites de interioridade e estraneidade (BARROS, 2020, p. 64-65), e a partir disso compreende que o soberano estaria dentro e fora do ordenamento jurídico assim como o *homo sacer* ou o *wargus*, a dupla exceção.¹⁹

“Lo que Schmitt nos muestra es que el soberano es como una bestia durmiente que sólo aparece cuando hay un evento excepcional que necesita ser solucionado” (SAMIR BENAVIDES, 2006, p. 132)²⁰. Mais monstruoso não é o surgimento do Leviatã frente à situação excepcional, mas compreender que, ele é quem tem real poder sobre o estado e está a todo tempo na possibilidade de transmutação. Neste sentido, Agamben tenta aproximar autoridade de anomia (MORAIS; COUTINHO, 2014, p. 169). Para Agamben, a decisão não representa a vontade de um sujeito hierarquicamente superior, mas sim a inscrição do corpo no *nomos* (D’Urso, 2014, p. 132-133).

Com efeito, a possibilidade de uma suspensão do direito pelos próprios magistrados encarregados normalmente de o fazer valer encontra a sua previsão em todos os

¹⁸ Tradução nossa: O estado de exceção baseia-se na ideia de suspensão da Constituição. Segundo Agamben, essa é uma ideia que foi introduzida na Constituição francesa do ano VIII da Revolução. Nesta Constituição e em outras leis e regulamentos do século XIX a 1849, o estado de sítio é reconhecido como um poder que pode ser exercido por quem tem o poder de produzir o direito, ou seja, só o Parlamento pode suspender a lei por isso é que ele está encarregado de produzi-lo. Mas na segunda metade do século XIX esta concepção do estado de exceção foi modificada e agora é o chefe do Estado quem tem o poder de suspender a Constituição nos casos em que a segurança do Estado esteja em perigo devido à iminência de uma guerra ou de uma insurreição armada, mas apenas sob a condição de que o Parlamento não esteja reunido.

¹⁹ “Restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no bando soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constitui a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrecência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio” (AGAMBEN, 2002, p. 91). Para Agamben, ambos, o soberano e o *wargus* ou o *homo sacer* estariam fora do ordenamento jurídico, no estado de exceção, em que o soberano se põe dentro e fora do ordenamento jurídico. Não representaria, segundo o filósofo uma simples analogia, mas assim como o *homo sacer* pertence a deus na sua insuscipibilidade, entretanto, matável.

²⁰ Tradução nossa: O que Schmitt nos mostra é que o soberano é como uma fera adormecida que só aparece quando há um evento excepcional que precisa ser resolvido.

ordenamentos jurídicos, através da figura do estado de necessidade administrativa, envolvendo a preterição das regras que disciplinam a atividade da Administração (MORAIS; COUTINHO, 2014, p. 166).

O mesmo estado de exceção que produz a figura do *homo sacer* do direito romano e o *wargus* dos francos sális produz o *muçulmano*, que pode ser tida como uma versão radicalizada. O resultado do poder soberano é a captura do que Agamben vem a desvelar como *vida nua* e a formação dessas estruturas de exceção que possuem em si traços opostos, como instituto que penaliza excluindo, sua sacralidade e insacriticabilidade.

A qualidade insacriticável do *homo sacer* será explorada no decorrer do próximo capítulo, sendo reconhecidas as suas origens, bem como outras características importantes para o uso deste instituto jurídico na construção do argumento de Agamben para definir ontologicamente a vida à partir do século XX, tais como o compartilhamento de substâncias entre *homo sacer* e *wargus* são também parte do trabalho desenvolvido.

1.8 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO: *O BANDO SOBERANO*

Rememorando à introdução deste capítulo em que pensávamos sobre o cúmulo da exceção, a figura do *muçulmano*, podemos perceber uma ironia. Nietzsche propunha o super-homem como a superação do homem, no entanto, o século XX e o Direito Alemão nos trouxe o *muçulmano*. “O *muçulmano* é a realização cabal da forma de poder atual em que, ao contrário do que propunha Nietzsche, reduziu o homem a sub-homem” (HEBECHE, L. Considerações sobre Agamben, p. 343).

Em contraposição com a dignidade do Rei Franco, a dignidade do *muçulmano* se extingue ainda em vida, ofendendo a dignidade que deveria existir na sua morte. O *muçulmano* é excluído da experiência da morte pela ausência da linguagem, pois ele próprio não mais se reconhece como humano e a sua antecipação da morte cessa. O mesmo instituto jurídico que produz o *muçulmano*, produziu a figura do *wargus* e também do *homo Sacer*. Essa qualidade insacriticável do *Muçulmano* também se faz presente no *homo sacer*.

De outra forma, o *muçulmano* não deixa de pertencer à humanidade pelo abandono, mas é parte da humanidade por pertencer a existência, pela fome e o impulso trófico de se alimentar e fazer parte da existência e da comunidade. Assim, Ramón Turró aparece no último capítulo para teorizar a fome.

No capítulo a seguir serão abordadas as bases do abandono, que no mesmo sentido do primeiro capítulo onde foram abordados aspectos do abandono no Direito Alemão, o abandono

também será trabalhado no Direito Romano no terceiro capítulo. Este trajeto será importante para chegarmos à dupla soberania e ao duplo abandono no terceiro capítulo.

2 O ABANDONO

No início do capítulo denominado “O abandono” trazemos a questão do significado de *sacer* para Fowler como aquela que introduz o verdadeiro significado do abandono, a sacralidade romana, comum ao muçulmano, ao *homo sacer* e ao *wargus*. *Homo sacer* e *wargus* possuem similaridades também com o *muçulmano*.

Por mais que Agamben tenha desenvolvido suas concepções sobre o *homo sacer* e o *wargus*, ainda não era suficiente para estabelecer a exceção submetida a norma pelo poder soberano. Assim, Agamben busca na vida nua a possibilidade de compreender a base dos ordenamentos jurídicos, o que Montesquieu já parece ter percebido como fundamento da Lei Sálica em “O Espírito das Leis”. A vida nua, assim como o a teoria da fome de Ramón Turró, é derivada da vida nutritiva de Aristóteles, que será explorada no capítulo que se segue.

É interessante perceber que o *muçulmano* é o mesmo *homo sacer* ou *wargus* levado às últimas consequências, e ainda possui o impulso trófico e a fome, embora que não possa antecipar a própria morte ou compreender-se como humano, há humanidade, como será contextualizado no último capítulo.

2.1 O SIGNIFICADO DE SACER PARA FOWLER

A condição do humano produzida no nazismo não difere da submissão total à lei do *homo sacer*, o *wargus* e outros institutos similares onde podemos ver a decisão soberana, onde são, também, postos em estado de exceção. Neste capítulo serão perscrutados os institutos jurídicos mencionados por Agamben, tendo sido, ainda, referidos por outros autores e algumas partes integrantes das legislações que prescreviam tais condições, assim como no capítulo anterior foi explorado a previsão do estado de exceção na República de Weimar.

O estado de exceção é, tanto quanto o *abandonado*, produzido pela decisão soberana, mas tão antiga quanto a decisão soberana é a exceção, sendo o *homo sacer* e o *taboo* os mais antigos resultados que provam a exceção. A fonte de Agamben para trazer o *homo sacer* como eixo central de seu projeto filosófico teria sido William Warde Fowler, historiador britânico nascido em 1847 e profundo conhecedor da religião romana antiga.

William Warde Fowler desenvolveu no ensaio *The original meaning of the word Sacer* o que de mais se aproximava do significado de *sacer* além do sentido religioso atribuído. O

sentido de *sacer* descrito por Fowler tem influência no desenvolvimento da filosofia de Agamben, conceito-limite que o filósofo italiano amplifica num momento ulterior no projeto *Homo Sacer*, com a finalidade de compreender os fenômenos sociais recorre à ambivalência do sacro.²¹

Ser considerado *sacer* não tinha o mesmo efeito de tornar-se sagrado: “Na lei religiosa romana, a palavra *sacer* indicava que o objeto ao qual era aplicada pertencia a uma divindade, tirada da região do *profanum* pela ação do Estado e passada àquela do *sacrum*” (FOWLER, 2017, p. 5); neste sentido, podemos vislumbrar que o profano se relaciona com o pertencimento à comunidade e o sacro ao abandono. O *homo sacer* era abandonado aos deuses para que cumprisse o seu destino (FOWLER, 2017, p.11).

O *homo sacer* seria, no viés originário, uma penalidade – no direito romano – atribuída ao indivíduo que cometesse um delito o qual a população não julgaria lícito sacrificá-lo, mas não seria justo protegê-lo pelas leis, desta forma, situa-o em um limbo jurídico. Se porventura fosse assassinado, não seria considerado homicídio, tampouco haveria probabilidade de penalizá-lo, deste modo, autorizava seu assassinato. Este período não é temporal, e sim anterior no sentido de essencial, inerente ao direito, remontando à condição humana que é fundamento do Estado, a vida nua. “A biopolítica, para Agamben, é caracterizada pela constante produção da vida nua, por meio da decisão soberana. A soberania é o dispositivo através do qual é possível separar a vida de suas formas de vida e, dessa maneira, produzir a vida nua” (VALERIO, 2020, p. 362).

Agamben considera que o *homo sacer* possui em sua constituição traços contraditórios (AGAMBEN, 2002, p. 79), posto que sua morte não é um sacrifício e tampouco homicídio. Seu assassinato significava a morte de um homem *libero*, mero homem (não cidadão) e não seguia o rito da penalidade comum no direito romano, mas sim uma justificação de seu assassinato. O *homo sacer*, não era pertencente aos deuses – relativamente à proteção e ao sagrado – mas abandonado (aos deuses), ainda na condição de humano e ao mesmo tempo, bestial. O *homo sacer* é posto como um conceito-limite, base do ordenamento jurídico, resquício da

²¹ Agamben menciona Fowler no trecho em que reconhece a partir do filósofo que o *homo sacer* seria então “augusto e maldito” por ser digno de veneração e de horror simultaneamente, inexistindo, ainda, sacrilégio no assassinato do *homo sacer*. “À perplexidade dos *antiqui auctores* corresponde a divergência das interpretações modernas. Aqui o campo é dividido entre aqueles (como Mommsen, Lange, Bennett, Strachan-Davidson) que vêem na *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual o direito religioso e o penal não eram ainda distintos, e a condena ao a morte se apresentava como um sacrifício a divindade, e aqueles (como Kerenyi e Fowler) que reconhecem nessa figura arquetípica do sacro a consagração aos deuses íferos, análoga, na sua ambigüidade, a noção etnológica de tabu: Augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror.” (AGAMBEN, 2002, p. 80)

indivisibilidade arcaica entre religião e jurídico, o que nos convida a refletir acerca da teologia intrinsecamente presente no âmbito jurídico-político no sentido do decisionismo schmittiano.

Na leitura que podemos ter de Agamben, o sacro representa quem se encontra à própria sorte, sem vinculação com a sociedade. O entendimento original de *sacer* se confundia com o de Aelius Gallus²², que começou a utilizar o termo *sacer* como aquilo que foi consagrado pelos costumes ou instituições do Estado, seja aquele que cometeu um crime, ou as obrigações exigidas pelos sacerdotes em sacrifício, ambos eram considerados sagrados. No império romano, o crime que o *homo sacer* cometia destoava tanto dos preceitos da comunidade que optavam por desvinculá-lo em vez que penalizá-lo, como por exemplo espoliar cadáveres.

A partir compreensão de Fowler, o termo *sacer* é reafirmado por Agamben de forma diferente do caráter teológico típico²³, sem referência aos deuses, pois compreende que o sacro não tem necessariamente caráter divino. *Sacer* era então visto com admiração e era também alvo de vingança da divindade. Podemos ver no termo *sacer* uma forma de devoção, mas de maneira mais arcaica, o banido era deixado à divindade para que esta fizesse sua vingança, e sendo o *homo sacer* assassinado, era da vontade dos deuses, e assim, o assassino não poderia ser juridicamente considerado um homicida.

No ritual de sacrifício no altar, de acordo com o *ius divinum*, a vítima deve ser inteiramente aceitável à divindade; deve ser pura e perfeita, e sua passagem da região do *profanum* àquela do *sacrum* somente é consumada quando ela tiver sido morta, e suas entranhas examinadas para ver se elas apresentam qualquer falha que possa torná-la um presente indesejável ao deus. O *sacer homo*, por outro lado, era tornado ou declarado *sacer* pela comunidade ou suas autoridades, e seu abate, em qualquer forma que pudesse ocorrer, não pareceria ter qualquer coisa a ver com sua passagem do *profanum* ao *sacrum*. (FOWLER, 2017, p.8).

Diante da impossibilidade do sacrifício, assassinar um *homo sacer* não era, de forma alguma, *nefas*: “Uma coisa que era *sacrum* era conhecida por todos como a propriedade de uma divindade, e violá-la era *nefas*, um crime fatal” (FOWLER, 2017, p. 7). Existe uma aparente contradição entre matar o *homo sacer* não ser *nefas*, mas violar o que era *sacrum* sê-lo, no entanto, é preciso observar que ser punido com o *homo sacer* não o tornava propriedade inviolável dos deuses, mas sim objeto de vingança destes. O que era *sacrum* era, de toda forma, consagrado.

²² Aelius Gallus foi um governante no Egito durante o século I.

²³ Teria se tornado *Taboo*, um conceito indonésio que indica condição similar ao *homo sacer*.

Na Bíblia, Caim é um andarilho, assim como o *homo sacer*, embora não o tenha sido completamente porque intercedeu a Deus e recebeu proteção divina. Amaldiçoado e expulso da terra, Caim teve que se afastar da presença de Deus, sendo obrigado a ser um fugitivo errante pelo mundo. Sabendo que qualquer um que o encontrasse poderia matá-lo, Caim diz ao Senhor que seu castigo é maior do que poderia suportar, e assim, Deus concede-lhe um sinal para que ninguém que o encontre, o mate (BÍBLIA, 2006, p. 6). Quer seja na língua originária, quer seja nas traduções da bíblia, não existe uma distinção de que o sinal seja físico ou simbólico. Essa marca era uma forma de mantê-lo em constante expiação, pois, todo aquele que o visse saberia que era o assassino, mas se o matasse, sofreria em sete vezes a vingança.

Caim não era, de alguma forma, vinculado à comunidade que deixou para se tornar um andarilho. Ao conceder o sinal, o Senhor reafirma com mais força o quão abominável era o que Caim havia cometido, evitando que outros se tornassem parecidos com o que se tornou o primeiro assassino, pois não era ele igual a um ser humano qualquer. O filho vivo de Adão e Eva não era vinculado à esfera do *profanum*, pois embora tenha sido condenado a viver longe da presença de Deus, adentrava à esfera do *sacrum* por não ser matável sem que houvesse penalização. Embora o sinal tivesse o sentido de pena e proteção ao mesmo tempo, era totalmente vinculado ao *sacrum*.

Não parecia, na morte do *homo sacer*, existir a transição entre *profanum* e *sacrum* pela inexistência do rito simbólico do sacrifício oferecido aos deuses, causando-lhe mortes que evitavam o derramamento de sangue, porque o sangue do *homo sacer* era impuro e sua morte não deveria ser confundida com o sacrifício. Mesmo a morte do *homo sacer* se parecia com a morte do muçulmano, que decorria do estado de inanição, sem derramar o sangue.

Neste aspecto, o *homo sacer* é expulso da esfera do *profanum*, mas também não passa a habitar ao *sacrum*. *Profanum* pode ser tido como aquilo que não é religioso, é terreno. O significado do *homo sacer* não seria, de modo algum, consagrado, mas sim na mesma direção de amaldiçoado e dedicado aos deuses. Esta “maldição” era política, não lançada por meio de um rito religioso (por um sacerdote), mas sim pela comunidade e, posteriormente, é reconhecida pelas autoridades políticas.

Fowler vê o sentido de *sacer* no *taboo* – o banimento – e em outras formas de morte, assim como no sacrifício. O *homo sacer* é *taboo* “Originalmente, a palavra pode ter significado simplesmente *taboo*, isto é, removido da região do *profanum*, sem qualquer referência especial a uma divindade, mas “sagrada” ou amaldiçoada, de acordo com as circunstâncias” (Fowler, 2017, p. 13), e nas palavras de Agamben “[...] uma pessoa é posta para fora da jurisdição

humana sem ultrapassar para a divina”, assim, poderia pertencer aos deuses como que seria o insacrificável e pertencer à comunidade na forma de matável.

Com relação ao *taboo*, Fowler acrescenta que tende a ter conotação de “proibido pela lei religiosa”, como o pecador, não só como criminoso. Se havia alguma vinculação com o *taboo*, alguma tragédia iria acontecer, assim, ninguém gostaria de ter algum tipo de relação com este indivíduo (FOWLER, 1920, p. 17, nota de rodapé nº 1). Atribuir direitos vincula uma pessoa à comunidade, esta exclusão vem desta concepção de livrar a coletividade do terrível mal que carrega o *taboo*.

O *homo sacer* de Fowler era entregue aos deuses infernais, não para expiar sua pena em comunidade ou dentro da jurisdição, mas fora dela, de modo a cumpri-la de uma forma extrapenal, no sentido místico. Quando era dedicado a esses deuses, não se exigia a morte propriamente dita e o derramamento de sangue característico dos sacrifícios aos deuses, mas parece haver a necessidade do corpo que restava após o fim da dignidade em sociedade. Esse abandono do *homo sacer* aos deuses é o que restabelece a paz entre a comunidade e os deuses. A forma mais antiga para que era utilizado o termo *sacer*, não trazia vinculação com as divindades, era próximo do significado de *taboo* e qualquer um poderia matá-lo, e num momento posterior à apresentação se desenvolveu para os deuses que não exigiam o sacrifício no altar (FOWLER, 1920, p. 21).

Neste rito de passagem do *homo sacer* há de se destacar a ausência da morte ou aparência de sacrifício, como se já não existisse mais algo vital a ser considerado – de tanto que sua morte política é mais importante que a morte biológica – que só passa a ser juridicamente relevante quando é alegada a sua sacralidade em um eventual julgamento de homicídio. Com relação à morte, questiona-se se o fim da vida do *sacer esto* se dá no momento em que foi reconhecido como sacro.

A percepção da finitude da vida biológica – ao deparar-se com a morte – levou-nos a questionar o que é vida, bem como os fatores permitem responsabilizar aquele que age em desacordo com a comunidade, e o que faz considerar se este ou aquele é humano, e assim, considerar os fenômenos do início e do encerramento da vida política dentro de uma comunidade. Para compreender o fim da vida política e a continuidade da vida biológica, faz-se necessário estabelecer uma relação entre *bíos* e *zoé*, sustentada por Aristóteles.

²⁴ Este trecho é referente à obra *Roman Essays and Interpretations* de W. Warde Fowler, que foi publicado em 1920, um ano antes de sua morte.

2.2 O WARGUS DE JHERING

Rudolf von Jhering desenvolve uma aproximação do *homo sacer* com *wargus* e o *friedlos* (advindo do antigo instituto germânico *friedlosigkeit*), o homem-lobo e o sem-paz, respectivamente. Ao *friedlos* era atribuída a pena de perda da proteção legal como penalidade e a conseqüente perda da paz. Nas leis sálicas e ripuárias havia a possibilidade de excluir o indivíduo da comunidade em lei, e quando expulso da comunidade germânica – fundamentada na paz – o indivíduo perderia sua paz, estando constantemente em perigo de morte sem que o seu assassino fosse condenado.

Agamben dialoga diretamente com Jhering, trazendo o *wargus* das leis sálicas que o filósofo italiano compreende como uma irmandade com relação ao *homo sacer* do direito romano. Através desta conexão, Agamben busca reforçar a similaridade entre os dois diferentes conceitos. Essa relação foi constituída primariamente no contexto das invasões bárbaras no território romano, dentre estas, houve a migração dos povos francos e a conseqüente coexistência entre ambos.

Segundo Agamben, o conceito de suspensão do direito para um bem comum é alheia aos medievais e somente com os modernos o estado de exceção insere-se juridicamente, mas é possível observar na lei sálica alguns aspectos do estado de exceção. O estado de exceção é proveniente da construção dos ordenamentos jurídicos, possibilitando que possa subsistir o dispositivo nas normas jurídicas posteriores. Não somente nos francos sálios afloraram figuras de sentido semelhante ao do *wargus*:

Também entre os povos nórdicos, mais especificamente os lapões (igualmente conhecidos como povo sami ou saami), os responsáveis por furtos ou homicídios eram “transformados” em lobos para poderem ser executados [v. Galina Lindquist, *The wolf, the Saami and the urban shaman*, in John Knight (editor) «Natural Enemies – People-Wildlife Conflicts in Anthropological Perspective», Londres, 2000, pp. 180-181]. Por outro lado, um homem mordido por um lobo ou a carne de animais mortos por lobos eram considerados contaminados (v. idem) (PEREIRA, 2014, nota de rodapé 88, p. 63-64).

