

GIORGIO AGAMBEN E O ESTADO DE EXCEÇÃO

Romildo Gomes Pinheiro*

Resumo: O artigo trata do biopoder em Agamben em debate com Foucault e Schmidt. Tratamos da relação entre Agamben, Foucault e Schmidt sobre «Biopolítica» e «Estado de exceção». Levamos em conta as seguintes obras de Agamben: *Homo Sacer I e II*, *O Aberto*, *O que resta de Auschwitz* e *Meios sem fins*. Minha argumentação consiste em demonstrar que a leitura de Agamben do biopoder é pautada no abandono da perspectiva de Foucault por meio de um retorno a Carl Schmitt. Ora, este retorno, feito de uma maneira seletiva e hoje em dia objeto de controvérsias, visa dar conta da história contemporânea num duplo sentido: tanto no mapeamento da generalização do estado de exceção no século XX, notavelmente com o advento do Fascismo e do Nazismo, por meio de uma genealogia do estado de exceção nos momentos bonapartistas da história; quanto na apreensão de uma situação de época qualificada de pós-histórica: o fim das filosofias da história do século XX resultou no predomínio da gestão da vida biológica das populações, um diagnóstico presente em autores que trataram do estado de exceção sob o prisma da categoria da aceleração.

Palavras-chave: Agamben. Estado de exceção. Foucault. Pós-história.

Abstract: The article deals with biopower in Agamben in debate with Foucault and Schmidt. We deal with the relationship between Agamben, Foucault and Schmidt on «Biopolitics» and «State of exception». We take into account the following works by Agamben: *Homo Sacer I and II*, *The Open*, *What Remains of Auschwitz* and *Means Without Ends*. My argument consists of demonstrating that Agamben's reading of biopower is based on the abandonment of Foucault's perspective through a return to Carl Schmitt. Now, this return, made in a selective manner and nowadays the subject of controversy, aims to account for contemporary history in a double sense: both in mapping the generalization of the state of exception in the 20th century, notably with the advent of Fascism and Nazism, through a genealogy of the state of exception in Bonapartist moments in history; as well as in the apprehension of a period situation qualified as post-historical: the end of the philosophies of history in the 20th century resulted in the predominance of the management of the biological life of populations, a diagnosis present in authors who dealt with the state of exception from the perspective of the category of acceleration.

Key words: Agamben. State of exception. Foucault. Post-history.

1. INTRODUÇÃO

Agamben se notabilizou na filosofia contemporânea por um modo particular de entrecruzar certas referências teóricas do pensamento contemporâneo com um trabalho paciente de exegese de textos gregos e latinos, combinando a um só tempo interpretação do presente e arqueologia do passado. Esta articulação entre antigos e modernos não é novidade, e atravessa a obra de autores importantes para a compreensão do pensamento de Agamben, como Heidegger e outros

* Professor de Filosofia da Rede Pública do Goiás. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba, Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí. Atua nos seguintes temas: Filosofia Contemporânea, Hannah Arendt, Michel Foucault, Marxismo.

avatares heideggerianos. De modo que a questão que cumpre interrogar é como Agamben recorta na sua perspectiva esta relação entre “antigos” e “modernos”.

Em um texto tratando de questões de método, Agamben resume esta relação entre antigos e modernos assim: “A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este, e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, *essa é relação com o tempo* que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela.” (AGAMBEN, 2009, p. 59)¹ Esta relação com o presente na forma do anacronismo é crucial para apreendermos Agamben. Foucault chama esta relação de presentismo: trata-se de constituir uma relação de presentificação do passado no presente através da análise histórica. (FOUCAULT, 1987) O anacronismo serve para marcar o descompasso do presente histórico em relação ao passado, ao mesmo tempo que guarda com ele um parentesco, uma simbiose, de modo que entre o passado e o presente nós temos uma fusão histórica. Esta perspectiva pode ser encontrada em outros filósofos contemporâneos, razão pela qual cumpre que investiguemos como essa perspectiva é recortada por Agamben.