A relação entre a lei sálica e o direito romano, ou conseqüentemente, *wargus* e *homo sacer* deve ser considerada devido ao fator histórico, jurídico-político e místico entre ambas. Embora similares, o termo *wargus* parece evidenciar o aspecto dual de humanidade e animalidade, em que qualquer um é soberano frente ao *wargus*. A lei se aplica com toda a força, submetendo-o ao estado de exceção.

Jhering considera que a existência dos povos não se isola como a dos indivíduos no Estado, mas sim que a história se impõe para que haja a formação da comunidade: “[...] elle se traduit em um systéme de contingence et d’action réciproque, pacifique et belliqueuse,

d'abandon et d'appréhension, d'emprunt et de prêt; en un mot, elle constitue un gigantesque échange embrassant toutes les faces de l'existence humaine"²⁵ (JHERING, 1887, p. 6). Desta forma, acaba por concluir que embora houvesse um rompimento dos ordenamentos jurídicos mais recentes para com o direito romano, houve uma progressão depois que os estudos voltados ao direito romano foram retomados.

Eduardo O Confessor²⁶ definiu em lei o bandido (*wulfesbeud*: cabeça de lobo), que seria o homem-lobo, fera e humano, entre a comunidade e fora dela (AGAMBEN, 1995, p.111-112). Banido ou bandido são termos derivados de *bando* (*bann*): “O *Bann* (*bando*) resulta, pois, de uma transposição da matriz jurídico-obrigacional do débito e do crédito, ampliando, aprofundando e desenvolvendo o sentimento primitivo de justiça como equivalência” (GIACOIA, 2008, p. 38). “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 [...]”. (ALMEIDA; BARSALINI, 2020, 216-235)

Cabe destacar que o vínculo entre o *homo sacer* e o *wargus* como figuras jurídico políticas de contextos históricos e sociais diferentes é que ambas reafirmam a tese de Agamben de que a exceção é inerente ao direito, porque toda formação jurídica incorpora o dispositivo da exceção para produzir a vida nua como vida matável e insacrificável ao mesmo tempo.

Advindo da noção de débito para com a comunidade, o banimento era uma forma de equilibrar sua dívida social. Quando é cometido um delito, existe a possibilidade de expiar para equilibrar as relações entre sociedade. Se havia a exclusão de alguém, significava que a reprovação social para com a conduta praticada era tão grande que uma pena dentro dos padrões estabelecidos para delitos comuns não tinha mais validade. A exclusão seria uma relação de bando:

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito, nem a norma suprema do ordenamento jurídico; ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão (AGAMBEN, 1995, p. 36).

A relação originária entre a lei e a vida se dá com o abandono. A expressão *bando* se traduz tanto na exclusão quanto na sujeição à lei a partir do abandono. Com o abandono, a

²⁵ Tradução nossa: [...] Ela se traduz em um sistema de contingência e de ação recíproca, pacífica e guerreira, de abandono e de apreensão, de tomar e emprestar; Em um mundo, ela constitui uma troca gigantesca que abrange todas as facetas da existência humana.

²⁶ Penúltimo Rei saxão da Inglaterra, entre 1042 e 1066.

relação com a lei não se cessa, e assim, a regra dá lugar à exceção devido a sua própria suspensão: “[...] 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” (GIACOIA, 2008, p. 38). A possibilidade da morte sem que houvesse pena implica no que Agamben vê como vida política e a continuidade da vida nua. Há, desta forma, a ruptura que pelo recolhimento ou pela extensão.

[...] O perfeito caráter da pena *sacer* esse indica que não nasceu no sólo de uma ordem jurídica regulada, mas remonta ao período da vida pré-social, como um fragmento da vida primitiva dos povos indogermânicos. Não indagaremos se a palavra grega *enchges* tem alguma analogia com esse estado; mas a antiguidade germânica escandinava mostra, sem dúvida alguma, que o banido, ou forasteiro, é irmão do *homo sacer* (*warges*, *varg*, lobo; e no sentido religioso, lobo santo, *vargr i veum*). Esta semelhança histórica, que até aqui não foi feita por ninguém, que saibamos, é de um valor inestimável para a compreensão exata do *sacer romano*. É opinião generalizada que ninguém se convertia em *sacer* por consequência imediata do delito, e sim por uma condenação, ou pelo menos, que se comprovasse o facto... Isso prova, com efeito, que o que se considerava como impossível para a antiguidade romana, isto é, o homicídio do proscrito sem razão e sem direito, foi de indiscutível realidade na antiguidade germânica.[...] (VON JHERING, 1943, p. 203 *apud* GIACOIA JR, 2008, p. 37).

No subcapítulo *O Poder e a Burguesia* da obra *As Origens do Totalitarismo*, Hannah Arendt traz suas noções de poder em Thomas Hobbes, em que o humano é impulsionado pelo desejo do poder e ambições próprias, sendo notável a necessidade de filiar-se a outros indivíduos para a obtenção dos objetivos particulares pela ajuda mútua. No âmbito da rivalidade pelo poder, todos os homens teriam condições de competir em pé de igualdade,²⁷ que se dá pela força ou destreza, e assim que superado o inimigo, não haveria óbice na tomada do poder (ARENDR, 2012, p. 208).

Sob este prisma, é possível perceber a conveniente existência do Estado, consequência da insegurança instaurada pela constante possibilidade de morte. O Estado se torna o monopólio da violência de forma consensual e legítima, pelos indivíduos que abdicam da violência em troca de proteção estatal. A filiação nesta comunidade seria “temporária e limitada”, não havendo conexão real ou laços firmes, fato que traz a inconsistência na sociedade e dissolve o *commonweath* (ARENDR, 2012, p. 209). O contrato social, segundo Hobbes, seria a renúncia do estado de natureza em troca de proteção estatal:

²⁷ No livro de introdução ao Direito Romano, *Digesto de Justiniano*, o jurista Florentinus (D.1.1.3 FLORENTINUS libro primo institutionum) já trazia a noção de que é legítimo revidar a injusta agressão pela noção de parentesco entre os homens “A fim de que repilamos a violência e a injúria: pois deste direito decorre que o que cada um fizer para a proteção do seu corpo seja estimado como tendo sido feito legitimamente e, como a natureza constituiu entre nós um certo parentesco, por consequência é contrário à religião que um homem aja insidiosamente contra outro homem” (*apud* MADEIRA, 2002). Agamben também compreende que contemporaneamente, o estado do *jus puniendi* não limita o cidadão de repelir a violência contra si.

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal se considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros permite a relação a si mesmo. Porque enquanto cada homem detiver seu direito de fazer tudo quanto queira todos os homens se encontrarão numa condição de guerra. Mas se os outros não renunciarem a seu direito, assim como ele próprio, nesse caso não há razão para que alguém se prive do seu, pois isso equivaleria a oferecer-se presa (coisa a que ninguém é obrigado), e não a dispor-se da paz. (HOBBS, 1974, p. 83).

Enquanto a teoria do contrato social hobbesiana proporciona elementos que constituem a base da soberania, direito e Estado, Agamben põe a exceção como base da estrutura jurídico-política. O *bando*, ao mesmo tempo atrativo e repulsivo, interliga a vida nua e o poder soberano. Jhering compreende que esta ampla recepção do direito romano em vários povos é de difícil compreensão, também se tornando problemática quando existe a tentativa de conciliar nacionalidade e direito romano. A partir da ressignificação da cidadania no direito romano, “solo e sangue” adquiriram não um sentido de vassalagem, mas o de ser membro da soberania.

2.3 DA VIDA NUTRITIVA À *NUDA VITA*

Agamben desenvolveu suas concepções sobre a *nuda vita*, além do *homo sacer* e do *wargus*, com base no que Aristóteles entendia como vida. Em textos como *De Anima*, podemos compreender o que Aristóteles entende por *zoé*. A vida aristotélica só pode ser atribuída em relação a algo, assim não se discute a vida abstratamente, e somente assim há sentido na vida animada (BAGWELL, 2018, p. 15).

Aristóteles determina que corpos naturais existem, com ou sem vida. Um exemplo de corpo natural sem vida, seria algo similar a uma rocha, e um exemplo de corpo natural que contém vida poderia ser uma planta ou um animal. Há três capacidades específicas da vida: auto-nutrição, crescimento e decadência. A auto-nutrição é a primeira atribuição da vida, e com relação a isso, o corpo sem vida não precisa e não busca nenhum alimento (BAGWELL, 2018, p. 16-17). Aristóteles acredita que a *psyquê* é formada por potências, e mais especificamente, põe ênfase à potência nutritiva (BARBOSA, 2013, p. 81).

Substâncias parecem ser, em especial, os corpos e, dentre eles, os corpos naturais. Estes, na verdade, são os princípios dos outros corpos. De entre os corpos naturais, uns possuem vida, outros não. Chamamos <<vida>> à auto-alimentação, ao crescimento e ao envelhecimento (ARISTÓTELES, 2010, p. 61).

A segunda atribuição da vida é a capacidade de se aprimorar, sendo que o crescimento depende da capacidade de auto-nutrição. Aristóteles refere-se aqui, provavelmente, ao crescimento físico, porque não trata especificamente de seres humanos, mais de corpos naturais

em geral. A decadência é a terceira qualidade da vida, sendo este o período de declínio próximo a chegada do fim, não o fim propriamente dito (BAGWELL, 2018, p. 18). A decadência se inicia a partir da capacidade do crescimento, e corpos sem vida não tem ambas as capacidades. Nesta parte, a palavra vida é traduzida do grego *zoe*, que fornece uma visão mais abrangente da vida (BAGWELL, 2018, p. 19).

No *Peri psychês*, argumenta Giorgio Agamben, é possível visualizar um dos acontecimentos fundamentais para o conjunto das ciências ocidentais. Segundo o filósofo italiano, mesmo quando o fisiologista Bichat, em seu opúsculo *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, de 1800, tentará distinguir uma vida orgânica diversa da vida animal (*l'animal existant au-dedans*, cuja vida seria apenas o ciclo habitual das funções orgânicas inconscientes; e *l'ani-mal vivant au-dehors*, cuja vida seria a das relações externas), é novamente a vida fisiológica da *psychê* aristotélica que é reencenada e reativada. Não é aleatório que o *Peri psychês* tenha tido uma função estratégica no início das primeiras escolas modernas de medicina, sendo considerado quase um manual técnico, e a divisão bichatiana (seguindo os rastros de Aristóteles) entre uma “vida orgânica” e uma “vida de relação” tenha se revelado decisiva para as modernas técnicas da cirurgia e da anestesia médicas (BARBOSA, 2013, p. 82).

Essas três capacidades são cíclicas e biológicas, inerentes à vida. Ainda, a vida seria, para Aristóteles, substância no sentido de um composto, ou seja, dividido em várias partes. Desta forma, o corpo é a matéria, não o que é atribuído, não podendo a alma ser um corpo, mas a forma substancial de um corpo, atribuída a ele, sendo o que dá a vida ao corpo. Os corpos naturais com vida são compostos porque são feitos de matéria e alma. Novamente, nesta passagem a vida é traduzida de *zoe*. *Zoe* seria, desta forma, a substância (BAGWELL, 2018, p. 20-21). “Dizemos que a substância é um dos gêneros do ente. Ela é, numa primeira acepção o que não é, por si mesmo, este algo; é a forma segundo a qual já é dito este algo e o aspecto; e, numa terceira acepção, é o composto da matéria e da fórmula” (ARISTÓTELES, 2010, p. 61).

Aristóteles retoma o conceito de alma o centro em seu tratado: o *Peri psychês*. Aqui a questão sobre a alma não é sobre a dicotomia entre corpo e alma, pois Aristóteles busca diferenciar seres com vida de seres sem vida. (animados e inanimados, por assim dizer). A definição de *psychê* não é partidária nem do materialismo de Demócrito e nem do dualismo platônico (BARBOSA, 2013, p. 79-81).

Enquanto o dualismo platônico tratava da incorporeidade da alma, a preocupação de Demócrito é salvar os fenômenos. Demócrito atribui cada tipo de sensação à um determinado formato e tamanho de átomo, descrevendo-os à a partir da sensação (GARDINI, 2012, p. 114). Demócrito acreditava na mortalidade da alma e da mente, tal como a natureza da alma sensitiva, motora, pensante e volitiva, que os átomos da alma seriam extremamente pequenos e móveis, definindo-a de forma terminantemente materialista (NOVAK, 1988, p. 76).

Pensar a causalidade motriz do alma exige, ante todo, evitar a transposição de las relaciones causales entre magnitudes adyacentes, al ámbito de las conexiones entre un cuerpo y su alma (dado que esta última no tiene magnitud). No es casual que, al tomar distancia de la explicación atomista del movimiento animal, Aristóteles reproche a Demócrito precisamente una transposición de esa índole, que hace de la causalidad motriz del alma una suerte de tracción interna, que mueve por arrastre a los miembros del cuerpo (συνεφέλλειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν) (MITTELMANN, 2009, p. 138).

Agamben critica essa noção clássica da divisão da vida entre *bíos* e *zoé* em Aristóteles, apontando que, na verdade, não seriam distinguíveis entre si. Por vezes, em Agamben, *zoé* aparece como o ser enquanto vida existente, natural, a vida como espécie, ao passo que, *bíos* se traduz em vida qualificada, o modo de vida de determinada comunidade.²⁸

Aristóteles compreendia que era possível separar a vida nutritiva das demais, mas nunca separar as outras desta (BARBOSA, 2013, p. 86). A vida nutritiva de Aristóteles é o que norteia a *vida nua* de Agamben, que por sua vez, é o fundamento do ordenamento jurídico. Para Agamben, quando o estado inclui no seu domínio o cuidado com a vida, o que há, é um cerceamento da qualidade nutritiva da vida (BARBOSA, 2013, p. 83). A decisão soberana é um fator que interfere diretamente na vida pela qualidade nutritiva, produzindo a *vida nua*.

O termo *bíos* não está necessariamente vinculado à vida política humana e pode também ser usada para descrever um sentido organizacional dos animais em Aristóteles. “Para Agamben, uma das características da biopolítica moderna é a separação de uma *zoé* das formas do *bíos* ou, em termos aristotélicos, uma separação da potência nutritiva das demais potências da *psykhê*” (BARBOSA, 2013, p. 84).

No Direito Romano, vida representa o fato de viver ou uma forma de viver. No entanto, a vida adquire um significado jurídico na expressão *vitae necisque potestas* que considera o poder de vida e de morte do pater sobre o filho homem. Assim, a vida aparece neste

²⁸ “Foucault suggests that the conception of man proposed by Aristotle as a ‘living animal with the additional capacity for a political existence’ should be revised to acknowledge that ‘modern man is an animal whose politics places his existence as a living being in question’. Agamben revisits this Aristotelian definition of man in his own account of biopolitics, to suggest that the ancient distinction between *bios* or political life, and *zoë*, or biological life, is at the bottom of the current biopolitical condition. It is this distinction between different modes of living that allows for the production of the biopolitical subject - that is, bare life. In this way, Agamben resists the reversal of political and biological life that Foucault diagnosed as the ‘threshold of modernity’ and, instead, proposes an intrinsic or ‘originary’ relation between law and life established through the exceptional structure of sovereign power”. (MILLS, 2008, p. 63) Tradução nossa: Foucault sugere que a concepção de homem proposta por Aristóteles como um “animal vivo com capacidade adicional para uma existência política” deve ser revisada para reconhecer que “o homem moderno é um animal cuja política coloca em questão sua existência como ser vivo”. Agamben revisita essa definição aristotélica do homem em seu próprio relato da biopolítica, para sugerir que a antiga distinção entre *bios* ou vida política e *zoë*, ou vida biológica, está na base da atual condição biopolítica. É essa distinção entre diferentes modos de vida que permite a produção do sujeito biopolítico - ou seja, a vida nua. Dessa forma, Agamben resiste à inversão da vida política e biológica que Foucault diagnosticou como o “limiar da modernidade” e, em vez disso, propõe uma relação intrínseca ou “originária” entre direito e vida estabelecida por meio da estrutura excepcional do poder soberano (MILLS, 2008, p. 63).

ordenamento jurídico apenas como parte oposta ao poder de vida e de morte (AGAMBEN, 2017, p. 12).

O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. O sujeito último, que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre a vida nua (AGAMBEN, 2017, p. 12).

Agamben considera *bíos* na perspectiva humana da política, que pode distinguir-se das outras espécies por sua complexidade de comunicação, concepções de bem e de mal e de justiça (AGAMBEN, 1995, 10). Ao mesmo tempo, a tese central de Agamben é justamente esta indistinção entre *bíos* e *zoé*, sendo o *homo sacer* a figura paradigmática desta exclusão inclusiva (CASTRO, 2012, p. 52). A crítica de Agamben à Aristóteles é de que o fato de Aristóteles considerar um homem com animal vivente e capaz de existência política seria uma forma de exclusão inclusiva de *zoé* na *pólis*, como se na política houvesse uma certeza de que o simples viver seria transformado em viver bem, e a vida nua é o que deve ser integrado na *pólis* (AGAMBEN, 2002, p. 15).

Além de *zoé*, o ser vivo dotado de fala (*zoon logon eckon*) é outra definição importante de humano para fazer jus ao termo *zoon politikon*. Este primeiro é a forma de vida em que somente o discurso tinha sentido dentro da comunidade. Na Grécia antiga *zoé* era apenas relacionada à condição humana no aspecto da sobrevivência, ou seja, o fato de estar inserido no mundo fisicamente tal como os animais. A vida qualificada seria mais adequada para definir o que seria o estar no mundo humano, pela compreensão de que a linguagem torna o humano a vida qualificada (BARBOSA, 2009, p. 105).

Aristóteles tem de forma amplificada no grego o sentido que temos de vida, sobretudo, distinguindo *bíos* de *zoé*. O filósofo busca o que é peculiar ao homem, além da vida de nutrição e crescimento, relativa às plantas, e também a vida de percepção, que também pode ser vista em outros animais. Aristóteles acredita na vida que exerce o pensamento, na atividade da alma como a função do homem.

Na *Ética a Nicômaco* (Livro I, capítulo 5), Aristóteles distingue a vida contemplativa do filósofo, (*bíos theōrētikós*) da vida de prazer (*bíos apolaustikós*) e da vida política (*bíos politikós*). Em nenhum dos casos utiliza o termo *zōé* pelo simples fato de que para ele estes tipos de vida não eram, de modo algum, a simples vida natural, mas sim formas de vida qualificadas, modos de vida particulares. No mundo clássico, a simples vida natural é excluída do âmbito da *polis* e é confinada ao sentido de mera vida reprodutiva. (MERÇON, 2010, p. 89).

Agamben retoma leitura aristotélica de Hannah Arendt para estruturar as bases da vida nua. Em Arendt, *Zoon Politikon* se transmuta em “animal político e social”. O ‘social’ passa a ser concebido como inerente ao humano, Arendt considera que isso não é o essencial ao humano em Platão e Aristóteles, pois é característica comum também aos animais e aos humanos. A interpretação é de que neste sentido, há uma associação natural, familiar e da casa (*oikia*). “O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera <<além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *Bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência [...]” (ARENDDT, 2007, p. 33).

A *bíos politikon* era constituída pela ação (*praxis*) e pelo discurso (*lexis*). “Somente a pura violência é muda, e por este motivo a violência, por si só, jamais pode ter grandeza” (ARENDDT, 2007, p.35). Assim, a persuasão seria característica da *polis*, não a violência, que fora dela, é instaurada na casa pelo poder arbitrário do chefe de família. Arendt compreende que a definição aristotélica de *zoon politikon* não tinha essa tonalidade, mas sim era o oposto da associação natural no lar, onde o poder do chefe de família era mais intenso que o poder do tirano, onde governava na exclusividade de seu lar com domínio absoluto.

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva (AGAMBEN, 2002, p. 16).

A vida nua é traduzida por Agamben como vida matável do *homo sacer* e do *wargus* não como *zoé*. Na modernidade *bíos* e *zoé* entram em uma zona de indistinção, se submetendo ao decisionismo desde o nascimento do indivíduo, que não realmente se reduz à *zoé*, mas à vida nua. Se assim não o fosse, se tornaria um corpo sem reconhecimento de vida, inexistente ao ordenamento jurídico, inversamente proporcional ao soberano.

2.4 O RITO FÚNEBRE DO(S) SOBERANO(S)

Na soberania, diferente do que ocorre com o *muçulmano* e com o *wargus*, a dignidade subdivide-se e expande, sendo delegada quantas vezes forem necessárias. Este aspecto da dignidade é, não como algo próprio em um indivíduo, mas transpassado, tendo sido considerado pela comunidade, assim como o banimento e a exclusão da dignidade.