2. AGAMBEN LEITOR DE FOUCAULT

Para o tratamento do biopoder esta simbiose entre o antigo e o moderno é importante, porque tudo se passa em referência ao modo como Agamben desloca o anacronismo que Foucault identifica nos séculos XVII e XIX em direção ao mundo greco-romano. Em Agamben o antigo regime é deslocado em direção ao mundo clássico, e na representação que Foucault faz do biopoder como intersecção entre processos econômicos e a materialidade das instituições de poder, Agamben põe no lugar a relação entre soberania e vida nua. Não é outra a razão pela qual a frase da *La volonté de savoir* com a qual Foucault designa as sociedades burguesas e as demarca da época clássica pela “emergência da vida natural das populações” nas estratégias do capitalismo – “O homem, durante milênios, permaneceu isto que era considerado por Aristóteles: um animal vivente e no mais capaz de existência política; o homem moderno é um

¹ Ver os comentários de Georges Didier-Huberman, que considera que “Il n’y a de contemporain, pour lui, que ce qui apparaît ‘dans le déphasage et l’anachronisme’ par rapport à tout ce que nous percevons comme notre ‘actualité’.” Razão pela qual, continua o autor, Agamben visa o contemporâneo “dans l’épaisseur considérable et complexe de ses temporalités enchevêtrées. D’où l’aspect de montage, lui aussi warburgien et benjaminien, que prennent souvent ses textes.” (Georges Didier-Huberman, em *Survivance des Lucioles*, Paris, 2009, Les Éditions Minuit, p. 58-60).

animal na qual a política consiste em colocar em questão sua vida natural” (FOUCAULT, 1988, p. 133) , seja objeto da análise de Agamben. Ora, antes de comentar Agamben, cumpre explicar que quando Foucault retoma esta frase de Aristóteles, não se trata de voltar ao paradigma clássico afim de compreender a biopolítica moderna. Ao contrário, interessa-lhe assinalar a ruptura inaugurada pelos tempos modernos. A categoria “biopolítica” designa este limiar histórico, e assim fazendo, nosso autor está atento aos fenômenos de ruptura, de corte no regime de historicidade (FOUCAULT, 1988, p. 134) por meio do estudo da materialidade histórica. Vida e história, natureza e política são realidades intercambiáveis, e não realidade estanques.

Para Agamben este limiar assinalado por Foucault é pensado em referência ao fato de que a política moderna tem um fundo teológico. A procura pelo arcano teológico-político da soberania envolve uma fusão entre o arcaico e o contemporâneo, e esta perspectiva demarca a diferença de Agamben não somente em relação à Foucault, pois onde um vê continuidade o outro assinala ruptura, mas também ao modo como é apreendido a singularidade do Estado de exceção moderno. Assim fazendo, Agamben explica que é “conveniente pois de abandonar o contexto filológico da obra de Foucault para situar os dispositivos em um novo contexto”. (2007, p. 29-300) Ora, a pergunta que cabe fazer é: em qual contexto opera a análise de Agamben? Pelo deslocamento dos limiares históricos que se traduz pela crítica segundo a qual todas as formas de exclusão não devem remontar exclusivamente às formas de poder burguês moderno. A volta até as origens arcaicas do poder soberano visa prolongar a “história do presente” de Foucault, porque Agamben considera “trivial” a indicação de Foucault segundo a qual a soberania política provem da temática da descendência tradicional do poder do *pater* sobre o *domus* - a casa, a esposa e o escravo. Para Agamben, não é por essa relação que se encontra a origem do poder soberano de vida e de morte. No domínio privado, a vida era indiferente ao poder, não tendo nenhuma conotação política. Ela adquire um sentido político somente no poder do *pater* romano sobre a vida de seus filhos, quando estes são capazes de ser cidadãos. Na expressão *vitae necisque potestas*, a vida do filho suscetível de ser destruída aparece como o outro lado do poder soberano do pai. A vida era levada em consideração no interior da cidadania política e a bio-política já estava no domínio soberano do pai como ameaça de morte sobre a vida do filho potencialmente cidadão.