As efígies nos funerais romanos e dos reis francos tinham um papel extremamente importante: de ser o símbolo da perpetuidade e da transmissibilidade do corpo político. De acordo com Kantorowicz na obra *The King Two Bodies* “uma a efígie – personificando uma

persona ficta – a *Dignitas*” (KANTOROWICZ, 1998, p. 254). Kantorowicz descreve no capítulo VII as cerimônias fúnebres dos reis franceses, que consistem em prolongar a *imago* do rei por meio de um boneco de cera que era tratada como o próprio rei, e ao findar de sete dias, também falecia. A figura do soberano continuava viva, como se a vida política se estendesse além da vida física, de seu corpo biológico, sendo a efígie o símbolo do caráter perpétuo da soberania e da dignidade do rei, assim, considerava-se que o rei tinha dois corpos.

Com relação a dignidade do rei, Eduardo – antecessor da rainha Elizabeth – ao fazer uma concessão de terras ao ducado, sem idade para tal, foi defendido pelos juristas sendo ressaltadas as qualidades do corpo político do rei, em que as leis não seriam tomadas como inválidas pela minoridade do rei, porque o rei tem dois corpos, um corpo físico e um corpo político²⁹. Todo vício relativo ao corpo físico do rei poderia ser sanado em função do corpo político. Para realizar-se, faz-se necessário o corpo físico ao corpo político, mas de forma alguma se sujeita ao corpo físico e aos seus defeitos meramente humanos. As mazelas do corpo político seriam decorrentes de sua impotência humana, assim, embora na minoridade, o corpo político do rei não era preso à idade.

A ficção jurídica que concebe a existência do corpo político do rei faz sanar todas as imperfeições e debilidades do corpo físico. Não se trata de um debate somente acerca da vontade do corpo físico contra a vontade do rei, apesar de ambos serem intercambiáveis, confundíveis entre si, mas em pensar o corpo político e a decisão soberana como o que é inexorável. O corpo político do rei não morria, era transmitido para outro corpo (transmissão do rei). Kantorowicz trata também da composição de ambos os corpos: enquanto o corpo físico é formado por seus membros, o corpo político é composto por seus súditos, sendo que o corpo político e os súditos formam uma corporação. Pode não ser possível cogitar que um corpo esteja amputando seus membros, senão por nada, ao mínimo sinal de involuntariedade destes e ao mesmo tempo esteja são.

“A máxima jurídica latina que afirma que ‘o mais digno atrai para si o menos digno’ era comum entre os juristas medievais. Era regularmente invocada quando uma *persona mixta* [...] estava em questão” (KANTOROWICZ, 2008, p. 23). A *persona mixta*, é, segundo o autor, a mistura de poderes espirituais e seculares, que poderia aparecer na figura do rei e do bispo, mas *persona mixta* também não se confunde com corpo político e corpo físico do rei. A mescla de poderes espirituais e seculares é mais similar à *potentia* no sentido agambeniano, que não se realiza, posto que ao se considerar casos extremos como de um bispo que também é barão³⁰, é

²⁹ Ver p. 21 de *The King Two Bodies* de Kantorowicz, 1998.

³⁰ Ver p. 49 do texto *Os Dois Corpos do Rei*.

impossível realizar ambos os deveres de, segundo Kantorowicz, um barão ser casado, e de um bispo permanecer em celibato.

Para Kantorowicz, essa migração, do corpo político ao corpo físico, seria a encarnação de alma no corpo de carne, a encarnação que transmitiria a imortalidade ao rei seria fundamental para sua tese da existência de dois corpos do rei. O corpo carnal do rei tinha sua importância, mas não era pressuposto para a existência do rei, que continuava a viver se não fosse transmitido a outro corpo físico. A encarnação e corpo político são usados tanto no sentido teológico-político quanto no sentido jurídico.

Agamben, no capítulo *Corpo Soberano e Corpo Sacro* do *Homo Sacer I*, ressalta, assim como Kantorowicz, o caráter perpétuo do corpo político, *le roi ne meurt jamais*. A analogia com o corpo de Cristo era considerada na medida em que a soberania consistia em dar prosseguimento ao *corpus morale et politicum* basilares para a formação do Estado (AGAMBEN, 2002, p. 99-100).

Ao descrever parte do rito fúnebre do rei, com relação à efígie, o filósofo compreende que:

[...] uma imagem era primeiramente tratada como uma pessoa viva e depois solenemente queimada, indicava uma zona mais obscura e incerta, que buscaremos agora indagar, na qual o corpo político do rei parecia aproximar-se até o ponto de quase confundir-se com ele, do corpo matável e insacrificável do *homo sacer* (AGAMBEN, 2002, p. 102).

O corpo político do rei continua sustentando-se, mesmo diante da morte do corpo físico, tem caráter perpétuo, não se finda. Por outro lado, o *homo sacer* é insacrificável, mas matável, então existe o fim. Mas o findar da vida do *homo sacer* a que nos referimos não se trata da morte que pressupõe a dignidade. O corpo físico do rei morreria, mas não o rei, pela dignidade que jamais morre, enquanto houver a transmissibilidade do rei.

Se *wargus* é “aquele que morreu em vida”, cuja morte não se dá na sua vida biológica, mas na sua vida política. Esta condição demonstra a aproximação do soberano com o *wargus* por encontrar-se nesta espécie de umbral, pelo rito considerado o “funeral por imagem”. Uma possibilidade é de que não exista nenhuma morte para o *homo sacer*, mas o fim de sua vida política e o posterior fim da vida física, a morte biológica. O banimento do *wargus* na lei sálica era o fim da vida política que marcava sua sentença de morte.

2.5 O BANIMENTO NAS LEIS SÁLICAS

A lei sálica – assim como a lei ripuária – é considerada lei franca³¹, mas embora exista um determinado grau de afastamento do direito romano, não existem diferenças extremas, do mesmo modo que o *wargus* tenha também um parentesco com o *homo sacer*. A queda do império Romano se dá, para além das crises internas, pelas invasões bárbaras, sendo os francos-sálidos um dos povos invasores. “Se houve um reino sucessor do Império Romano que acabou por erigir-se como seu herdeiro legítimo e reconhecido, esse foi, sem dúvida, o reino dos francos” (P. Martinez; M. Ayguadé, 2016, p. 87).

Os primeiros 65 títulos da lei sálica são denominados *Pactus Legis Salicae*, sendo promulgados no reinado de Clóvis I³² (rei dos francos), no Período Merovíngio, entre 507-511 d.C. Na lei sálica não havia separação entre direito material e processual, tampouco divisão entre direito penal e civil³³. Há similaridades entre as leis sálicas e ripuárias³⁴ (assim como o banimento existe nestas duas leis), a Lex Ripuaria seria derivada da lei sálica, pois os ripuários e os sálidos eram ramificações do povo franco³⁵.

Até por volta do século III não tinha menção dos francos nas crônicas latinas. A explicação para o seu aparecimento nas crônicas seria decorrente das confederações de tribos germânicas que se uniram para atacar o território romano: ansivários, brúcteros, catuários, camavos, tencteros, entre outros. Desta forma, a ligação entre o povo franco e o Império Romano é aparentemente turva. Os francos sálidos eram, eventualmente, aliados dos romanos (P. Martinez; M. Ayguadé, 2016, p. 87-88).

³¹A lei sálica não é considerada extremamente diferente do direito romano: “Distingue-se, tradicionalmente, no seio das leis bárbaras, uma série de grupos que reúnem leis que parecem ter relação entre si, notadamente pela sua maior ou menor semelhança com o direito romano” (JOYE, 2016, p. 29).

³² “The first Merovingian king of whom we have clear historical proof was the Salian ruler Childeric, who died in 481 and was succeeded by his fifteen-year-old son Clovis.” (DREW, 1991, p. 5). O rei Clóvis se converteu ao catolicismo em 496, por influência de sua esposa, Clotilde da Borgonha. Tradução nossa: O primeiro rei merovíngio de quem temos provas históricas claras foi o governante saliano Quílderico, que morreu em 481 e foi sucedido por seu filho de quinze anos, Clóvis.

³³ O sistema germânico foi muito influenciado pelo modelo judicial romano, tendo sido os francos menos influenciados que os visigodos, borgonheses ou lombardos. O código franco é organizado de forma que entre leis penais e cíveis não tivessem distinção entre si, não sendo incomum que causas criminais tivessem como sanção a reparação no âmbito civil.

³⁴ “[...] a Lei dos Alamanos e a Lei dos Bavários, registradas por escrito na época merovíngia, são muito próximas uma da outra; a Lei dos Saxões, a Lei dos Frísios e a Lei dos Turíngios foram registradas por escrito sob a influência de Carlos Magno. As leis lombardas são marcadas pela influência das legislações precedentes, notadamente visigótica” (JOYE, 2016, p. 30).

³⁵ Tendo executado diversas invasões no território romano, os francos eram alguns dos principais inimigos dos romanos. Tendo se instalado principalmente na Gália, posteriormente, se juntaram ao exército romano na batalha contra os hunos (sob o reinado de Átila) no século V.

A lei franca teria surgido após a criação dos primeiros códigos visigóticos e borgonheses, sendo o código franco denominado *Pactus Legis Salicae* o mais antigo elaborado por Clóvis, que em 481 se tornou o rei dos francos sálios, habitantes da margem esquerda do rio Reno. O rei detinha o domínio de todo o norte da Gália, tendo herdado a antiga administração romana devido à falta de administração experiente para substituí-la. A partir do casamento com Clotilde da Borgonha – sobrinha do rei Gundebaldo, rei dos burgúndios – em 493, Clóvis, assim como sua esposa, tornou-se adepto ao cristianismo, e a partir disso, Clóvis teve um maior contato com o sudeste da Gália onde os borgonheses estabeleceram seu reino em 443.

Antes de tornar-se governante de Borgonha em 474, Gundebaldo assumiu um alto cargo na corte imperial romana. Uma codificação da lei romana e de Borgonha teria sido realizada pelo rei Gundebaldo, tendo sido continuado por seu filho, Sigismundo da Borgonha. Clóvis considerou o modelo legislativo de Borgonha e também dos visigodos, que emitiram códigos romanos e visigóticos, tendo estes emitido uma lei anterior. Os visigodos eram um povo que surgiu da divisão com os godos, povo originário da Escandinávia no século III.

Em 378 os visigodos, enraivecidos com a opressão imperial, agitaram o estandarte da revolta. Esmagaram um exército romano em Adrianópolis e depois marcharam rumo ao oeste, Itália à dentro. Em 410, sob o comando de Alarico, capturaram e saquearam Roma, dirigindo-se mais tarde para o sul da Gália. Em 455 Roma foi saqueada pelos vândalos, que, emigrando de seu primitivo território entre o Óder e o Vístula, fundaram um reino na província de Cartago. Outras nações germânicas dirigiram-se também para a Itália e, antes do fim do século V, todo o império romano do Ocidente estava sob domínio bárbaro (BURNS, p. 330, 1972).

Com a emissão do código germânico em 481, o código romano também foi expedido em 506, sendo bastante provável que Clóvis tivesse ajuda de uma equipe jurídica romana, que embora deixasse impressa a extrema influência do direito romano, a legitimidade deste ocorre vinculada ao rei franco e à sua decisão. O *Pactus Legis Salicae* teria sido o símbolo e uma demonstração de um novo poder real exercido por Clóvis como herdeiro do domínio romano ao norte de Gália.

Os galo-romanos ocupavam todo o norte da Gália, exceto o extremo nordeste, deste modo, não havia tanta influência como na Aquitânia e na Borgonha, onde houve o reconhecimento da lei romana pelos governantes germânicos, não sendo também a Gália do norte tão romanizada como o Sudoeste e o Sudeste. Burns afirma que em menos de vinte anos Clóvis conquistou praticamente todo o território que corresponde à França atual e também parte da Germânia.

De acordo com Drew, os francos conseguiram manter certa estabilidade na administração durante o século VI. A partir da metade do século VII, com a fusão dos francos

e gálicos, houve o colapso do poder central quando famílias com grande poder político e financeiro buscaram afirmar sua independência, tornando o poder real ineficaz. Com o declínio econômico, as terras se tornaram a principal fonte de renda, fato que fez com que os juros da moeda diminuíssem. Os primeiros merovíngios eram detentores de muitas terras, dentre elas, terras do fisco imperial, garantidos por herança e também por perda e confisco. O rei recompensava os servos com terras e fazia concessões à igreja; e devido à perda de muitas propriedades reais, houve uma limitação da realeza a exercer influência.

Montesquieu esclarece que havia uma coexistência de leis, devido à pressão exercida pelos francos que obrigavam os povos que estavam sob seu domínio a registrarem suas normas (MONTESQUIEU, 239, 1996). Os francos também estabeleciam diferenças entre seu povo e os romanos. Aos crimes cometidos contra os romanos eram sancionadas penas pecuniárias muito inferiores se comparadas à mesma situação ocorrida com um dos francos³⁶, o romano era considerado um cidadão de menor instância. Socialmente existia a divisão entre homens notáveis no prólogo *meliores* e *minofledis*, pessoas inferiores, e deste modo, o *wergeld*³⁷ variava de um para outro.

O escravo poderia ser emancipado, mas não há registro expresso de que este se tornasse o que é referenciado como “liberto” ou semi-livre (*lidi*). O liberto valia o *wergeld* equivalente a um romano, metade do valor de um franco livre, e o *lidi*, ainda era dependente do senhor. Ambos se encontram no umbral entre escravo e livre.

The laws do not indicate what the status of an emancipated slave was. There are, however, references to "freedmen" and half-free men (*lidi*), but these references are so vague that it is difficult to say just what the position of a freedman or *lidus* might be except that he was still regarded as the dependent of his lord (XXVI, i; Cap. V, CXVII; Cap. V, CXXIV). On the other hand, the value of a *lidus* was the same as that of a Roman, half the value of a free Frank [...] (DREW, 1996, p. 48).³⁸

³⁶ “There were other discrepancies in treatment. The Frank who robbed a Roman defended himself with twenty oathhelpers or paid thirty *solidi* as composition (XIV, 3), whereas the Roman who robbed a Frank had to have twenty-five oathhelpers or paid a composition of sixty-two and onehalf *solidi* (XIV, 2). If a Frank or a Roman tied up a Frank, the composition was thirty *solidi*; whereas if a Frank tied up a Roman, the composition was only fifteen *solidi* (XXXII, 1-4)” (DREW, 1991, p. 46). Tradução nossa: “Havia outras discrepâncias no tratamento. O franco que roubou um romano defendeu-se com vinte juradores ou pagou trinta *solidi* como composição (XIV, 3), enquanto o romano que roubou um franco teve de ter vinte e cinco juradores ou pagou uma composição de sessenta e dois e meio *solidi* (XIV, 2). Se um franco ou um romano amarrasse um franco, a composição seria de trinta *solidi*; ao passo que se um franco amarrasse um romano, a composição seria de apenas quinze *solidi* (XXXII, 1-4)” (DREW, 1991, p. 46).

³⁷ O *wergeld* seria a aproximação de valor de uma pessoa assassinada.

³⁸ Tradução nossa: As leis não indicam qual era a condição de escravo emancipado. Existem, no entanto, referências a “libertos” e homens meio-livres (*lidi*), mas essas referências são tão vagas que é difícil dizer qual poderia ser a posição de um liberto ou *lidus*, exceto que ele ainda era considerado o dependente de seu senhor (XXVI, i; Cap. V, CXVII; Cap. V, CXXIV). Por outro lado, o valor de um *lidus* era igual ao de um romano, metade do valor de um franco livre [...].

A lei sálica também determinava a importância da escravidão no contexto da sociedade dos francos, sendo a ocupação dos escravos o trabalho braçal.³⁹ Havendo o assassinato, o roubo ou a lesão a um escravo, o dano àquele em condição de escravidão era considerado juridicamente como prejuízo financeiro ao senhor – enquanto proprietário daquele que de fato sofreu a injúria – assim sendo, o valor da multa cobrada pelo ilícito era destinado a quem detinha a posse⁴⁰. O escravo poderia ser considerado um ser sem posse de si próprio, incapaz de ser ponderado pela lei como aquele que sofreu o dano, sendo sua única proteção vinculada ao seu senhor: “Ele mesmo está desprovido de direitos, o direito à propriedade protege o senhor e não a coisa” (NASCIMENTO, 2016, p. 30).

O Estado fornecia um tribunal para que as partes pudessem dirimir suas questões litigiosas através da prova de compurgação (juramento), ou pela provação. A compurgação era amplamente usada, mas a validade do ato somente ocorria se respeitada a solenidade do processo, de modo a comprovar a veracidade das afirmações daquele que comprometia sua palavra. Este tipo de prova era mais aplicável aos povos germânicos, sendo eles homens de boa reputação e “bem nascidos”. A provação era dedicada àqueles que não preenchiam os requisitos para a compurgação, tais como os escravos.

A provação da água consistia em mergulhar a mão num caldeirão de água fervente e pegar uma pedra ou outro objeto, e se a ferida escaldada saísse limpa, a divindade havia demonstrado a veracidade da palavra do indivíduo, mas se saísse suja, a falsidade de suas alegações era demonstrada. Tal ato jurídico era utilizado tanto para condenar como para demonstrar a veracidade das alegações daquele que se submetesse à provação em juízo. Era possível suspender a provação mediante pagamento, mas este benefício era limitado aos francos anglo-saxões. Os escravos eram torturados até que confessassem, utilizando-se de métodos resultantes de intervenção divina na crença dos francos.

³⁹ Ver p. 47 de *The Laws of the Salian Franks*.

⁴⁰ Os escravos custavam por volta de quinze a vinte e cinco solidi. “To steal or sell an ordinary person's slave involved payment of a composition of seventy-two solidi (X, 6) or thirty-five solidi (X, [6]), whereas to kill a slave or freedman of the king involved payment of a composition of 100 solidi (Cap. V, CXVII). The king might employ his servile dependents (pueri) in positions of very high rank: the value of a sagibaron (royal judicial official) or of a count who were royal servants was 300 solidi (LIV,2).” (DREW, 1996, p. 47). Tradução nossa: Roubar ou vender o escravo de uma pessoa comum envolvia o pagamento de uma composição de setenta e dois solidi (X, 6) ou trinta e cinco solidi (X, [6]), enquanto matar um escravo ou liberto do rei envolvia o pagamento de uma composição de 100 sólidos (Cap. V, CXVII). O rei poderia empregar seus dependentes servis (pueri) em posições de alto escalão: o valor de um sagibaron (oficial judicial real) ou de um conde que fosse servo real era de 300 solidi.

Diferentemente do escravo, sem posse de si, mas que estava incluso na legalidade e protegido – nas condições da escravidão quem realmente detinha a proteção contra danos ao escravo era o senhor –, o banido tinha a posse de si, mas na situação em que se suspende a lei, deste modo estava “tanto *escluso, alla mercé di*, quanto *a próprio talento, libero*” (NASCIMENTO, 2012, p. 116), ambas as situações, a do escravo e também a do banido se contradizem. Montesquieu traduz no *Espírito das Leis* um tipo de banimento que se assemelha ao *friedlos* descrito por Agamben:

Os saxões viviam sob o império dos francos, tiveram um humor indomável e teimaram em se revoltar. Encontraram em suas leis certas durezas do vencedor que não observamos nos outros códigos das leis dos bárbaros [...] Encontraram nelas o espírito das leis dos germanos nas penas pecuniárias e o do vencedor nas penas aflitivas [...] Os crimes que cometem em seu país são punidos corporalmente, e só se obedece ao espírito das leis germânicas na punição daqueles que cometem crimes fora de seu território. Declara-se nelas que, por seus crimes, eles nunca terão paz e se lhes recusa asilo até mesmo nas igrejas (MONTESQUIEU, 1996, p. 239-240).

O escravo que cometesse um delito era obrigado à provação, e se fosse condenado, deveria cumprir pena de chicoteamento, castração ou morte. Em decorrência do dano que a pena ao escravo causava ao senhor, este poderia livrar o escravo mediante pagamento nas situações em que o crime fosse menos gravoso. Se a natureza do crime fosse muito grave, o senhor deveria apresentar o escravo após três convocações ao tribunal, podendo ainda exigir outro escravo para ocupar o lugar do trabalho enquanto o seu próprio estivesse sob tortura, e se ocorresse morte, era mantido o escravo penhorado.

Com relação às disputas patrimoniais e ações de indenização, o acusador vai ao réu e o intima para o tribunal, e não comparecendo, o réu era punido. No caso de disputa de bens o réu era convocado três vezes com intervalos de sete dias, mas para cada vez que fosse necessária, era adicionada uma pena, e sendo ignoradas as três, o réu perdia o bem. Ao recusar comparecer ao tribunal, ignorando oferecer segurança à sentença proferida, pelo “rachimburgui”, o réu era convocado ao rei. O autor deveria ter doze testemunhas presentes no tribunal onde o julgamento fora proferido, posto que em quarenta dias o réu devesse comparecer para pagar a sentença ou oferecer caução, se não comparecesse, o réu seria convocado ao rei em quatorze dias (DREW, 1996, p. 36).

Neste julgamento, as testemunhas compareciam ao rei e declaravam o cumprimento dos requisitos do processo sob juramento, e não comparecendo novamente era marcada uma nova audiência. Se nesta última o réu não comparecesse, era declarado *wargus* e suas propriedades iriam para o fisco. Sendo proferida a sentença e indicado o valor de caução ou penhor para cumprir a sentença, não sendo cumprida a sentença, o réu era também considerado *wargus* para

que seus bens e sua humanidade respondessem pela dívida. Neste sentido, aqui tornar *wargus* pode ser considerada uma medida que facilitava a penhora de bens, também funcionando como punição pela suspensão da vinculação do réu com a comunidade.

O banimento que Montesquieu descreve encontra pontos de convergência com o *friedlos*, o banido – institutos jurídicos que o filósofo explora posteriormente – e também o *wargus* como outra situação de banimento nas leis sálicas, mas sem utilizar-se do termo, sem levar em consideração a transformação do indivíduo em *wargus*. O banimento era considerado uma punição do crime de exumação de cadáver e despojo. Dentre os fragmentos do *Pactus Legis Salicae*, encontra-se o banido a quem se refere Montesquieu e o *wargus* de Jhering e Agamben:

5. Si quis corpus iam sepultum effodieritx aut expoliauerit, wargus sit yhoc est expulsusY de eodem pago usquedum cumz parentibus' defuncti conueneritb' ut et ipsic' parentesrogatisintd' pro eo ut liceate' ei infrar patriamß' <suam)h' esse. Et quicumque' antea panem aut hospitalitatemk' ei' dederit etiamm' si uxor eius hoc feceritn', DC denariis qui faciunt solidos xv culpabilis iudicetur (*Pactus Legis Salicae*, p. 207)⁴¹.

Há também de se ressaltar na lei sálica a situação do banimento nos casos em que a mulher se cassasse com seu próprio escravo. Montesquieu compreende que a lei sálica não pretendia subjugar um gênero em função do outro, o casamento legalmente válido só se daria se fosse contraído por um homem e por uma mulher, ambos adultos e livres. Uma relação conjugal considerada incestuosa era anulada pelo bispo, e havendo a permanência da convivência conjugal, as partes eram excomungadas e seus bens eram transmitidos aos parentes, inexistindo a sucessão para os filhos concebidos neste casamento. A pena para o homem que se casasse com a esposa de seu pai seria a morte, segundo a lei emitida pelo rei Childebert em 594.

In addition to the normal acquisition of slaves by conquest in war, purchase, or birth, the Frankish laws indicate that an individual could become a slave through inability to pay property judgments or compositions judicially assessed against him (LVIII), or a man or woman might voluntarily place himself or herself in servitude (Cap. VII, VI), or a man became a slave if he married someone else's female slave (XIII, 9; XXV, 3; Cap. VII, III), or a woman became a slave if she married someone else's male slave (XXV, 4) (if a woman married her own slave, her property went to the fisc, she was outlawed, and the slave was tortured [LXLVIII]). A man was also reduced to slavery if he were taken in theft in a man's locked house (Cap. II, LXXXV). If one became a slave through the operation of the debtor or criminal laws, it may have been possible to become free again if the debt or composition was finally paid off. The laws do not say this about the slave, but they do provide that if an individual were outlawed for

⁴¹ Tradução nossa: Se alguém tiver exumado ou despojado corpo já sepultado, *wargus* se torna, sendo expulso de sua própria comunidade até que os pais do falecido cheguem a um acordo, de modo que até mesmo seus pais solicitem que ele fosse autorizado a permanecer em seu próprio país. E quem lhe der pão ou hospitalidade, mesmo que sua esposa o tenha feito, aqueles que ganham DC (600) denários serão julgados culpados por XV (15) solidos (Contrato de Lei Sálica, p. 207).

failure to pay a debt or fine, his outlawry could be ended by eventual payment of that debt or fine (LVI)—and outlawry and slavery would seem to have quite a bit in common (with slavery probably being preferable since it offered security of food and shelter that outlawry did not (DREW, 1996, p. 47).⁴²

De acordo com Montesquieu, banimento durava até que aqueles que tivessem parentesco com aquele indivíduo consentissem sua volta à comunidade, sendo a revinculação condicionada à aceitação da família, e enquanto isso não ocorria, todos eram proibidos de alimentar ou receber o banido em casa. Dignidade e vida são concepções completamente dissociáveis e distintas. No culto dos mortos realizado na antiga Grécia, acreditava-se que os mortos necessitavam de alimentos e bebidas:

O cuidado de levar alimentos para os mortos não foi abandonado ao capricho, ou aos sentimentos mutáveis dos homens; era obrigatório. Estabeleceu-se desse modo uma verdadeira religião da morte, cujos dogmas logo se reduziram a nada, mas cujos ritos duraram até o triunfo do Cristianismo (FUSTEL, Capítulo II, 2006).

Em referência ao *wargus*, Montesquieu compreende que: “[...] Tal homem estava, em relação aos outros e os outros em relação a ele, no estado de natureza, até que esse estado terminasse graças à composição” (MONTESQUIEU, 1996, p. 286). O Estado de natureza o qual se refere Montesquieu compreende que os homens nascem iguais, mas desenvolvem suas desigualdades em meio à comunidade, devendo a lei ser um parâmetro equitativo (MONTESQUIEU, 1996, p. 55), o banimento abre esta situação de desigualdade devido à submissão do indivíduo à lei, mas também o libera, vinculando-o apenas pela desvinculação.

Agamben compreende que “mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda a estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra” (AGAMBEN, 2002, p. 117), o fundamento da estrutura jurídica é o banido. Não somente o *wargus* estava excluído da sociedade, mas a lei sálica também se suspendia com relação às mulheres, dentro da própria lei.

⁴² Tradução nossa: Além da aquisição normal de escravos por conquista na guerra, compra ou nascimento, as leis francas indicam que um indivíduo pode se tornar um escravo por incapacidade de pagar sentenças de propriedade ou composições judicialmente avaliadas contra ele (LVIII), ou um homem ou mulher pode voluntariamente colocar-se em servidão (Cap. VII, VI), ou um homem poderia tornar-se escravo através do casamento com a escrava de outra pessoa (XIII, 9; XXV, 3; Cap. VII, III), ou uma mulher torna-se uma escrava se ela se casasse com escravo de outra pessoa (XXV, 4) (se a mulher casasse com seu próprio escravo, sua propriedade ia para o fisco, ela era proscrita e o escravo era torturado [LXLVIII]). Um homem também era reduzido à escravidão se fosse pego roubando na casa de um homem que estivesse trancada (Cap. II, LXXXV). Se alguém se tornou escravo por meio da operação do devedor ou das leis criminais, pode ter sido possível se tornar livre novamente se a dívida ou composição fosse finalmente paga. As leis não dizem isso sobre o escravo, mas estabelecem que, se um indivíduo for considerado ilegal por não pagamento de uma dívida ou multa, sua ilegalidade poderá ser encerrada com o eventual pagamento dessa dívida ou multa (LVI) - e a ilegalidade e a escravidão pareceriam ter muito em comum (com a escravidão provavelmente sendo preferível, uma vez que oferecia segurança de alimentação e abrigo que a ilegalidade não oferecia).

Em alguma intensidade o rito da sucessão às terras sálicas se conecta com a tese de Agamben acerca do estado de exceção: quando o pai tivesse filhos homens, somente estes eram considerados como herdeiros⁴³, as mulheres eram banidas de herdar as terras sálicas. “Na atualidade, considera-se que o ponto mais pertinente destas leis era a proibição de as mulheres herdarem o trono [...]” (MARTINEZ; AYGUADÉ, 2016, p. 96). Havia na interioridade da cidade a ruptura que não reconhecia aquela que, pertencente ao núcleo familiar, era banida da sucessão de um bem, consideração pela qual se demonstra apenas um vislumbre da condição da mulher na sociedade dos francos sálíos.

De acordo com o exposto em *O Espírito das Leis*, o termo sálico advém da palavra *sala*, podendo significar casa, assim, a terra sálica era considerada a terra da casa (MONTESQUIEU, 1996, p. 137). Para justificar a regra de que os filhos fossem os únicos herdeiros, Montesquieu traz a informação de que as terras sálicas ou o uso da propriedade dependiam do germano que cultivava a terra, como se o trabalho vinculasse o pertencimento da terra, devendo o herdeiro ser capaz de continuar o trabalho a que ensejou o recebimento da terra em troca de serviços.

Sabemos por Tácito e César que as terras que os germanos cultivavam eram-lhes dadas apenas por um ano; depois disto, voltavam a se tornar públicas. Só tinham como patrimônio a casa e um pedaço de terra cercado em torno da casa. É este patrimônio particular que pertencia aos varões. De fato, por que teria pertencido às mulheres? Elas passavam para outra casa. Assim, a terra sálica era esta área cercada que dependia da casa do germano; era a única propriedade que possuía. (MONTESQUIEU, 1996, p. 138)

É também necessário trazer considerações acerca da terra alodial com relação à terra sálica, visto que nem toda terra em propriedade da família era considerada alodial: “Allodial land is land that is not held as a benefice—in other words, it is land referred to here as family land. Family land among the Germans was not normally alienable; it was preserved for the family”⁴⁴ (DREW, 1991, p. 44). As terras poderiam também ser concedidas ou mantidas por posse benéfica em troca de serviços, devendo ser sucedidas àquele que seria capaz de realizar o trabalho, sendo as mulheres legalmente consideradas incapazes de realizar. Posteriormente, o Rei Chilperico faz um acréscimo na lei considerando que as filhas poderiam herdar na inexistência de filhos homens, mas fica obscuro com relação à qual tipo de terra se refere⁴⁵.

⁴³ “A lei sálica determina que, quando um homem deixa filhos, os varões herdem a terra sálica, em prejuízo das mulheres” (MONTESQUIEU, 1996, p. 137).

⁴⁴ Tradução Nossa: Terra alodial é a terra que não é considerada um benefício - em outras palavras, é a terra referida aqui como terra da família. A terra da família entre os alemães normalmente não era alienável; era preservada para a família.

⁴⁵ “After having made this strong statement about the female heir's equal right to inherit family land, it should be

Os francos tinham o mesmo grupo familiar que outros bárbaros germanos que habitavam no território. Quando um homem morria, seus filhos herdavam apenas metade do quinhão hereditário e a outra parte era sucedida pelo grupo familiar, sendo que este último se dava em razão da condição de isolamento do indivíduo dentro da sociedade franca. Para tornar-se *sem-paz* ou para comprovar sua inocência era necessário apoio dos familiares.

A família consistia em marido, esposa, filhos menores, filhas solteiras e, por vezes, o *lidt*. A esposa, embora fizesse parte da família, não pertencia ao grupo familiar do marido. O direito de receber a composição era vinculado aos deveres de assumir os custos. Os membros do grupo familiar deveriam arcar as despesas com sua propriedade, sendo os primeiros, progenitor e progenitora, posteriormente os irmãos e irmã e ao que se seguem as pessoas com grau de parentesco de até sexto grau, onde se cessaria o direito de sucessão.

A não integração da mulher no grupo familiar do marido se dava pela proteção de seu patrimônio individual do falecido cônjuge devedor. Havia a possibilidade de retirar-se do grupo, perdendo o direito à sucessão e cessando os deveres com relação à composição, também era possível vincular um novo integrante quando não houvesse herdeiro para impedir que a propriedade fosse para o fisco.

Embora exista a situação em que a irmã da mãe ou, na falta desta, a irmã do pai poderia herdar caso um homem morresse sem filhos e sem nenhum dos pais vivos, esta exceção a qual a condição de mulher estava submetida não a incluía na regra⁴⁶, a suspensão da herança não decorre de um ilícito praticado pela mulher, mas de sua própria condição. Há também que se

noted that a later addition (Cap. IV) issued by King Chilperic (some of the sections are very obscure) indicated that daughters succeeded to landed property only if there were no sons. However, there is no indication that this reference is to family (allodial) land (Cap. IV, CVIII)—but at least it is clear that a woman could inherit land. And since this law referred to the inheritance by sons "as the Salic law provides," the reference is to an earlier law which must be the one about Salic land (terra Salica) going only to male heirs (LIX, 6). In that case, the later law improves the position of women, giving them the right even to inherit land held by grant in the absence of male heirs" (DREW, 1991, p. 45). Tradução nossa: "Depois de ter feito esta afirmação forte sobre o direito igual da herdeira de herdar as terras da família, deve-se notar que um acréscimo posterior (Cap. IV) emitido pelo Rei Quilperico (algumas das seções são muito obscuras) indicou que as filhas conseguissem propriedade fundiária apenas se não houvesse filhos. No entanto, não há nenhuma indicação de que essa referência seja à terra da família (alodial) (Cap. IV, CVIII) - mas pelo menos está claro que uma mulher poderia herdar terras. É uma vez que esta lei se referia à herança de filhos "como prevê a lei sálica", a referência é a uma lei anterior que deve ser aquela sobre a terra sálica (terra Salica) ir apenas para herdeiros homens (LIX, 6). Nesse caso, a lei posterior melhora a posição da mulher, dando-lhe o direito até de herdar terras sob concessão na ausência de herdeiros homens" (DREW, 1991, p. 45).

⁴⁶ "1º - Se um homem morrer sem filhos, seu pai ou sua mãe lhe sucederão. 2º - Se não tiver nem pai nem mãe, seu irmão ou sua irmã lhe sucederão. 3º Se não tiver nem irmão nem irmã, a irmã de sua mãe lhe sucederá. 4º - Se sua mãe não tiver irmã, a irmã de seu pai lhe sucederá. 5º Se seu pai não tiver irmã, o parente mais próximo pelo lado masculino lhe sucederá. 6º - Nenhuma porção da terra sálica passará para as mulheres, mas pertencerá aos homens, ou seja, os filhos homens sucederão a seu pai." (MONTESQUIEU, 1996, p. 138)

notar a intervenção familiar na sucessão, assim como ocorria com o *wargus* que deixava de sê-lo pela aceitação de sua família à reintegração da sociedade.

Os francos, após a conquista, adquiriram novas propriedades e continuaram a chamá-las terras sálicas. Quando os francos viviam na Germânia, seus bens eram escravos, rebanhos, cavalos, armas, etc. A casa e a pequena porção de terra que estava a ela acoplada eram dadas naturalmente aos filhos homens que deviam nelas morar. Mas, quando, depois da conquista, os francos adquiriram grandes terras, acharam duro que as moças e os filhos delas não pudessem delas ter parte. Introduziu-se um uso que permitia que o pai chamasse de volta sua filha e os filhos de sua filha. Calaram a lei; e estes tipos de chamado deviam ser comuns, já que foram criadas fórmulas para eles. Entre todas estas fórmulas, encontro uma que é singular. Um avô chama seus netos para suceder-lhe com seus filhos e suas filhas. Que acontecera com a lei sálica? Era possível que, naquela época, nem ela fosse mais observada ou que o uso contínuo de chamar as filhas de volta tenha feito com que sua capacidade de herdar fosse vista como o caso mais ordinário (MONTESQUIEU, 1996, 138).

Este aspecto da vedação das mulheres à sucessão na arcaica lei sálica foi utilizado como base para impedir que as mulheres da realeza e sua linhagem sucedessem o trono⁴⁷. Em que pesem as distorções, a lei sálica é omissa com relação à sucessão dinástica (VIENNOT, 2015, p. 1), sendo esta vedação baseada em propositadas más interpretações da suspensão das mulheres à sucessão das terras sálicas.

Para exemplificar com o que se assemelha o estado de exceção, Agamben usa o exemplo da exclusão, como se fosse banido da norma geral, no entanto, é ainda vinculado por não estar inteiramente fora da norma, pelo contrário, é a total submissão a lei no estado de suspensão. Neste sentido, não seria propriamente uma exclusão, mas *ex-capere*, como uma forma de captura do externo. “O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede à ordem, mas a situação que resulta de sua suspensão” (AGAMBEN, 2002, p. 25).

Existe uma permanência do estado de exceção dentro da norma vigente, sendo definido a partir da decisão soberana. O dano causado por terceiro a um escravo se assemelhava mais à violação de propriedade do senhor do que a ameaça à própria vida do escravo, que faz ver o caráter de exceção da vida na norma. Com relação à situação da mulher na lei sálica, a vedação ao direito de sucessão da terra sálica foi legalmente instituída, sendo posteriormente utilizada como base para vedar a sucessão do trono, fator que contribui também para percebermos o deslocamento do estado de exceção na norma.

A partir de Agamben, todo aquele que não seja a figura do soberano no seu mais absoluto sentido, guarda consigo a proximidade com o *wargus*, com o banimento, com a suspensão ante a decisão soberana. Através da exceção, mais especificamente do *wargus*, trazemos a crítica

⁴⁷ Filipe V & II, rei da França e Navarra e invocou este aspecto da lei sálica para suceder o trono em 1316.

feita à Agamben por Judith Butler, mais especificamente com relação à proibição de alimentar e a proibição do luto, em contraste com os banquetes da realeza e os ritos fúnebres nos dois corpos dos reis francos.

2.6 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO: *O ABANDONO*

Para prosseguir ao próximo capítulo, devemos relembrar a vida nutritiva, de que vida nua é derivada. A vida nutritiva compreende três capacidades específicas: a auto-nutrição, o crescimento e a decadência. Aristóteles compreendia que era possível separar a vida nutritiva das outras, mas nunca separar as outras formas de vida a vida nutritiva. Quando o Estado domina o cuidado com a vida, domina também a qualidade nutritiva da vida. O último texto da dissertação se inicia com as noções de duplo abandono, em que a vida nua é abandonada a dois poderes soberanos, a título de exemplo, o Estado e o crime organizado.

Arendt diz que no século XVIII o homem se emancipava da história, e no século XX, se emancipava da natureza. A humanidade não poderia mais ser descrita nem pela história e nem pela natureza. O direito a ter direitos é garantido tão somente pela comunidade em que estamos inseridos.

Neste capítulo que se segue, Agamben traz o campo como forma de responder o questionamento de Schmitt sobre qual seria o novo nome da terra, o qual Agamben responde que é o campo.

3 O DUPLO ABANDONO, A FOME E A PROFANAÇÃO

No capítulo anterior compreendemos que a exceção é tão antiga quanto o poder soberano, sendo alguns de seus primeiros registros o *homo sacer* do antigo direito romano. No primeiro capítulo abordamos exceção no terceiro Reich e o resultado desta exceção, o *muçulmano*. Para compreendermos o duplo abandono, fomos até a estas estruturas de exceção para compreender os fatores que as vinculam, importantes para formar as bases do duplo abandono

O que caracteriza a dupla soberania é o desprezo de um determinado grupo pelo poder soberano constituído, que desta forma, criam leis e submetem um local que já está submetido ao poder soberano. Este espaço não deixa de ser campo, não deixa de cometer atrocidades, mas as atrocidades vêm com mais força de todos os lados.

Os campos são locais de produção de morte em vida, e só não quebra com o critério de Aristóteles de vida nutritiva e se torna morta porque ainda é animada e ainda existe nessa vida, a fome, a vontade e necessidade de nutrição. A partir de Ramon Turró, compreendemos a fome como a vontade biológica de pertencer.

Originalmente a compreensão de Turró é pela fome como teoria do conhecimento. O conhecimento se iniciaria com a primeira experiência impulsiva da fome, da percepção da ausência de nutrientes no organismo que culmina na satisfação de se nutrir com o alimento. É nesse sentido em que trabalharemos o pertencimento à comunidade, sobretudo, com relação ao duplo abandono.

3.1 DUPLO ABANDONO

Inicialmente, se buscava compreender o abandono e os limites da exceção pelo sintoma na vida nua, a partir das teses que Agamben desenvolve acerca da vida nua, mas posteriormente percebe-se que o duplo abandono é, na verdade, decorrente da própria decisão. A vida precária de Judith Butler problematiza aspectos da obra de Giorgio Agamben no que diz respeito a vida nua, e a partir destes conceitos, da concepção de decisão soberana em Schmitt e do *wargus*, existe a possibilidade de desenvolver as noções do duplo abandono. O poder soberano do estado acaba por criar um outro poder soberano, que age também submetendo a vida precária, que aqui, diferente de Agamben, mas similar ao entendimento de Butler, não se universaliza.

Agamben trata da dupla exceção, da exclusão do soberano acima da lei, e da exclusão daquele posto em bando, apenado com o *homo sacer*, fora da proteção estatal, mas diferente do

considerado *homo sacer* no direito romano – que não seria mais julgado pelo Estado – está dentro das punições que o soberano quiser atribuir. Diferentemente, mas buscando preservar o termo abandono e para além da linguagem agambeniana, a proposta é também tratar do duplo abandono do *homo sacer* contemporâneo.

O duplo abandono é imposto àquele que é punido por já ter sido abandonado, pois para além do poder soberano não assegurar direitos e garantias fundamentais, considera como inimigo externo aquele que é interno à comunidade. A questão é que esta vida nua não só é submetida à uma decisão soberana, mas é também submetida à outra decisão soberana, vinda de outro poder soberano.