Portanto, diferente de Foucault que considera que estas características são próprias unicamente da modernidade, Agamben considera que a vida natural se inscreve no interior dos ordenamentos políticos já na antiguidade. Se a inscrição da vida na política é um acontecimento arcaico, a marca singular da modernidade é que “o espaço da vida nua, situado a margem da

organização política, termina progressivamente por coincidir com o espaço político, onde exclusão e inclusão, exterior e interior, *bios* e *zoe*, direito e fato entram em uma zona de indiferenciação irreduzível”. (1997, p. 17) Esta indistinção entre o arcaico e o moderno é fundamental para o modo como Agamben rejeita e assume os termos da análise de Foucault sobre o “biopoder”. A questão que cumpre interrogar é se nesta recondução da biopolítica moderna até o arcaico a própria natureza da biopolítica moderna não estaria sendo perdida de vista.

Agamben continua a perspectiva de Foucault na medida em que Foucault foi o primeiro filósofo a ter tentado compreender a política moderna a partir dos conceitos de “bio-política” e de “governo econômico”, leitura que Derrida considera equívoca, pois Heidegger na *Carta Sobre o Humanismo* já salienta o quanto a Metafísica pensa o ser do homem a partir da animalidade². As estratégias mobilizadas por Agamben consistem menos em recusar e em ultrapassar o conjunto das formulações de Foucault, do que a aprofundar e a reformular certas direções da pesquisa do autor. O que há de comum entre Agamben e Foucault é o abandono de todas as representações do político em termos de contrato fundador, de ação política originária que estabelece a passagem da natureza à política pela instituição da soberania, quer falemos de um Hobbes ou de um Rousseau. Em Foucault, esta perspectiva visa ultrapassar as teorias contratuais que justificavam a dominação ou o modo de exercício do poder a partir da legitimidade de uma lei fundamental. A dominação socio-política não pode ser reconduzida a uma lei fundamental que regula as relações de poder estabelecidas entre dominantes e dominados. Trata-se para Foucault de se deter nas tecnologias de poder que colocam em prática o assujeitamento da vida às tecnologias modernas de poder. Já para Agamben é preciso abandonar o princípio de uma lei fundamental que fundamentaria a existência do poder, e colocar novamente em questão a relação entre vida natural e vida política onde se instituem as relações entre política e a violência do soberano. Distanciar-se da ideia de contrato social como lei fundamental da sociedade política significa interrogar o poder a partir das fronteiras que definem as condições de pertencimento político, isto é, a partir dos limites onde o poder se desencadeia como experiência de vida e de morte nas fronteiras das comunidades políticas. Para Agamben, é «tempo doravante de reler o mito da fundação da cidade moderna, de Hobbes à Rousseau. O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção onde a cidade aparece por um momento (que é ao mesmo tempo intervalo cronológico e momento intemporal)

²Retomo esta discussão na nota 30.

tanquam dissoluta.” (AGAMBEN, 1997, p. 115)³. Portanto, está de acordo com Foucault quanto a contestação dos modelos jurídicos do poder. Mas diferente deste, o abandono das teorias do contrato social pela materialidade das relações de poder nas estruturas econômicas modernas nas quais se opera a gestão das populações se faz em referência ao poder soberano,⁴ pois neste se encontra subjacente um limite em que a ordem jurídico-política é suspensa.

Nas obras tratando do biopoder, Foucault o define como o limiar político da modernidade a partir do qual as populações são objetivadas pelo poder do Capital. Diferente das sociedades clássicas onde a vida é neutra diante do poder e onde o soberano se ocupa do corpo unicamente como corpo punível, com o bio-poder as populações são subjugadas ao mesmo tempo pelas tecnologias disciplinares de individualização e pelos procedimentos reguladores de totalização. Na sua primeira crítica à Foucault, Agamben se questiona sobre a zona de indiferenciação, o ponto de interseção no campo do poder que religaria as duas direções das técnicas de individualização e de procedimentos de totalização, que são para Foucault uma das características da “razão política moderna”. “Existe um centro unitário onde a “dupla ligação” política encontra sua razão de ser?” (AGAMBEN 1997, p. 14)⁵. Para Agamben, este ponto permanece oculto nas duas direções do trabalho de Foucault, e é uma das razões pelas quais muitos críticos o acusaram de não conseguir elaborar uma teoria unitária do poder.