Embora Agamben trace um paralelo de *homo sacer* com o refugiado e o apátrida, a vida nua, e ainda mais, a vida precária, abrange aquele que é excluído do mundo burguês. Todo aquele que é suprimido pelo capital, também pode ser suprimido de direitos, sendo assim, selecionado à exclusão, condenado a viver em locais onde inexistente a possibilidade de garantir a vida, ao passo que é também excluído e submetido por outro poder soberano em que sua criação teria sido favorecida pelo poder soberano. O outro poder soberano, por sua vez, torna impossível que exista a proteção da vida nua pelo poder soberano que o favorece sem que deixe de existir.

O abandono pelo poder soberano submete à marginalização, sobre aqueles que são inclusos no direito em forma de exclusão e impossibilitados de exercer sua cidadania. A vida nua é selecionada a não exercer direitos, o Estado deixa de cumprir sua função de garantir a vida e sua função se torna a de tentar dominar o território ameaçado. Ao mesmo tempo que o outro poder soberano é um poder que nasce dos campos, é aquele que continua a submeter o abandonado ao campo, perpetuando para o que transita a negligência soberana (primeiro abandono): o duplo abandono, a morte.

Com relação às potencialidades da vida nua, Nascimento, em artigo publicado em 2023, se preocupa com as mesmas questões que esta pesquisa se propõe desde o início, a negligência soberana (ou a violência indireta) na qual o autor chama de *violência inconfessada* do Estado. Este texto não tem o intuito de trabalhar as questões da necessidade de uma tese ou de uma proposição dentro da filosofia. O duplo abandono deriva da tese de Agamben, mas não necessariamente é preso a ela. Embora a vida nua tenha a vida nutritiva como fonte, a vida nua tem implicação no direito, o que já deixa o eixo de nutrição ao qual Aristóteles propõe, não havendo qualquer empecilho, tampouco quanto às potencialidades da vida nutritiva, para se estudar o duplo abandono.

No decurso de tempo e com o desenvolver destas noções, percebeu-se que o duplo abandono, não é suficiente para analisar as noções entre negligência e violência da soberania.

A exposição da *vida nua* é evidente, por mais que o duplo abandono seja derivado de uma violência inconfessada, mas algo mais profundo põe em questão a profanação e a aniquilação de soberania estatal como solução para a exposição da vida nua. É por óbvio que se pode dizer que não há somente o poder estatal que domina o território pela inclusão-exclusão e submete a *vida nua*.

A *vida nua* de Agamben, por derivar da vida nutritiva aristotélica, já é a unidade básica sobre a qual incide a política e a decisão soberana. Em concordância com as bases da *vida nua*, não seria possível que pudesse existir uma vida mais desnuda que outra, essa condição é a própria exposição à violência. O que passa a existir é, então, a precarização da *vida nua* e a dupla submissão.

Não partiremos das potencialidades da *vida nua* sob o entendimento aristotélico da condição de vida nutritiva que dá origem ao conceito de *vida nua* de Benjamin, muito utilizado por Agamben para postular o despir de direitos como um universal.

Alternativamente, é interessante pensar o duplo abandono na perspectiva da submissão a duas decisões soberanas, que ocorrem no contexto de um judiciário dúbio, em que a mesma norma decide dubiamente sobre uma mesma conduta sobre o povo, mas a decisão incide mais firmemente acerca da vida precária. A decisão que impõe um dever e garante um direito à vida precária também emana de duas fontes: do estado e do contraestado, um outro tipo de poder soberano criado pelo poder soberano estatal.

Rememorando o primeiro capítulo em que existe uma questão sobre o delito ser uma concepção positiva e o crime ser um primado, se esse entendimento é válido, intensifica que o abandono seja uma condição anterior ao direito penal. Neste primeiro sentido que tentou-se encontrar, o duplo abandono é a reafirmação da exclusão, por ambas as decisões soberanas. Se o acesso ao direito é negado, significa, por vezes, que o ordenamento jurídico o mantinha abandonado, tendo sido submetido ao duplo abandono por outro poder soberano.

Em 2023, ao longo desta pesquisa sobre o duplo abandono, Nascimento publicou um artigo acerca das circunstâncias da *vida nua*, que potencialidades suporta e questionou que o abandono pudesse ser uma condição de potencial da *vida nua*, e, desta forma corrobora com a questão do duplo abandono na forma que esta pesquisa se propusera. Para Agamben, a vida nua deixa o limiar entre violência e direito é abandonada à uma violência mais eficaz, anônima e cotidiana. A *vida nua* é exposta à morte e por isso é o fundamento do poder soberano (NASCIMENTO, 2023, p. 108-109).

A questão em torno do abandono aborda a violência indireta, pela negligência, contra o indivíduo impedido de exercer direitos. A violência gerada por não ser considerado parte da comunidade, pela exclusão-inclusão, que é incluído no direito sob essa perspectiva da exclusão, e desta forma, quando adentra o campo de visão do soberano, é sob o olhar punitivista do Estado. Acerca deste trecho já citado anteriormente, Nascimento acrescenta:

Ocorre que a simples exposição à morte já é mortífera e o que importa à vítima é ser exposta, seja pela ação violenta direta, seja pelo abandono. O que importa àquele que sofre a agressão, longe dos olhos do Estado ou por uma ação inconfessada do próprio Estado, a circunstância teórica de ser ele um sujeito de direitos? (NASCIMENTO, 2023, p. 109)

Embora no próprio texto o autor perceba, até aquele momento, a incompletude para se pensar algumas questões sobre a vida nua, compreende que esta é um produto do abandono. O que será considerado aqui é o modo de agir soberano, em um outro sentido entre biopolítica e tanatopolítica, a negligência (ou violência inconfessada) e a violência. Não serão diretamente explorados os temas relacionados à biopolítica de Foucault porque apesar de, por vezes, entrelaçar-se com a biopolítica/tanatopolítica, não é dessas teses que surge o duplo abandono, e sim da decisão soberana na forma de negligência. Neste texto, o duplo abandono será explorado pelo recorde da decisão soberana, mas não é um impeditivo para que seja trabalhado posteriormente em um outro olhar dentro da biopolítica/tanatopolítica. O duplo abandono não deriva propriamente da compreensão agambeniana de *vida nua*, mas por uma crítica feita por Judith Butler, que acredita que a vida nua não universaliza-se.

Nos atentemos ao fato de que a vida é, ao mesmo tempo, duplamente submetida. O duplo abandono não é sobre a potência aristotélica da *vida nua*, mas trata da submissão à norma, de um poder que não tem um *locus* único. Ainda mais, que é deliberadamente contraditório entre si, ou antagônico, porque não só irradia de modo deslocado, mas sobretudo, de dois soberanos.

A decisão soberana – não a potência da *vida nua* – é a questão em torno do duplo abandono, que ora submete à violência propriamente dita, ora submete à violência inconfessada em que a violência não advém de um *locus* único e que se desloca para fora do centro político. “Agamben dá ao cerne biopolítico da decisão soberana que expõe a vida à morte lhe permite pensar o exercício do poder soberano de maneira deslocada, identificando-o fora do centro político no qual normalmente ele se encontra localizado.” (MATOS, A. S. M. C.; FREITAS, L. M., 2017, p. 590). Esta estrutura é o que permite a dupla soberania.

Embora que para Agamben a *vida nua* seja abandonada à violência cotidiana e anônima, por vezes esse poder é abandonado à violência de outro poder soberano. Em cartilha que se autodetermina promulgada em 20 de novembro de 2018, o Primeiro Comando de Vitória, descreve que a facção nasce de um sistema de opressão, que vem de dentro de um campo de concentração⁴⁸.

A própria cartilha da facção criminosa reconhece que do campo de concentração nasce outro poder soberano, reconhecendo os presídios brasileiros como campos de concentração. Embora tenha nascido do campo e da decisão soberana em um sistema de opressão, ambos os poderes soberanos promovem a criação de campos, que, neste sentido, se movem para promover atrocidades, submetendo a vida ao duplo abandono, à duas decisões soberanas.

Hobbes traz um trecho em sua obra *O Leviatã*, que diz “Um pecado não é apenas uma transgressão da lei, é também qualquer manifestação de desprezo pelo legislador. Porque um tal desprezo é uma violação de todas as leis ao mesmo” (HOBBS, 2009, p. 246). O sentimento descrito por Hobbes traduz bem o ato de um outro poder soberano que cria uma cartilha, legislando e impondo que toda uma comunidade siga regras que transgridam àquelas impostas pelo já poder soberano.

A norma subversiva e transgressora da norma já existente é mais um elemento do que compõe a dupla soberania. A anomia, mais especificamente, o estado de natureza para Hobbes é o estado de guerra de todos contra todos, mas o excesso de norma, neste sentido, parece também ser a causa da guerra.

É da negligência, ou da violência inconfessada do Estado que surge outro poder soberano, que submete o abandonado à duas decisões, em consideração ao problema do poder e da violência, poder constituinte e poder constituído. Este segundo poder soberano, assim como o primeiro, busca regular a vida e a morte, e também de punir e abandonar: Benjamin ressalta que o “sentido não é punir a infração da lei, mas afirmar o novo direito” e que “no exercício do poder sobre vida e morte, o próprio direito se fortalece, mais do que em qualquer outra forma de fazer cumprir a lei” (BENJAMIN, 1986, 166).

O abandonado é contabilizado nos parâmetros da biopolítica, mas é posto frente à morte pelo poder soberano, adentra o direito, mas exclusivamente para ser abandonado, punido por já estar sendo punido, abandonado por já estar abandonado e por mais de uma decisão soberana. Este segundo poder soberano submete, por vezes, de maneira concentrada ou difusa, pela

⁴⁸ <https://noticias.r7.com/cidades/folha-vitoria/organizacao-criminosa-tinha-ate-cartilha-com-regras-de-conduta-aponta-ministerio-publico-do-es-19072021>.

decisão soberana, da mesma forma que o poder soberano originário, que não tem um *locus*. Da mesma forma, seus dois troncos do poder são vazios.

Este novo poder, além do poder soberano existente, assume, então, um outro corpo, este que deve ser referenciado como se o soberano fosse e sendo, ainda, preservada a sua dignidade. Este é um aspecto do duplo abandono, onde a *vida nua* encontra a exposição à violência não somente pelo soberano, mas por outros poderes soberanos, que subjuga a vida por meio de outras normas e outras divisões de poder dentro de um mesmo território e sobre o mesmo povo, mas que tem objetivos diversos do primeiro poder soberano.

3.2 CAMPOS

Em "Meios sem fim" Agamben identifica a aparição dos campos de concentração pelos espanhóis em Cuba, em 1896, quando tentavam conter a oposição da população na colônia. Também no início do século XX, houve a morte dos bôeres pelos ingleses. O estado de exceção, nesse sentido, era ligado à guerra colonial. Os campos não nasceram do direito ordinário, mas do estado de exceção e da lei marcial (AGAMBEN, 2015, p. 30).

No nazismo, a *Schutzhaft* (custódia protetora), os nazistas classificavam como medida de polícia preventiva, que permitia prenderem custódia sem que houvesse qualquer comportamento criminalmente relevante, e o fundamento disso era unicamente proteger o estado. "O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra" (AGAMBEN, 2015, p. 31). Em março de 1933, Heinrich Himmler decidiu colocar um campo de concentração em Dachau para prisioneiros políticos, através da *Schutzhaft*. Mais adiante foram construídos os campos de Sachsenhausen, Buchenwald e Lichtenberg. Por mais que a sua população diminuísse Agamben salienta ainda que continuava a existir ao menos virtualmente. O campo é um espaço colocado fora do ordenamento jurídico, mas ele não é exterior (AGAMBEN, 2015, p. 31).

O que nele é excluído, segundo o significado etimológico do termo exceção (*ex-capere*), é capturado fora, incluído através de sua própria exclusão. Mas aquilo que, desse modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção. Ou seja, o campo é a estrutura na qual o estado de exceção, sobre cuja decisão possível se funda o poder soberano, é realizado de modo estável (AGAMBEN, 2015, p. 31-32).

Os campos eram locais de indeterminação, entre interior e exterior, o que era lícito e ilícito, regra e exceção. Não existia cidadania, embora fossem cidadãos alemães, era apenas a vida biológica protegida alguma, sendo ponto em que o *homo sacer* se confunde virtualmente

com cidadão. A questão é sobre como seres humanos puderam ter seus direitos suspensos, terem sofrido a atrocidades, sem que isso se parecesse com um crime. A essência do Campo consistiria na materialização do Estado de exceção, na criação é um espaço para a vida nua (AGAMBEN, 2015, p. 32).

O campo estabelece onde a legislação é normal e onde é exceção, em que podem ser cometidas atrocidades. O surgimento do campo marca o espaço político da modernidade, entre a localização e o ordenamento, onde o Estado em crise assume o cuidado da vida biológica (AGAMBEN, 2015, p. 32). O estado não só estabelece onde podem ser cometidos atrocidades, bem como cria, de sua própria população, um outro poder soberano, com uma outra decisão soberana.

Se define Estado por território, ordenamento e nascimento, mas sua ruptura destrói essas noções de localização e de território, tendo o campo, e não mais o Estado composto por esses três aspectos, como norteador da vida que submete apenas pelo nascimento. O estado de exceção é tido como a nova ordem espacial, não havendo possibilidade de vincular a *vida nua* ao ordenamento, pois no estado de exceção reside (AGAMBEN, 2015, p. 33-34). “O descolamento crescente entre o nascimento (a nua vida) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo e o que chamamos de “campo” é esse resto” (AGAMBEN, 34).

Neste sentido um ordenamento sem localização, o estado de exceção onde a lei está suspensa é correlata a uma localização sem ordenamento, sendo o campo lugar permanente de exceção. Há, no sistema político, uma localização deslocadora em a vida pode ser capturada de forma virtual (AGAMBEN, 2015, p. 34).

Arendt relembra o período da Segunda Guerra Mundial, marcado por certa moderação e respeitabilidade em seus horrores, é uma certa nostalgia chamada "a época de ouro da segurança", mantendo a aparência de uma sanidade social. Por mais que a Primeira Guerra esteja próxima do período histórico dos campos de concentração e fábricas da morte, este seria tão alheio quanto qualquer outro período histórico (ARENDR, 1989, p. 153). Quanto a esse pensamento de Arendt, Agamben construiu toda narrativa do projeto *Homo Sacer* trazendo o conceito de *vida nua*.

Foram colocados os vários campos de concentração destinado aos mesmos grupos em diferentes países europeus. Quando o indivíduo conseguisse escapar de um campo de concentração e fugir do país para se refugiar na nação que fazia fronteira, assim que adentrava no outro país era colocado em outro campo de concentração (ARENDR, 1989, p. 322). Neste relato de Arendt podemos ver aspectos do duplo abandono, onde o indivíduo é posto em bando, ao mesmo tempo, por duas decisões soberanas.

Na perseguição aos judeus, a solução de Hitler se resumia a considerar os judeus como minoria não reconhecida na Alemanha, posteriormente torná-los apátridas, e por fim enviá-los aos Campos de extermínio, demonstrando ao mundo como solucionar o problema das minorias e dos apátridas. As minorias e dos apátridas ainda são uma questão a ser discutida e solucionada, pois esses grupos se apegam a novos estados-nações fragilizando-os, quebrando com o princípio de igualdade legal, ao passo que produz indivíduos super subprivilegiados e leis que não são iguais para todos (ARENDDT, 1989, p. 323-324).

Os próprios nazistas começaram a sua exterminação dos judeus privando-os, primeiro, de toda condição legal (isto é, da condição de cidadãos de segunda classe) e separando-os do mundo para ajuntá-los em guetos e campos de concentração; e, antes de acionarem as câmaras de gás, haviam apalpado cuidadosamente o terreno e verificado, para sua satisfação, que ne nhum país reclamava aquela gente. O importante é que se criou uma condição de completa privação de direitos antes que o direito à vida fosse ameaçado (ARENDDT, 1989, p. 329).

O campo de concentração definiria o paradigma biopolítico através de sua base jurídico-política, que permite o abandono. O campo impõe a total ausência da ordem jurídica, tornando todos os cidadãos em *homo sacer*, ou *wargus*, mas a definição de campo não é a de simples estado de exceção, é a estrutura que aparece após o estado de exceção ter surgido e se tornado regra. Arendt descreveria que os campos não eram castigos ou imposições de penas para delitos definidos em norma. O objetivo dos campos não é produzir mão de obra barata, não é um local de punição, mas é onde as massas populacionais são tratadas como não existentes (PIN, A. G.; CORNELLI, G., 2023, p. 315-316).

Assim podemos perceber que os campos eram locais de produção de morte em vida, como uma herança heideggeriana de pensamento. É onde a vida humana só não quebra com o critério aristotélico de vida nutritiva e se torna morta pois ainda é animada e ainda há nela a fome, a necessidade de nutrir-se, mas a questão é que se a vida ainda se encontra impelida a buscar o alimento.

Quando os Direitos do Homem foram proclamados pela primeira vez, foram considerados independentes da história e dos privilégios concedidos pela história a certas camadas da sociedade. Essa nova independência constituía a recém-descoberta dignidade do homem. Desde o início, a natureza dessa nova dignidade era um tanto ambígua. Os direitos históricos foram substituídos por direitos naturais, a "natureza" tomou o lugar da história, e se supunha tacitamente que a natureza era menos alheia à essência do homem que a história. A própria linguagem da Declaração da Independência americana e da Déclaration des Droits de l'Homme - "inalienáveis", "recebidos por nascimento", "verdades evidentes por si mesmas" - implica a crença em certa "natureza" humana que seria sujeita às mesmas leis de evolução que a do indivíduo, e da qual os direitos e as leis podiam ser deduzidos. Hoje estamos, talvez, em melhor posição para julgar o que é exatamente essa "natureza" humana; pelo menos, ela demonstrou potencialidades não reconhecidas e nem mesmo suspeitadas pela filosofia e pela religião do Ocidente, que a definiram por mais de 3 mil anos. Mas

não é apenas o aspecto, por assim dizer, humano da natureza que se tornou duvidoso para nós. O homem alienou-se da natureza desde que aprendeu a domina-la a tal ponto que a destruição de toda a vida orgânica da terra com instrumentos feitos por ele se tornou concebível e tecnicamente possível. Desde que um conhecimento mais profundo dos processos naturais instilou sérias dúvidas quanto à existência de quaisquer leis naturais, a própria natureza assumiu um aspecto sinistro. Como deduzir leis e direitos de um universo que aparentemente os desconhece? (ARENDDT, 1989, p. 331-332)

De acordo com Arendt, no século XVIII o homem se emancipa da história, e no século XX, da natureza. A história e a natureza se tornaram tão alheias ao ser humano que não podemos ser compreendidos nem por uma, nem por outra. Desta forma, o direito a ter direitos é garantido pela própria comunidade, e nada poderia salvaguardar a cidadania, pois a forma com que o direito internacional foi construído é pela vinculação de estados-nações por meio de tratados, inexistindo algo superior a que se vinculam. Para Arendt um governo mundial não seria a solução estou problema da Cidadania, atrocidades poderiam ser cometidas em nome do que é bom para a maioria, tal como ocorreu no Terceiro Reich em que a humanidade um dia decidiu que seria melhor para todos se algumas partes da comunidade fossem destruídas. (ARENDDT, 1989, p. 332).

Arendt retoma os argumentos de Edmund Burke quando ele se opôs a Declaração dos Direitos do Homem, afirmando que seria mais coerente a transferência de direitos de pai para filho do que vincular os direitos do homem ao mero o fato de ser homem. Burke ainda acredita que usufruímos dos direitos que vem de dentro da nação de qualquer outra fonte. O direito humano fundamentado no simples fato de ser humano parece remontar a algo sagrado e inviolável por força do divino, mas a filósofa acrescenta no sentido de que não há nada de sagrado na humana nudez de direitos, que torna o humano inferior: “[...] receosos de que podiam terminar sendo considerados animais, insistiam na sua nacionalidade, o último vestígio da sua antiga cidadania, como o último laço remanescente e reconhecido que os ligaria à humanidade” (ARENDDT, 1989, p. 333). A nudez humana é fator que mais impele a violência, tanto nos campos de concentração, quanto em qualquer nova forma que o campo irá tomar para cometer atrocidades.

O campo é um paradigma que precisa ser reconhecido ante a sua capacidade de se modificar, se deslocando sem perder seu poder de suspender a norma pela decisão soberana. A sacralidade teria se cindido em campo de concentração, e o campo seria a forma agambeniana de responder à questão de Schmitt de qual seria o novo *nómos* da terra contemporâneo (PIN, A. G.; CORNELLI, G., 2023, p. 316).

A massa populacional em condição de miserabilidade, os refugiados e qualquer que se encontre juridicamente desamparado pelo Estado estão em relação de bando com o direito, tal como o *homo sacer* e o *wargus*. Em alguns locais essa população é tão marginalizada que se assemelha aos campos de concentração no regime do Terceiro Reich (PIN; CORNELLI, 2023, p. 318).