É assim que, em segundo lugar, Agamben recusa a ideia de exclusão em Foucault. Foucault descreveu os mecanismos de exclusão institucional que a sociedade põe em prática para aprisionar os loucos e os delinquentes, compartimentando-os em instituições fechadas, produzindo então novas formas de individualidade e de saber. Agamben sustenta que mesmo se a exclusão seja o meio pelo qual a sociedade exclui “o fora” o interiorizando sob a forma da interdição, a exceção soberana tem uma função mais complexa. Ela obedece não à forma da interdição que proíbe, mas à forma da suspensão da ordem, o que faz com que a exceção esteja incluída quando a lei é suspensa. Os campos de concentração, segundo Agamben, representam esta estrutura paradigmática de exclusão que se opera incluindo os indivíduos através da suspensão da lei. Esta é a razão pela qual, segundo Agamben, parece impossível de inscrever

³ Na esteira de Agamben, Roberto Esposito afirma que todas as categorias políticas modernas fundadas sobre “a bipolaridade entre direitos individuais e soberania estática, contribuem à [...] tornar [as relações entre vida e política] ainda mais insolúveis”. *Communauté, Immunité, Biopolitique, Repenser les termes de la politique*, Paris, Les prairies ordinaires, 2010, p. 151.

⁴ Derrida realça esta relação em *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 187-188.

⁵ Toda política comporta uma interrogação de cunho ontológico. Na discussão sobre o poder constituinte este ponto de vista é ressaltado. Agamben remete a distinção entre poder constituinte e poder constituído à oposição entre ato e potência. Quanto à totalização e a individuação, Agamben não apreende o nexo entre os mecanismos disciplinares e de regulação das populações no capitalismo ressaltado por Foucault.

os trabalhos de Foucault sobre as instituições fechadas nesta estrutura de exclusão, uma vez que as estruturas do direito penal, para o caso dos delinquentes, estão ainda presentes no conjunto da ordem jurídica. Não considerando que para Foucault as prisões sejam instituições voltadas para sujeitos fora-da-lei, Agamben observa em relação à Foucault que a estrutura de exceção que define os campos de concentração “é topologicamente diferente de um simples espaço de reclusão⁶”. (AGAMBEN, 1997, p. 28) Este ponto de vista topológico é recorrente em Agamben, e veremos de que modo o autor lhe infunde uma significação cujo nexos com o conceito de Imperialismo não é descartável⁷. Mas sua perspectiva consiste muito mais em mostrar a indissociabilidade entre estes espaços e a ausência de leis.

3. O RETORNO À CARL SCHMITT E SUAS CONSEQUÊNCIAS

No *Homo Sacer I e 2*, a articulação entre o modelo jurídico-institucional e bio-político do poder se encontra nas situações de exceção nas quais o soberano e a vida nua entram em simbiose. A questão é: este modelo teórico é suficiente para lidarmos com a herança deixada por Foucault? Para Agamben, o interesse das teorias que, como aquelas de Schmitt, se evidencia no fato que transforma a oposição topográfica entre “dentro” e “fora” (“amigo” e “inimigo”) em uma relação topológica mais complexa onde se joga o limite mesmo do sistema jurídico (AGAMBEN, 2003, p. 39). Pois nela nós encontramos uma relação singular na qual o termo que é excluído, expulso da comunidade política, é ao mesmo tempo incluso na forma de exceção, onde aquele que é *expulso* da comunidade política reside incluído na sociedade na medida onde ele não pertence mais ao seu conjunto. Este âmbito topológico ou geográfico se define, em primeiro lugar, pelo fato da soberania designar as fronteiras entre o que é excluído e o que é incluso na fundação do sistema político; em segundo lugar, porque o princípio da suspensão da lei como principal tarefa da decisão soberana introduz a ideia que o direito é criado fora do direito, e que as normas jurídicas são submissas em última instância à decisão. (AGAMBEN, 2003, p. 26)⁸ Todavia, esta teoria da soberania não está dissociada de outros

⁶ É o caso de evocarmos a frase de Michelle Perrot em contraponto a Agamben, espécie de alusão explicativa indireta da obra clássica de Foucault: “As prisões, os protótipos dos campos de concentração contemporâneos”, onde os corpos dos detentos assemelham-se àqueles dos campos de concentração contemporâneos (*Os Excluídos da História – Operários, mulheres e prisioneiros*, São Paulo, Paz e Terra, 1988, Introdução).