3.3 VIDA PRECÁRIA E A PROIBIÇÃO DO LUTO

Agamben acredita que nos campos de concentração houve o mais aberrante grau de desumanidade. O filósofo italiano analisa argutamente acerca da definição dos campos, onde compreende que não são apenas uma aberração histórica, mas ainda ocupa o *nomos* do espaço político ao qual vivemos (AGAMBEN, 2015, p. 30).

Butler retoma os pensamentos de Agamben no entendimento de que a soberania seja estruturalmente inversa ao estado de direito, surgindo quando este último esteja suspenso (BUTLER, 2006, p. 90). A vida nua de Agamben e a vida precária de Judith Butler são ambas produzidas pelo poder soberano, na forma da decisão, mas Agamben compreende a vida nua como a condição humana frente ao poder soberano, entendimento que Butler vem a criticar na obra *Precarious life: The powers of mourning and violence*, publicada em Londres, no ano de 2004.

Para Agamben, a soberania passa a existir quando se estabelece o campo, a exceção. Quando o estado anula própria norma, isso é, a forma como o poder soberano aparece fora do direito ou reaparece em uma nova forma de lei. Judith Butler acredita que nesta suspensão se produz a versão da soberania contemporânea, que busca destruir a divisão dos poderes dentro de uma sociedade. Butler apreende bem o sentido de soberania quando a figura como sendo impulsionada pela nostalgia, e que revive uma soberania espectral dentro da governabilidade (BUTLER, 2006, p. 91).

O estado de emergência converte o funcionamento do poder e das leis em um conjunto de normas que traz de volta ao poder soberano, normas essas que são arbitrarias e unilaterais. A governança é submetida à soberania porque coloca a lei no status de não é obrigatório para seu status jurídico. O ordenamento jurídico que se autossuspende reafirma soberania a qualquer tempo pois investe súditos de poder administrativo, cujo poder é delegado e controlado. Eles decidem não com funções representativas ou legisladores, mas decidem sobre a prisão ou não de alguém. O poder soberano reaparece no poder que tem um funcionário público (BUTLER, 2006, p. 92).

Judith Butler não traz apenas o contexto ontológico da vulnerabilidade, esta que Agamben considera ao se manifestar acerca da vida nua, mas também considera a questão social em que alguns grupos se tornam mais vulneráveis que outros. A filosofia de Butler tem a intenção de questionar a vida nua como não sendo um universal, mas que poderia colidir com a ideia de que a vida precária fosse reservada apenas a alguns grupos. Busca ainda, nesta hipótese, considerar se sobre a vida nua, insacrificável e matável, incide também a proibição do luto, conjuntamente com a vida precária (SILVA, 2020, p. 340). É importante não confundirmos a vida nua e a vida natural, pois a vida nua é resultante da captura pelo dispositivo da exceção, havendo uma cisão em sua forma, entre a vida natural e a vida politicamente qualificada (SILVA, 2020, p. 341).

Se a vida nua de Agamben se mantém repetidamente alimentando o mecanismo que a cria, poderia se considerar que a vida nua se aproxima da vida precária de Judith Butler. Duas impossibilidades podem ser postas entre a vida nua e a vida precária: morte punível e o luto. Para Butler, o corpo, em condições sociais, não seria pertencente a si próprio, pois o corpo implica em vulnerabilidade e morte, nos expondo à violência pelo simples fato de ser tocável. (SILVA, 2020, p. 349).

Se a vulnerabilidade do corpo é posta como o universal para se pensar violência, é interessante pensar porque algumas vidas estão mais vulneráveis que outras. Nesse sentido, devemos pensar na vida que vale a pena, a vida humana, e a vida inumana. Desta forma, Butler irá retomar a questão a qualidade de ser público do corpo, bem como a interpelação. Aqui se parte da perspectiva da vulnerabilidade da vida, mas também acerca da vida interpeladas pela violência em decorrência da vulnerabilidade.

Butler pensa o rosto, que dá o significado sem expressar a palavra, no percurso da violência, como o que autoriza o assassinato e proíbe o luto. O rosto é posto como o que apela para não morrer, mas é o mesmo que estimula sua própria morte. Assim, Judith Butler identifica a existência de rostos fabricados para não causar em qualquer tipo de vínculo, que impossibilita ver deles alguma defesa pelo assassinato (SILVA, 2020, p. 350-351). Essas faces estimulariam a violência

Com relação à vulnerabilidade da vida, a questão que se põe é acerca dos rostos que não expressam a vulnerabilidade, os que são representados como mais e menos suscetíveis a desumanização. A face da vida nua são os rostos que comunicam apenas a autorização da violência. O papel dos veículos midiáticos aqui é de veicular e expor a precariedade, mas de tal maneira não se vê esta precariedade (SILVA, 2020, p. 352), o que é visto é a espetacularização

da vulnerabilidade, de tão arrebatadora que é a desumanização desses rostos. Existe apenas a espetacularização da vulnerabilidade miserabilidade.

Através dos sistemas normativos é que se estabelece o que é a vida humana, visível e a morte enlutável. As mídias estabelecem o que é humano e o que é inumano, trazendo o entendimento de que naquilo onde nunca houve uma vida a não há morte. Essa perspectiva combina com duas formas de poder: o que produz a identificação simbólica e aqui apaga a humanidade. Esta forma de vida destituída da morte, visto que não surge como vida humana (SILVA, 2020, p. 352).

Na produção da vida precária, Butler acredita que existiriam enquadramento seletivo da violência. É necessário distinguir a precariedade comum e a condição produzida por algumas formas de poder, para colocar este problema no âmbito da epistemologia e ontologia. Alguns grupos, segundo Butler estariam mais sujeitos à violência. Acima da vulnerabilidade humana comum na compreensão da ontologia de Butler é similar à de *a priori histórico*, a apreensão de uma época que torna referência para o conhecimento o reconhecimento, sendo a precariedade ligada à condição precária, a condição precária é o cerne para repensar a ontologia corporal (SILVA, 2020, p. 353). A crítica que Judith Butler faz a Agamben é de que se nós tornamos a precariedade comum à toda humanidade, como base do ordenamento jurídico, não é possível reconhecê-la.

No seu entender, a capacidade epistemológica de apreender uma vida depende da produção dessa vida segundo normas e, nesse sentido, a ontologia produz quadros epistemológicos de apreensão da vida e, por conseguinte, fornece as bases do reconhecimento ético. É nessa linha que ela passa a examinar os conceitos nucleares da sua análise: apreensão, reconhecimento e enquadramento. Esse caminho é importante, pois dele se torna possível colocar a questão que interessa: o que torna uma vida passível de luto e outras não (SILVA, 2020, p. 354).

Não há, necessariamente, reconhecimento como vida na apreensão, embora exista o conhecimento desta como vida. A vida dependeria de condições para ser reconhecida, tais como as normas, submetidas à inteligibilidade que as produz e impõe. É no compreender da existência desses enquadramentos que percebemos a apreensão da precariedade da vida. A vida precária seria a condição compartilhada, mas pode ser produzida. É caracterizada pela finitude da vida, que significa viver dependente da comunidade, mas é também estar submetido ao luto (SILVA, 2020, p. 355).

A precariedade pode ser criada artificialmente, sendo politicamente induzida nas pessoas desprezadas pela sociedade, que poderiam ser sacrificadas em detrimento da salvação de outros grupos da população. Os dispositivos estabeleceriam qual vida poderá ser vivida,

protegida e lamentada (SILVA, 2020, p. 356). As vidas miseráveis e que são selecionadas para a privação de alimentos são também escolhidas politicamente, mas não se perde o caráter vinculador da fome para com a sociedade.

3.4 A FOME E A PROIBIÇÃO DE ALIMENTAR

Este subcapítulo busca compreender a fome como vontade biológica de pertencer. Ramón Turró, filósofo catalão que estuda a fome, acredita que a partir desta sensação fosse possível construir uma teoria do conhecimento. Ramón Turró é um antimetafísico, mantendo-se um opositor a qualquer hipostasia de conceitos, hipóteses e teorias acerca de entidades abstratas da realidade ontológica alheios dos fatos que podem ser experimentados (TURRÓ, 2002, p. 206). Turró tem como premissa a intuição de que a existência é fundamentalmente biológica, e assim, se comprovaria por meio da investigação do humano com o ambiente externo (FIORASO, 2018, p. 2).

Turró apresenta a teoria empírica do conhecimento aristotélica e a teoria subjetiva do conhecimento kantiana em oposição. Em Aristóteles, as impressões sensíveis transmitem a realidade às nossas capacidades passivas, que por meio de mecanismos abstratos de compreensão, originam as concepções sobre a realidade externa. Em Kant, o intelecto concebe leis a priori assim podemos fazer conexões das sensações e a noção de objetividade.

Por su acepción común o empírica entendemos por hambre la necesidad de acarrear al seno del organismo algo que le hace falta: a ese algo lo denominamos alimentos cuando se trata especialmente de cuerpos sólidos, disueltos o no, y bebida cuando se trata de cuerpos líquidos (TURRÓ, 1912, p. 19).

A partir de Turró, podemos observar que o conhecimento se inicia com a primeira experiência impulsiva de fome, da percepção da ausência de nutrientes para o organismo, que combina na satisfação de obter o alimento. Em decorrência disso, organismo tem que realizar um processo de aprendizagem para articular e coordenar, o curso da obtenção e consumo dos nutrientes. O conhecimento, então se inicia como a consciência da "ausência", e resulta na experiência satisfatória da "presença". Este seria o início de um ciclo trófico da busca pelo nutriente que precisa continuar agindo no organismo até que se inicie o outro ciclo. Organismo aprende o signo das qualidades da sua atividade motora com relação aos nutrientes os quais o ciclo acaba. Em De Anima Aristóteles já determinava que certos tipos de organismos se moviam na direção de alcançar nutrientes que não viriam diretamente aos seus corpos, o que culmina, em Aristóteles, na ideia de movimento. (FUENTES, 2010, p. 29-30)

A sensação de fome corresponde a necessidade de sanar determinadas perdas do organismo. Assim, há um impulso para consumir determinada quantidade em porções de alimento, ou beber uma quantidade exata de líquido (TURRÓ, 1912, p. 20- 21). O ambiente interno aponta uma necessidade do organismo, por impulso instintivo, tornando-se necessário saber a constituição desse ambiente, tal como o estado de desgaste ou de regeneração. Derivado destas transformações existirá um mecanismo que a medida que se deteriora, transforma a si próprio e se apropria de outros materiais para renovar-se, e assim reproduzir o ciclo, incorporando a nova matéria. “La vida es una transformación no interrumpida de materia y es por esto que es un consumo incesante.” (TURRÓ, 1912, p. 22)

Turró acredita que a função nutritiva é a mais fundamental para a vida, desta forma, tomou como centro de sua investigação o impulso trófico. Esse impulso para a nutrição também se assemelha ao conatus de Spinoza. A sensação do estômago não deve ser confundida com a fome tratada por Turró, pois a fome existiria havendo essa sensação ou não (PABLO, 2017, p. 65), a necessidade de nutrição não se cessa se não houver a sensação de fome.

Aristóteles considera que as propriedades mais comuns seriam "geração" e "corrupção". Com "corrupção" o filósofo grego quer fazer compreender "morte". Se os seres vivos são corrompidos, morrem, mas continuam existindo, isso se dá pelo fato de gerar ou formar seres semelhantes a eles. Da "geração" Aristóteles desenvolverá o crescimento e desenvolvimento. Juntamente com a nutrição, estas partes constituem a alma vegetativa (FUENTES, 2010, p. 31).

A alimentação está relacionada aos seres animados, e nela, dois aspectos são distintos: o de crescer e o de nutrir. Aristóteles compreendia que se existe um tipo de organismo formado de alma vegetativa, sensorial e motora, diferente dos que somente teriam alma vegetativa, isso correria por causa das diferentes formas de alimentação que esses organismos necessitam. Aristóteles se refere aos seres vegetativos como "vida estacionária", que não necessitam se mover em direção ao alimento, pois estão em constante contato com a fonte de nutrição, o que é muito diferente de seres animados. Ao constatar que animais se deslocavam para alcançar seus alimentos, Aristóteles compreendeu que esses deslocamentos só se efetivariam se o animal possuísse algum tipo de sensação, a excitação trófica, que seria a capacidade de perceber de forma remota onde o alimento se encontra (FUENTES, 2010, p. 32). A excitação trófica não deixa de investir sobre as terminações periféricas até que o meio interno tenha se recuperado das perdas pelo desgaste nutritivo, e assim, quanto mais intensa a deficiência, mais tempo leva para o alimento restabelecer os danos causados ao organismo (TURRÓ, 1912, p. 61).

Essa sensação deveria ser com relação a objetos distantes, porque para sobreviver seria também necessário perceber a distância em que o alimento se encontra. Ao contrário dos seres

animados, os seres vivos vegetativos não necessitariam da sensação que facilite o deslocamento, pois não necessitam se mover até sua fonte de nutrição. Com base nessas premissas Aristóteles estabeleceu as bases da questão essencial do conhecimento trófico nos seres vivos, na qual a tese de Ramón Turró se funda. (FUENTES, 2010, p. 33).

Turró traz uma análise com base em trabalhos experimentais realizados por ele próprio a partir do início da vida da criança. Deste modo, indica primeiramente, a existência da falta no organismo, uma demanda, que regula quantitativa e qualitativamente os nutrientes, ou seja, uma sensibilidade trófica. Este mecanismo não é consciente, mas faz parte do conteúdo mental da criança. De acordo com Turró, a criança teria um comportamento similar a um experimento feito pelo fisiologista Pawlow. Quando apresentado o alimento a um cão, ocorria uma hipersecreção de saliva, assim, foram apresentados estímulos específicos em conjunto com apresentação de um alimento a um cão (uma campainha, uma cor, um estímulo tátil). Notou-se que após repetidas vezes ouve uma associação entre estímulo e o alimento, havendo a hipersecreção somente com a exposição do estímulo (DWELSHAUVERS, 1987, p. 114).

Ramón Turró, a partir dos ciclos tróficos que Aristóteles desenvolve, compreende que, esses organismos heterotróficos, que por assim serem, tem a necessidade deslocar-se em direção ao alimento, e assim, conhecê-lo. Assim, o conhecimento é a base para que o ciclo seja realizado (FUENTES, 2010, p. 35). O conhecimento poderá ser adquirido pelo fator interno da experiência trófica. Podemos trazer a imagem de alguém que ingere um alimento inferior em proteínas, calorias, vitaminas, mas similar em sabor e textura a um outro alimento a qual está acostumada a se alimentar e dele tem necessidade em determinada variação de tempo, por exemplo, a cada três horas. Ao ingerir o alimento substituto a frequência da ingestão irá aumentar, mesmo que conscientemente não fosse percebida diferença alguma (TURRÓ, 1912, p. 83-84). A inversão deste experimento também é válida, se há um aumento nutritivo do alimento, sem alterações de sabor e textura, existirá uma maior saciedade e o ritmo da fome diminuirá (TURRÓ, 1912, p. 85).

De acordo com Turró, todos os organismos tem como fundamento a crença de que o que percebem realmente existe, porque o alimento proporciona o necessário para a vida, mas somente as sensações não nos provam que existe uma realidade externa. Através de um processo indutivo seria possível objetivar essas impressões. O cerne para comprovação da existência externa é a relação entre alimento e a necessidade de obtê-lo em razão do movimento, sendo necessário ultrapassar determinados obstáculos (PABLO, 2017, p. 66). “Por tanto, se establece una relación sucesiva, que es percibida como necesaria, entre el alimento (lo real), su búsqueda (la experiencia motriz) y la saciedad del hambre (necesaria para seguir viviendo)” (PABLO,

2017, p. 66). A fome permite aos corpos animados a permanecerem em vivos, e assim converter o alimento em si próprio através da nutrição (FIORASO, 2018, p. 7).

Podemos representar o mundo externo como resultado de nossa percepção, no entanto, Turró assevera que “[...] lo exterior en sí mismo es como la pantalla donde proyectamos las imágenes que sólo existen en nuestra conciencia” (TURRÓ, 1912, p. 139). Quando as representações do mundo exterior se referem aos efeitos tróficos que os tornaram signo, esta não seria a representação do mundo externo com a na percepção externa, mas sim a representação de algo. Com relação ao alimento, essa existência se acusa no estômago, devido às experiências anteriores (TURRÓ, 1912, p. 140). Podemos deduzir que o mundo externo existe porque a realidade é algo que nos nutre, sendo a fome a nossa forma de relação com o mundo (FIORASO, 2018, p. 6-7).

O conhecimento do real dá início à vida intelectual, com a percepção dos alimentos. A inteligência faria a diferenciação da imagem e sensação por intermédio da experiência trófica, desta forma, a relação entre o signo do alimento e os efeitos nutritivos no organismo. Antes da percepção externa, existe primeiramente a sensação de falta no organismo e a presença do alimento será apontada pelos centros sensoriais (TURRÓ, 1912, p. 143).

Essa sucessão de acontecimentos se consolida na experiência da vida psíquica, e por consequência, essa diferenciação entre externo e interno é estabelecida, sendo que estas impressões externas não surgem atreladas ao desejo interno. Esse conhecimento não é inato, como lembra Turró, sim resultado tem uma experiência trófica. (TURRÓ, 1912, p. 144). A relação entre o alimento e os processos internos de saciedade ocorrem por meio da nutrição e dos signos atribuído a essa corrente de ações.

“Noi percepiamo i cibi in un modo che è completamente diverso da quello con cui percepiamo qualsiasi altro tipo di oggetto esterno” (FIORASO, 2018, p.7). Se não há fome, enxergamos o pão como um objeto qualquer a que atribuímos características, pois a vida intelectual se inicia com uma realidade que tem um valor nutricional específico. A relação não é estabelecida entre objetos, mas é a ligação entre objeto e o efeito nutricional dos corpos animados (FIORASO, 2018, p. 7).

Turró, em uma palestra denominada "La base trófica de la inteligencia", atribui o início do estímulo trófico ao fato de haver o nascimento com vida e o cessamento da nutrição pelo cordão umbilical, abandonando o novo corpo animado à própria nutrição, passando a existir o impulso trófico da fome pelo desequilíbrio nutricional causado pelo corte. A partir dessas definições de recursos nutritivos é que seria possível conceber outras partes da realidade, pois

essa relação com o exterior parte dessa primeira experiência trófica, discriminando outros tipos de estímulos (FIORASO, 2018, p. 8).

Para Agamben, é pelo viver que o animal se diferencia do inanimado, mas Aristóteles não definiria o que é a vida, e sim isolaria a função nutritiva para depois rearranjar as atribuições distintas, tal como a nutrição, sensação e pensamento. Agamben compreende Aristóteles não pelo questionamento de "o que é", mas sim "pelo que algo pertence a algo". Esse fundo que não se diferencia e que infere que um ser específico vive, é a vida nutritiva (AGAMBEN, 2000, p. 181-182). "É preciso, em outros termos, que entre os vários modos em que se diz viver um se separe dos outros e vá a fundo, para tornar-se o princípio através do qual a vida pode ser atribuída a um certo ser" (AGAMBEN, 2000, p. 182).

A fome é, desta forma, um dos aspectos que demonstra a vontade biológica de pertencer à existência, tornando-nos iguais em necessidade nutritiva, e, que é, indubitavelmente, atrelada à vida nua. A forma biopolítica na qual a sociedade se estrutura, com o controle da nutrição, é nada mais que o controle da realidade externa, o controle da vida nua pelo estímulo da nutrição. A vida nua é exposta à violência, e é também submetida ao controle da nutrição dentro de uma sociedade capitalista, em que poderá ser nutrida ou não.

3.5 A FOME COMO VONTADE DE PROFANAÇÃO

Na Roma antiga os juristas sabiam o significado de profanação, e que o sagrado era aquilo que era dos deuses. O que era sagrado não era de livre uso dos homens, e se fosse violada esta indisponibilidade do bem sagrado era considerado sacrilégio, tanto para com os deuses celestes, quanto para os deuses infernais. Ainda de acordo com Agamben: "Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. Mas o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação" (AGAMBEN, 2007, p. 58).

A fome é compreendida por alguns como elemento profanador, que devolve ao corpo o que foi definido pelos homens como sagrado. O texto traz um poema em que o faminto, com a permissão de todos os santos e de Oxalá, profana um prato de comida na encruzilhada, e o torna passível de uso humano. O uso de um objeto profanado não seria o mesmo que de um objeto que nunca foi sacro, pois de seu uso os deuses se satisfazem (PAZ, 2018, p. 274). Aqui devemos levar em consideração não que a fome seja o elemento profanador, mas que seja a vontade visceral de profanar, tendo o impulso trófico como veículo para a profanação, que é o ato de alimentar-se.

Assim, pode-se afirmar ainda que a profanação devolve ao uso dos homens aquilo que fora separado, mas devolve de um outro modo, estabelecendo um novo uso, um uso profanado. É o estatuto desse novo uso, possibilitado pela profanação, que se trata de aqui examinar (PAZ, 2018, p. 274).

A fome é o que produz a possibilidade de profanar. Profanar era o modo que, no Direito Romano, algo era desligado da religião e do sagrado e voltava a ser justo humano. Para Agamben, o capitalismo teria se tornado a religião moderna, o improfanável absoluto (AGAMBEN, 2007, p. 10). A concepção de profanação é mais facilmente compreendida quando a ideia de religião de Agamben é explicada.

A compreensão de religião na filosofia de Agamben é aquilo que subtrai coisas do uso comum e as coloca separadas do uso. Essa separação ocorre através do sacrifício, que pode ocorrer em uma série de ritos que marcam a entrada de algo que era presente na esfera do profano e adentra ao sagrado, e ainda, deve haver essa separação entre profano sagrado e também é possível algo sagrado se tornar profano. Agamben relata que o simples contato de um dos participantes com as vísceras do sacrifício bastava para que se tornassem profanas e pudessem ser comidas. (AGAMBEN, 2007, p. 58-59). Agamben compreende que profanar é neutralizar aquilo que profana. O que havia sido separado sacralização é restituído o uso o mundo povo (AGAMBEN, 2007, p. 61).

Para Agamben, a religião não é que liga a humanidade ao sagrado, mas é o que separa um do outro, o que é consagrado se torna inalcançável aos homens:

[...] a religião não é a esfera capaz de ligar os homens ao sagrado, mas sim a esfera que separa uma dimensão da outra. Desse modo, as coisas consagradas, isto é, entregue aos deuses, são retiradas do livre uso e comércio dos homens, tornando-as indisponíveis e inacessíveis para eles. No entanto, só se compreende o alcance político da noção de profanação quando se esclarece que, para Agamben, tal como ele aprende com Walter Benjamin, o capitalismo é a religião moderna, a religião sem trégua a que os homens estão submetidos ininterruptamente. Dessa forma, a religião capitalista, tocando quase todas as dimensões da vida humana, apresenta-se com improfanável (PAZ, 2018, p. 274-275).

Agamben, em diálogo com Benjamin, aponta que o capitalismo não nos leva a redenção, e sim para a culpa e o desespero. O capitalismo, seguindo de forma mais extremada uma tendência do cristianismo, propaga-se na estrutura do que define religião, onde a atividade humana é indiferente a separação do profano e do sagrado. Um bem que não poderia ser usado no capitalismo acaba sendo posto ao consumo ou é destinado ao espetáculo, mas retorna de impossível profanação (AGAMBEN, 2007, p. 63-64). “Se profanar significa restituir ao uso comum o que havia sido separado na esfera do sagrado, a religião capitalista, na sua fase

extrema, está voltada para a criação de algo absolutamente improfanável” (AGAMBEN, 2007, p. 64).

O cânone teológico do consumo como impossibilidade do uso foi fixado no século XIII pela Cúria Romana no contexto do conflito em que ela se opôs à Ordem dos Franciscanos. Na sua reivindicação da "altíssima pobreza", os franciscanos afirmavam a possibilidade de um uso totalmente desvinculado da esfera do direito, que eles, para o distinguir do usufruto e de qualquer outro direito de uso, chamavam de *usus facti*, uso de fato (ou do fato). Contra eles, João XXII, adversário implacável da Ordem, escreve a sua bula *Ad conditorem canonum*. Nas coisas que são objeto de consumo — argumenta ele —, como o alimento, as roupas etc., não pode haver um uso diferente daquele da propriedade, porque o mesmo se define integralmente no ato do seu consumo, ou seja, da sua destruição (*abusus*) (AGAMBEN, 2007, p. 64).

O consumo destrói a coisa impossibilita do uso, negando-o. O simples uso de fato não existiria naturalmente, nem antes, durante ou depois do uso. O consumo é sempre passado ou futuro, existindo apenas em memória ou expectativa, o consumo inexistiria no presente mesmo no próprio ato, e que também não existe naturalmente (AGAMBEN, 2007, p. 64). “Assim, o uso é sempre relação com o inapropriável, referindo-se às coisas enquanto não se podem tornar objeto de posse” (AGAMBEN, 2007, p. 65).

Benjamin desenvolveu em 1921 um fragmento denominado *O Capitalismo Como Religião*, publicado somente em 1985. Este fragmento não tem influências do marxismo, não tendo o filósofo tido contato com a referida teoria neste momento. Para Benjamin, o capitalismo seria cultural, permanente e culpabilizante. (SILVA, 2018, p. 218-219). No capitalismo existe uma sequência de atos que devem ser executados para seu manutenção.

Benjamin utiliza a palavra “adorador”, que pode ser compreendido que o como aquele que adora o dinheiro, e isso é muito claro nas frases escritas em papel-moeda, como “Deus seja louvado” e “In God we trust” (SILVA, 2018, p. 220), que nada mais é do que a obsessão pelo poder de troca. Mais além, podemos acreditar que o filósofo se refere à adoração ao próprio método, aos ritos capitalistas, ao vício que produz no consumo desenfreado e na veneração da produção em massa de mercadorias.

Para conseguir este complexo objetivo, governar a liberdade, utilizou-se, entre outras, a técnica da norma. A norma, diferentemente da lei, tende a regular capilarmente os comportamentos. A norma estabelece os procedimentos corretos para que um sujeito seja aceito numa instituição ou processo. Ela regula, no mínimo detalhe possível, todas as operações a serem desenvolvidas no tempo certo, no espaço concreto, com a eficiência desejada, atingindo as metas propostas, etc. O dilema do sujeito moderno é aceitar as normas que o sujeitam ou ser excluído. Ele deve decidir, mas a alternativa que lhe resta, a exclusão, é sempre a pior, por isso tende a sujeitar-se aos processos de normalização de conduta exigidos (RUIZ, 2014, p. 21).

A duração permanente do culto é o segundo aspecto do capitalismo para Benjamin. O capitalismo é ininterrupto e não há um dia sequer de pausa, desprezando o ócio e os feriados (SILVA, 2018, p. 220). Não existe a distinção entre feriado e dias de labor, a festa coincide com o trabalho. Impelidos a consumir, o capitalismo instiga os consumidores e os mesmos provocam à produção, criando um paradoxo.

Num terceiro aspecto, o capitalismo é culpabilizador. Não existe o interesse em redimir aqui, mas sim de destruir a humanidade pelo desespero e desânimo estar na corrida dos ratos para continuarem meramente existindo. A culpa é atribuída ao nascer, que gera uma dívida que só é um pouco sanável ao ser bem sucedido, e assim, ser querido por Deus e assim, obter progresso. Se esse progresso não ocorre, é culpa de Deus, que desaba seu fracasso no mundo capitalista (SILVA, 2018, p. 221). Acerca das teses benjaminianas sobre o capitalismo, Agamben descreve que:

(...) 1. É uma religião cultural, talvez a mais extrema e absoluta que jamais tenha existido. Tudo nela tem significado unicamente com referência absoluta ao cumprimento do culto, e não com respeito a um dogma ou a uma ideia. 2. Esse culto é permanente; é “a celebração de um culto sans trêve et sans merci”. Nesse caso, não é possível distinguir a festa e dias de trabalho, mas há um único e ininterrupto dia de festa, em que o trabalho coincide com a celebração do culto. 3. O culto capitalista não está voltado para redenção ou para a expiação de uma culpa, mas para a própria culpa (AGAMBEN, 2007, p. 70).

O aspecto da culpa burguesa formula o indivíduo. Se existe uma expansão do capitalismo, a culpa e o desespero se intensificam muito mais quando é colocado frente às dívidas e impostos, em um sistema onde não há piedade com os pobres (SILVA, 2018, 222)⁴⁹. Em entrevista publicada em setembro de 2014, Castor Bartolomé Ruiz traz algumas reflexões da culpa/dívida no capitalismo e também acerca da culpa, do alemão *Schuld*. Ruiz compreende que “O sacrifício foi incorporado secularmente no capitalismo na categoria de dívida (*Schuld*, que também significa culpa)” (RUIZ, 2014, p. 19).

A culpa é a dívida contraída com a divindade, e o capitalismo se basearia no pagamento desta dívida e pela dívida a vida é culpada, devendo ser sacrificada para pagar pela dívida. O capitalismo subsiste através da submissão da vida à dívida: “A vida endividada está condenada ao sacrifício” (RUIZ, 2014, p. 19). Os valores e ideais humanos são substituídos pela mercadoria e o fetiche promete a redenção no paraíso do consumo. “O Éden bíblico foi substituído pelo hedonismo mercantil” (RUIZ, 2014, p. 21).

⁴⁹ Esta culpa o torna em dívida material e moral com a sociedade.

É interessante que os miseráveis, culpados e endividados, sejam jogados nos campos – em uma sociedade capitalista – ou que onde quer que se aglomerem, se torne campo. Estes campos não são dominados por apenas um poder soberano, os que estão ali estão submetidos à violência de ambos os lados e são impostas novas regras de convivência pelo outro poder soberano, concomitantemente com a lei do poder soberano já existente.

Para Agamben, a religião não é o que liga o humano ao Divino, o que deixa a humanidade irresoluta e perplexa sobre as normas a cumprir e suas formas, impedindo que a ação humana fosse livre diante das coisas. Aquilo que pertence aos deuses necessita de tanta adoração do humano que são separados indisponíveis ao uso, e isso caracteriza religião (PAZ, 2018, p. 276). A profanação se opõe ao sentido de religião, e assim, religa a coisa indisponível pela religião ao uso humano. Em concordância com Marx, Agamben acredita que o possuidor nunca poderia usufruir da mercadoria como uso e valor trocável, esta impossibilidade é característica do fetiche. (PAZ, 2018, p. 284).

A religião subtrai a negligência no comportamento humano, e concomitantemente, guia os gestos humanos. Essa forma de separação das coisas religiosas é uma forma da exceção. O não pertencimento só poderia ser compreendido em seu interior, reafirmando que seja uma exclusão inclusiva, assim a exceção não é somente uma separação, mais sim um mecanismo observável também no aspecto ontológico. (PAZ, 2018, 277-278).

O que é separado não é simplesmente excluído das relações humanas, mas sim imprime uma subtração da negligência, governando e guiando gestos humanos. Somente retirando as coisas do uso comum é que a religião consegue pôr o humano no âmbito religioso, essa separação é bem a forma humana de se relacionar com a religião. Ao profanar uma coisa, esta é restituída o uso comum, portanto exclui o consumo utilitarista de antes de tornarem sacras. (PAZ, 2018, p. 279).

Agamben põe o messianismo e a inoperosidade como solução do problema do capitalismo e da biopolítica. Este conceito de inoperosidade surge de uma discussão entre Schmitt e Erich Peterson. Para Schmitt, os conceitos da doutrina do Estado são teológicos secularizados, e para Peterson, existe uma certa sintonia entre o teológico e o político. De acordo com Agamben, a base deste argumento seria de Eusébio de Cesaréia, que traça um paralelo com o Messias, o salvador, com a atuação do Imperador Augusto (ROSA, 2015, p. 23-24).

Deus manifesta a inoperosidade no Antigo Testamento, onde o sábado judaico é colocado como uma preocupação da inoperosidade de Deus e dos seus servos, pelo que se proíbe de exercer qualquer atividade nos dias de sábado. A vida eterna é também a

inoperosidade, o encerramento das atividades terrenas. A inoperosidade seria uma condição para entrar no reino de Deus (ROSA, 2015, p. 26).

A partir do que Agamben entende como a articulação entre reino e governo, à Deus é necessário o governo divino para conservar-se em ser, que, como pode-se perceber, são figuras de linguagem utilizadas para explicar o manutenção do poder em um sistema biopolítico. “Reino e governo, criação e conservação, *ordo ad deum* e *ordo ad invicem* são funcionalmente correlatos, no sentido em que a primeira operação implica e determina a segunda, que, por sua vez, distingue-se daquela e, ao menos no caso do governo profano, pode ser separada dela” (AGAMBEN, 2011, p. 108). Sobre Schmitt, Agamben relata as diferenças acerca de poder constituinte e poder constituído, considerando a relação de ordenação que Deus tem com o processo de criação, em que Deus produz coisas no ser ordenando (AGAMBEN, 2011, p. 108).

A inoperosidade conduziria à volta do Messias, e viver esse tempo messiânico significaria vivenciar o repouso sabático. Esse aguardar a volta do Messias representa o distanciamento do que já tenha sido normatizado, pré-estabelecido e reduzido ao funcionamento do dispositivo, e assim, dá-se a necessidade de tornar inoperosos os dispositivos de controle (ROSA, 2015, p. 27).

A prática humana é um sabbatismo que torna inoperosas as funções do ser vivo, sendo que a contemplação e a inoperosidade liberam o vivente de seu destino biológico e social e o inscrevem na política. A política não existe nem como *bios* nem como *zoé*, e sim uma dimensão da inoperosidade que desativa o campo linguístico e corpóreo. Agamben ainda coloca que não há nada de mais urgente do que incluir a inoperosidade em seus dispositivos (AGAMBEN, 2011, p. 274).

Os campos que se movem promovem a destruição do homem, que passa por um processo de extermínio da sua lógica, podendo ser expressada como a destruição da individualidade humana (MARINO, 2012, p. 54). Todo ser humano seria vazio, podendo se resumir ao sofrimento e do intelecto, o perder-se de si mesmo por ter perdido tudo. O *muçulmano*, a verdadeira testemunha, tinha muito a dizer e a simbolizar, mas perdia a capacidade de realizá-lo, ao ponto de poder ser descrito como autômato (MARINO, 2012, p. 55).

Primo Levi acredita que o motivo para escrever é algo não abstrato ou intelectual, e sim tangível e arrebatador, e o autor escreve para satisfazer este impulso (MARINO, 2012, p. 52-53), assim como a fome causa o impulso trófico e a humanidade se alimenta para satisfazê-lo. De forma similar o corpo e a humanidade se entrelaçam naturalmente, fazendo-nos compreender a destruição artificial dessa junção que o campo impõe (MARINO, 2012, p. 55).

Este ponto do argumento de Levi parece trazer a sensação de que corpo e humanidade são unos e o campo os separa, e destrói tanto o corpo quanto a humanidade, mas não é capaz de retirar do corpo a vontade de pertencer, e nem retirar da humanidade a capacidade de integrar o corpo. Podemos ver a similaridade dos argumentos de Turró ao impulso trófico e trazer esta conexão de corpo e humanidade, a fome e o alimento, bem como o pertencimento pela vontade de pertencer.

3.6 CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO: A FOME E A PROFANAÇÃO

Neste capítulo retomamos as bases do abandono, sobretudo, tratamos do que não é o duplo abandono e a dupla soberania. O duplo abandono não é o mesmo que substituir um poder soberano por outro quando há a falha desse, porque é a coexistência de dois poderes soberanos ou mais que causa uma dupla submissão, tais como o Estado e o crime organizado.. Não é a negação da vida nua, mas um direcional de que o conceito de vida nua não seja capaz de traduzir determinados contextos de violência, tais como o duplo abandono.

A nutrição é uma característica fundamental da vida nutritiva, onde a fome comunga com a vida nua de Agamben, tendo partido ambas do mesmo contexto. A própria fome é o pertencimento à humanidade e mecanismos biopolíticos que buscam regular a nutrição, não são capazes de determinar o humano como parte da humanidade, pela inclusão ou exclusão-inclusão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto buscamos trazer, em um primeiro momento, a influência de Schmitt nas obras de Agamben acerca das bases da soberania e, por ser Schmitt um dos grandes teóricos da soberania e que muito bem a compreendeu, a explicou, e a aplicou através de seus jogos jurídicos. Schmitt desempenha funções dentro do partido nazista que o levaram a pensar de determinada forma teórica, embora contaminada pelo Nacional-Socialismo, ou, de outra maneira, já havia em Schmitt uma vontade latente em consonância às ambições do partido, e assim, teve uma atuação política neste sentido. De qualquer forma, o jurista alemão fez declarações públicas sobre este fato, mesmo após já tendo deixado o partido.

Exploramos também de forma superficial a queda da República de Weimar, onde havia alguns partidos que, por vezes, objetivavam políticas muito diferentes, mas que tinham em comum o antissemitismo, dentre outros “ideais” ultrapassados que persistem ainda nas políticas atuais nos governos de direita autoritária. Schmitt, entre outros nazistas, foi responsável por sensibilizar ainda mais a República de Weimar, até o seu declínio e, ainda, na implementação das intenções nazistas, que criou, como subproduto e maior “obra” do século XX, o *muçulmano*. O *muçulmano* foi a grande criação do nazismo, tendo sido demonstrada a nudez da vida nos Direitos Humanos, mas pior que desnudo, era totalmente submetido às crueldades impostas no Terceiro Reich.

No texto foram visitados filósofos como Jhering, que Agamben menciona superficialmente, mas traz dele o instituto jurídico do *wargus*, advindo da Lei Sálica, que Montesquieu percebe na obra *O Espírito das Leis* como o banimento, que seria a base do ordenamento jurídico franco. O *wargus* é similar ao *homo sacer* devido à proximidade dos dois povos e as invasões dos francos ao território romano, e ambos têm como característica principal o abandono, mas nenhum deles é duplamente abandonado, ou duplamente submetido a duas decisões soberanas.

A dignidade humana não se traduz nas formas antigas que se compreendia, assim como o princípio kantiano de dignidade inerente ao ser humano, mas pela integração deste à comunidade, sendo a cidadania plena com a possibilidade de exercer direitos por meio da equidade a garantidora da dignidade humana. A soberania através da biopolítica regula esta vinculação com a sociedade e selecionam indivíduos a serem *abandonados*.

O poder soberano tem como ferramenta a decisão soberana. Os campos, criados pelo poder soberano por meio da decisão soberana, se movem para cometer atrocidades, e destas, a maior catástrofe é a criação de outro poder soberano, que juntos, submetem o abandonado a duas decisões soberanas, por meio de um desdém para com o poder soberano, incluindo legislações já estabelecidas. Deste desprezo nasce a criação de novas leis, que regulam a vida sob aquele novo “governo”.

Um outro aspecto do abandono mencionado é o da proibição alimentar de algumas formas de vida para trazer a associação inversamente proporcional com os dois corpos do rei, em que eram servidos banquetes ao rei morto e a sua efígie, e assim, compreender o ímpeto da soberania, biopolítica e capitalismo de controlarem o impulso trófico da fome. Esta proibição de alimentar mostra a decisão soberana em sua pureza, em que busca interferir na vida como um todo, mas não consegue extinguir sua participação na comunidade, mesmo no controle impulso trófico. A existência da fome e a própria proibição, constituem uma forma de pertencimento, ainda que não haja a profanação.

A partir das noções de soberania, no segundo capítulo buscamos o aprofundamento teórico dos conceitos desenvolvidos por Agamben acerca do abandonado. Agamben remonta ao *sacer*, que tem sua origem no *taboo*, e mais posteriormente traz o *wargus* como tendo uma ligação com o *homo sacer*, o que é muito provável devido à proximidade entre os romanos e francos. O que todas essas formas de vida mencionadas têm em comum é a vida nutritiva, que também é base para o que Benjamin veio a chamar de vida nua.

Butler não acredita que a *vida nua* se universaliza, e constrói a crítica à Agamben pela vida precária. De acordo com a filósofa, se a vida nua é comum a todos, então esta condição se torna de impossível reconhecimento, é tratar sobre a submissão da vida ao poder soberano de uma forma que tão somente a clandestinidade libertaria, mas que não traz o impacto da vida precária no sistema político.

O que o último capítulo do texto traz é que, embora existam todas essas questões acerca das complexidades que envolvam o humano, a fome como vontade de consumir é o que impele a nos alimentar e continuar fazendo parte da existência. Há também, em nós, a fome de comunidade. O corpo é impelido a pertencer à humanidade e ao que existe pela fome, e pela vontade e necessidade de pertencer, o que é suficiente para pertencer à humanidade, mas não para que o corpo não seja submetido ao abandono. O fato de estar submetido ao abandono ou ao duplo abandono não faz com que o corpo deixe de pertencer à humanidade. Acima da fome, o capitalismo e o biopoder criam – da decisão soberana – mecanismos para sacralizar o alimento culpabilizar.

O que Agamben nos mostra é que o estado de exceção se tornou a regra. O estado de exceção é o lugar ilocalizável onde habitam estes institutos de exceção. Com relação ao governo biopolítico e o capitalismo que se torna religião, Agamben propõe o messianismo e a inoperosidade, que desativa o poder e o governo. Por mais que o poder soberano crie um novo poder soberano e também submeta a vida ao duplo abandono e busque regular a qualidade nutritiva da vida, jamais irá dominar a clandestinidade da fome e o impulso trófico, inerente à vida nutritiva, à vida nua, e ao duplamente abandonado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio, **A imanência absoluta em Gilles Deleuze: Uma vida filosófica**. p.169-194. Editora 34 Ltda, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção** / Giorgio Agamben ; tradução de Iraci D. Poleti. - 2. ed. - São Paulo : Boitempo, 2004 (Estado de sítio)

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer I: O Poder Soberano e a Vida Nua**. Tradução de Henrique Burigo. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Idea Della Prosa**. Trad. João Barrento. Lisboa: Ed. Cotovia, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. 1ª ed.; 2. Reimp.– Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios Sem fim: notas sobre a política**. tradução Davi Pessoa Carneiro. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. – Chapecó, SC: Argos, 2009.

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

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer II, 2**. Tradução de Selvino J. Assmann. -São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. tradução de Selvino José Assmann. - São Paulo: Boitempo, 2007.

ALMEIDA, Fernando Rodrigues de. **Filosofia do Direito - Carl Schmitt: Decisionismo, Ditadura e Estado de Exceção - Prof. Fernando**. YouTube, 15 de jun. 2021.

ALMEIDA, P. A. de; BARSALINI, G. Sobre o paradigma do *homo sacer*: O sagrado, a culpa e o testemunho na ótica de Giorgio Agamben. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**. Juiz de Fora. V. 23, n.2, jul/dez. 2020, p. 216-235. DOI: <https://doi.org/10.34019/2236-6296.2020.v23.30363>. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/30363>. Acesso em 26 de out. 2023.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. – São Paulo: Companhia das Letras. 1989.

AZEVEDO, Luiz Carlos de. O direito visigótico. **Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo**, [S. l.], v. 96, p. 3-16, 2001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67491>. Acesso em: 26 out. 2023.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. Soberano e estado de exceção: ressalvas a Agamben. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S. l.], v. 2, n. 37, p. 63-71, 2020. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v2i37p63-71. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/178253>. Acesso em: 19 out. 2021.

BAZZANELLA, Sandro Luiz. **A centralidade da vida em Nietzsche e Agamben frente a metafísica ocidental e a metafísica contemporânea [tese]** / Paulo Roberto Sandrini ; orientador, Selvino José Assmann. – Florianópolis, SC : 2010. 468 p.

BERGE, Lukas van den. Law, king of all: Schmitt, Agamben, Pindar. **LAW AND HUMANITIES**, VOL. 13, NO. 2, 198–222, 2019. Disponível em: < [Law, king of all: Schmitt, Agamben, Pindar \(tandfonline.com\)](https://www.tandfonline.com) > Acesso em: 23 abr. 2023. DOI: <https://doi.org/10.1080/17521483.2019.1670898>.

BIAZOTTO, Thiago do Amaral. Aristóteles e a História dos animais: a questão do antropocentrismo entre zoologia e ética. *Hist. Historiogr.*, Ouro Preto, v. 15, n. 40, p. 116-143, set.-dez. 2022. ISSN 1983-9928. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/hh/a/8q8WCHNhW9rnV7cJwNBQykS/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 26 de jan. 2024.

Bíblia Sagrada. Traduzido em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri – SP: **Sociedade Bíblica do Brasil**, 2006.

BIGNOTTO, Newton. SOBERANIA E EXCEÇÃO NO PENSAMENTO DE CARL SCHMITT. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 118, Dez./2008, p. 401-415. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/5T7BMw6SwhyfZ9yJDkQMQRz/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 23 out. 2021.

BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas Castelo, (2004) Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes. **Rev. Sociol. Polit.** Nov/2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/JZBrMZcK7fQxfC8NmVGQtPm/?lang=pt>). Acesso em: 18 abr. 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782004000200004>.

BUTLER, Judith. **Vida precária: el poder del duelo y la violencia**. 1a ed. - Buenos Aires: Paidós, 2006.

RUFFIER, B. C; VIVAN FILHO, G. T. A; PEIXOTO, R. L, O real estado de exceção de Walter Benjamin contra o “estado de exceção” de Carl Schmitt. **Revista Limiar**, [S. l.], v. 9, n. 17, p. 28–70, 2022. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/13465>>. Acesso em: 26 out. 2023.

CARVALHO, Claudia Paiva. A contribuição teórica de Carl Schmitt para o direito nazista. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, Vol. 13, N.02, p. 698-722, abr/jun. 2022.

CASTRO, Edgardo. Acerca De La (No) Distinción Entre Bíos y Zoé. **R. Inter. Interdisc. INTERthesis**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 51-61, Jul/Dez.2012.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Tradução: Beatriz de Almeida Magalhães. 1ª ed. - Autêntica, 2013.

CHRISTANDL, Laura Theresa. „**Der Souverän im Ausnahmezustand**“. Diplomarbeit (Magistra der Rechtswissenschaften) – Institut für Öffentliches Recht und Politikwissenschaften, Karl-Franzens-Universität. Graz, p. 76. 2020.

CORVAL, Paulo. Carl Schmitt e o Estado De Exceção. **Revista acadêmica de direito da UNIGRANRIO**, v. 3, n. 2, 2010.

COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues da. O capitalismo como religião: intersecções e reflexões da religião de mercado a partir do pensamento de Agamben e Benjamin / Capitalism as religion: intersections and reflections of market religion from the thought of Agamben and Benjamin. **Profanações**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 81–106, 2018. DOI: 10.24302/prof.v5i1.1507. Disponível em: <http://ojs.unc.br/index.php/prof/article/view/1507>. Acesso em: 29 set. 2023.

D'URSO, Flavia. Perspectivas sobre a soberania em Carl Schmitt, Michel Foucault e Giorgio Agamben, 2014. 264 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. eBooksBrasil.com. 2003.

DEBORD, Guy. **La Société du Spectacle**. Ed. Gallimard, Paris, 1992.

DULCI, P. L. Do homo sacer ao iustitium: Agamben e a zona de anomia do estado de exceção. **Profanações**, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 166–189, 2017. DOI: 10.24302/prof.v4i2.1408. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/1408>. Acesso em: 25 abr. 2023.

DUSENBURY, David Lloyd. Carl Schmitt on Hostis and Inimicus: A Veneer for Bloody-Mindedness. **Ratio Juris**. Vol. 28, n. 3, 431–9, Sep. 2015.

DWELSHAUVERS, Georges. L'OBRA FILOSOFICA DE RAMON TURRÓ. **Ciência**; Vol. VI feb. 1987/114.

DYMETMAN, Annie. **Benjamin & Schmitt: uma arqueologia da exceção**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, 115-134, 2001.
em Giorgio Agamben e Judith Butler. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 43, n. 3, p. 339-360, Jul./Set., 2020.

FERREIRA, Bernardo. O Nomos e a Lei. Considerações Sobre o Realismo Político em Carl Schmitt. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 118, Dez./2008, p. 327-366.

FIORASO, Nazzareno. DUE BIOLOGISMI FILOSOFICI NEL NOUCENTISME La logica diastatica di Eugeni d'Ors e l'intelligenza trofica di Ramon Turró. **Nóema Revista Online di Filosofia**, 2018. ISSN 2239-5474. DOI: <https://doi.org/10.13130/2239-5474/10928>.

FOLHA VITÓRIA. **Organização criminosa tinha até cartilha com regras de conduta, aponta Ministério Público do ES.** 2021. Disponível em: <<https://noticias.r7.com/cidades/folha-vitoria/organizacao-criminosa-tinha-ate-cartilha-com-regras-de-conduta-aponta-ministerio-publico-do-es-19072021>>. Acesso em: 21 de out. 2023

FOWLER, William Warde. **O significado original da palavra Sacer** / William Warde Fowler; tradução: Leandro Ayres França e Arthur Beltrão Telló. – Porto Alegre : Leandro Ayres França / Café e Fúria, 2017.

FOWLER, William Warde. **Roman Essays and Interpretations.** Oxford: Oxford University Press, 1920.

ORTEGA, Juan Bautista Fuentes. La Teoría del Origen Trófico del Conocimiento de Ramón Turró: Un Ensayo sobre su Trasfondo Histórico- filosófico y sus Posibilidades de Desarrollo Teórico en el Sentido de una Concepción (Neo)Aristotélica de la Vida. **Psychologia Latina**, Vol. 1, 27-69, 2010. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwieiurGzpuBAxXiQPUCHQ2bCDEQFnoECAoQAQ&url=https%3A%2F%2Fpsicologia.ucm.es%2Fdata%2Fcont%2Fdocs%2F29-2013-04-25-art3.pdf&usg=AOvVaw0Lm0caKbGO_qR50flPsWWw&opi=89978449>. Acesso em: 8 set. 2023.

GIACOIA JÚNIOR, 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>. DOI: <https://revistas.ufpr.br/dois pontos/article/view/14659/9838>. Acesso em: 04 set. 2021.

HEBECHE, Luiz. Considerações sobre Agamben. *ethic@* - Florianópolis v.11, n. 3, p. 329 – 354, Dez. 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2012v11n3p329>. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/download/1677-2954.2012v11n3p329/23929/0>>. Acesso em: 09 mai. 2023.

HILTON. John L. Albinismo in the Ancient Mediterranean World. **J. Study Relig.**, Pretoria , v. 34, n. 1, p. 1-28, 2021 . Available from <http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1011-76012021000100001&Ing=en&nrm=iso>. Access on 21 June 2022.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. 1ª ed. London: J M. Dent & Sons LTD, 1914.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner ; Ed. brasileira supervisionada por Eunice Ostrensky. - São Paulo: Marlins Fontes, 2003.

JOYE, Sylvie. As leis bárbaras: objeto da História e da Historiografia. **SIGNUM - Revista da ABREM**, [S.l.], v. 17, n. 1, p. 27-47, ago. 2016. ISSN 2177-7306. Disponível em: <<http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/219/200>>. Acesso em: 05 set. 2021. DOI: <https://doi.org/10.21572/2177-7306.2016.v17.n1.03>.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os Dois Corpos do Rei**. Um estudo sobre a teologia política medieval. Trad. Cid Knipel Moreira. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LEX SALICA, *The laws of the Salian Franks*. Translated and with an introduction by Katherine Fischer Drew. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.

LIMA, Deyvison Rodrigues. Exceção e Norma. Considerações Sobre Normativismo e Decisionismo em Carl Schmitt, Entre 1914 E 1921. **Scientia**, n. 2, p. 192-395, Jun/2013.

LIMA, Deyvison Rodrigues. A legitimidade como problema na obra de Carl Schmitt: uma aproximação crítica da leitura de Hasso Hofmann / Legitimacy as a Problem in Carl Schmitt's Work: A Critical Approach to the Reading of Hasso Hofmann. **REVISTA QUAESTIO IURIS**, [S.l.], v. 12, n. 1, p. 347-379, fev. 2019. ISSN 1516-0351. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/36886>>. Acesso em: 18 abr. 2023. DOI:<https://doi.org/10.12957/rqi.2019.36886>.

LUISETTI, Federico. Carl Schmitt and Giorgio Agamben From Biopolitics to Political Romanticism. **Journal of Philosophy of Life**. Vol.1, No.1. Mar/2011. P. 49-58. Disponível em: <[Carl Schmitt and Giorgio Agamben: From Biopolitics to Political Romanticism \(biopolitica.org\)](http://biopolitica.org)>. Acesso em 24 de abr. 2023.

MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. Constituição, soberania e ditadura em Carl Schmitt. **Revista Lua Nova**, 1997.

MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. O decisionismo jurídico de Carl Schmitt. **Revista Lua Nova**, Abr/1994.

MARINO, Mario. Corpo e testimonianza in Levi e Agamben. *Deportati, esuli, profughe*, n. 18-19, 2012, p. 47-56. Disponível em: <https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/33609908/03_Marino_c-libre.pdf?1399018569=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DCorpo+e+testimonianza+in+Levi+e+Agamben.pdf&Expires=1696344602&Signature=bAP4PJFDzJ7P8LOxSAqLI4ejhHTue8wivK6~S-gvkGOTCkzvkCnWg-5kJOqw2JuS8txy509jbpBSMwE9JOS4EBbMekXcTaNmrl0Hq4OC-YgGu6x7P9-gP6l7s2ZE18DVKDcuLBjQB9a~dMPClY9BrORbl1zK-FVvYwWfGI5q-RiHNpVZlj~P-7XNqOqSPetl45tRc6ByVUhl1e22246fE29F3tXODfNjGeyaRB~nW8X0iTJ07YXvrZ4jJyCv wjqIZ~~l6aMtSuM1OgoZtSu-9Qcf0z3ZLobHVi5ryxOJR1dfj-CgxaWb3PMGgklkF0IspHyXv3B3OY5v6airs2Gvw &Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA>. Acesso em: 03 out. 2023.

MATOS, Olgária Modernidade: república em estado de exceção. **REVISTA USP**, São Paulo, n.59, p. 46-53, setembro/novembro 2003.

MCQUILLAN, Colin. The Real State of Emergency: Agamben on Benjamin and Schmitt. Publisher: ruhr-uni-bochum.de, 2011, p. 96-108. Disponível em: < [The Real State of Emergency: Agamben on Benjamin and Schmitt | J. Colin McQuillan - Academia.edu](http://www.ruhr-uni-bochum.de/~97) > Acesso em 24 de abr. 2023.

MERÇON, Juliana. Foucault, Agamben e Deleuze: relações entre vida e política. In: **Revista Trilhas Filosóficas**, Nº 2, Ano III, p. 87-101, jul.- dez. 2010.

MILLS, Catherine. **The philosophy of Agamben**. Routledge, 2008.

MORAES, Luís Edmundo de Souza. República de Weimar, suas crises e o Nazismo como alternativa. **Revista Maracanan**, n. 18, p. 111-133, jan./jun. 2018.

MORAIS, C. B. de; COUTINHO, L. P. **Carl Schmitt Revisitado**. Instituto de Ciências jurídico-políticas, Lisboa, 2014.

MOUFFE, Chantal. **The democratic paradox**. London: Verso, 2000.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. (2014). ANIMALIZAÇÃO, DESPOLITIZAÇÃO E BIOPOLÍTICA SOB A INFLUÊNCIA DOS ARGUMENTOS DE GIORGIO AGAMBEN. *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, 2(23), 20-36. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/74733>

NASCIMENTO, Daniel Arruda. exceção colonial brasileira: o campo biopolítico e a senzala. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, [S.l.], v. 1, n. 28, p. 19-35, 2016. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v1i28p19-35. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116276>>. Acesso em: 18 out. 2021.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben** – São Paulo, SP: LiberArts, 2012.

NICOLI, Sabrina Augusto. Projeto de Mestrado: Duplice abbandono: a diferenciação do abbandonato em Giorgio Agamben. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. Programa De Pós-Graduação Em Filosofia. 2020.

PABLO, Juan Cano de. El origen del conocimiento según Ramón Turró como comienzo psicológico de la epistemología kantiana. **ANNALES UNIVERSITATIS MARIAE CURIE – SKŁODOWSKA; LUBLIN – POLONIA**. Vol. XLII. p. 61-74. Disponível em: <<https://api.core.ac.uk/oai/oai:ajs.umcsd.home.net.pl:article/6552>>. DOI: 10.17951/i.2017.42.2.61. Acesso em: 8 set. 2023.

PACTUS LEGIS SALICAE. <http://www.koeblergerhard.de>, ano. Disponível em: <<http://www.koeblergerhard.de/Fontes/PactusLegisSalicae.pdf>>. Acesso em: 05 set. 2021.

PAZ, Caio. Por Um Uso Profanado ou Exemplo Como Profanação do Improfanável. **Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura**. v.16, n.º 45.2. Jul/Out. 2018/2. ISSN 1809-2586.

PEIXOTO, Enock da Silva. Análise sobre a concepção de vida nua: por uma política vital. **Investigação Filosófica**. Macapá, v. 11, n. 1, p. 93-104, 2020. DOI: 10.18468/if.2020v11n1.p93-104. Acesso em: 25 jun. 2022.

PEREIRA, David Teles. Nemesis: Sobre os conceitos políticos de inimizade e vingança em **Carl Schmitt Revisitado**. Carlos Blanco de Moraes Luís Pereira Coutinho (organizadores). Edição: INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURIDICO-POLÍTICAS, Lisboa, 2014, p. 40-103.

PIN, A. G.; CORNELLI, G. Quatro conceitos fundamentais na filosofia de G. Agamben: a máquina, o bando, o homo sacer e o campo. **Profanações**, [S. l.], v. 10, p. 298–319, 2023. DOI: 10.24302/prof.v10.4753. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/4753>. Acesso em: 8 set. 2023.

PRIETO, Evaristo. Poder, soberania e exceção: uma leitura de Carl Schmitt. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 105. p. 101-150. jul./dez. 2012. DOI: 10.9732/P.0034-7191.2012v105p101. Disponível em: <https://pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/P.0034-7191.2012v105p101/184>. Acesso em: 27 abr. 2023.

ROCHA, André Pereira.. Hierocracia ameaçada: a auctoritas e a potestas como conceitos fundamentais na documentação pontifícia de Bonifácio VIII (1235-1303) e Clemente V (1264-1314). **Locus: Revista de História**, [S. l.], v. 22, n. 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20813>. Acesso em: 30 maio. 2023.

ROSA, Aléssio da. Agamben do Conceito de Inoperosidade Para a Potência de Agir em Agamben. **Seara Filosófica**, N. 11, verão, 2015, p. 21 – 34. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/searafilosofica/article/view/6134>. Acesso em: 03 out. 2023.

RUIZ, C. B., A dívida como dispositivo biopolítico de governo da vida. **IHU online**, São Leopoldo, nº 454, p. (18-24), set. 2014. Entrevista concedida à Márcia Junges e Andriolli Costa. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/454>>.

SAMIR BENAVIDES, Farid. Excepción, decisión y derecho en Carl Schmitt. **Argumentos (Méx.)**, México, v. 19, n. 52, p. 125-145, dic. 2006. Disponible en <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952006000300007&lng=es&nrm=iso>. accedido en 23 oct. 2021.

SCHMITT. Carl. **Dictatorship**. Translated by Michael Hoelzl and Graham Ward; - Cambridge: Polity Press, 2014.

SCHMITT. Carl.. **Legalidade e Legitimidade**. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão; - Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SCHMITT. Carl.. **O Conceito do Político**. Tradução de Alexandre Franco de Sá; - Lisboa: Edições 70, 2015.

SCHMITT. Carl. **O guardião da Constituição**. Tradução de Geraldo de Carvalho. - Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

SCHMITT. Carl. **Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie**. GIUFFRÈ EDITORE; MILANO - 1992. 2ª ed. Testo della seconda edizione che riproduce invariata la prima edizione del 1970. Traduzione italiana di Antonio Caracciolo.

SCHMITT, Carl. **Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität**. Duncker & Humblot GmbH, Berlin. Zehnte Auflage, 2015.

SCHMITT, Carl. **Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty**. University Of Chicago Press, 2006.

SCHMITT, Carl. **The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum**. Translated and Annotated by G. L. Ulmen. Telos Press Publishing 2006

SILVA, Bruno Anderson Souza da. O "Capitalismo como religião" e uma reflexão ética a partir de Agamben. **PERI Revista de Filosofia**. v. 10, n. 1, 2018.

SILVA, Reginaldo Oliveira. Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária

TRAVERSO, Enzo. "Relações Perigosas": Walter Benjamin e Carl Schmitt no crepúsculo de Weimar. **Revista Direito e Práxis**, vol. 11, núm. 3, pp. 1973-1985, 2020.

TURRÓ, Ramon. **Orígenes Del Conocimiento: El Hambre**. Editorial Minerva, S. A. Barcelona, 1912.

VALERIO, Raphael Guazzelli. Comentário ao artigo " Morte impune, luto proibido: vida nua e vida precária em Giorgio Agamben e Judith Butler". **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp**, [S. l.], v. 43, n. 3, p. 361–364, 2022. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/10946>. Acesso em: 17 out. 2023.

VIEIRA, Luiz Vicente; **A recuperação do espaço autônomo do político: o resgate de um conceito a partir de Rousseau e Carl Schmitt**. Tese de doutorado apresentada ao curso de doutorado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Porto Alegre. Páginas: 282; 2002.

VIENNOT, Eliane. Loi Salique. Paru dans Huguette Krief & Valérie André (dir.) **Dictionnaire des femmes des Lumières**, Paris, H. Champion, 2015, vol. 2.

VON JHERING, Rudolf. **L'esprit du droit romain: dans les diverses phases de son développement**. Traduit sur la 3. ed. avec l'autorisation de l'auteur, par O. de Meulenaere. Imprinta: Paris, A. Marescq, 1877.

VON JHERING, Rudolf. **O espírito do direito romano: nas diversas fases de seu desenvolvimento**. Trad.: Rafael Benaion, Rio de Janeiro, editora Alba, 1943.

WALLACE-HADRILL, John Michael. **The Barbarian West A.D. 400-1000: The Early Middle Ages**. Series: Harper Torchbooks. Publisher: Harper & Row, Year: 1962.