⁷ Esta será a via seguida por Antonio Negri e Michel Hardt na obra *Império*, Rio de Janeiro: Record, 2005.

⁸ Este retorno contemporâneo à Carl Schmidt é partilhado por Agamben com boa parte da esquerda intelectual contemporânea, em particular aquela associada ao pós-modernismo, como explica, cada um ao seu modo, William Schneemann e Marilena Chaui. Marilena Chaui em “Retorno ao Teológico-Político”, In. *Retorno ao Republicanismo*, Minas Gerais, Ed. UFMG, p. 93-134, contrapõe o ponto de vista da democracia radical assentado em uma crítica do teológico-político em Espinosa, contra Carl Schmidt, autor que se apoia na afirmação da transcendência do poder teológico-político. Esta estratégia teórica também pode ser encontrada em Antonio Negri,

pressupostos do pensamento de Schmidt, na falta dos quais a análise de Agamben se associa com as posições conservadoras assumidas por este.

Na *Teologia Política* o soberano é aquele “que decide a situação excepcional”, (SCHMIDT, 1988, p. 15) ocupando uma posição-limite por sua capacidade de suspender *in toto* a ordem do Estado. Só que este decisionismo do Soberano é inscrito em uma genealogia onde nós passamos do teológico ao político com as soberanias dos Estados modernos como um processo de secularização seguido pela leitura do desenvolvimento do Estado a partir da antítese entre deísmo e teísmo. Na fórmula de Schmidt, “Todos os conceitos mais significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados”, nós encontramos sumariado uma definição forte da secularização. (MARRAMAIO, 1997, p. 56) Considerando a evolução do Estado moderno, houve uma secularização do núcleo que sustenta a analogia entre teologia e direito com a transferência de prerrogativas do Legislador Divino para o Legislador Mundano. Em função disso, Schmidt recusa o pressuposto Deísta do moderno Estado de direito, sumariado nas concepções liberais e positivistas do Estado, cuja evolução é dada pelo Estado neutro do século XIX ao Estado técnico-administrativo do século XX. A este Deísmo, opõe-se o Teísmo do autor da *Teologia Política* que inscreve sua teoria do soberano como aquele que decide sobre as situações de emergência numa linha evolutiva que vai dos primeiros teóricos da soberania, como Bodin e Hobbes, até o pensamento católico contra-revolucionário de De Maistre, De Bonald e Dono Cortés. A secularização implica aí o elo de ligação entre teologia política e decisão soberana (MARRAMAIO, 1997, p. 59), e, historicamente, após a Revolução Francesa o período de esplendor das soberania europeias entrou em decadência. De outro lado, o Liberalismo corresponde a um período fracassado de Neutralização da política entendida como guerra pela existência entre amigos e inimigos, de modo que, por exemplo, a República de Weimar é criticada pelo seu liberalismo parlamentar cujas discussões públicas infundáveis acabaram por protelar a decisão soberana pela manutenção da existência do Povo.

De fundamental importância é a contradição entre “amigo” e “inimigo” no interior dessa teoria da soberania. Para o jurista de Weimar aquilo que diferencia a política como motivação e atividade é a distinção entre amigo e inimigo, e nesta acepção a política é basicamente

que igualmente contrapõe Espinosa a Carl Schmidt. Evocarei Schneemann em seguida. Já quanto a mim, a estratégia consiste basicamente em confrontar criticamente Agamben, de um lado, com o marxismo, e, de outro, com Arendt e Foucault, ambos retomados por Agamben de modo estritamente seletivo, pois não discute com profundidade a obra de cada um destes autores no seu conjunto e nem naquilo que se refere à oposição entre *bios* e *zoé*. A figura do inimigo ou fora-da-lei em Arendt e Foucault, por exemplo, comporta uma proximidade com Agamben que torna derrisório a referência constante à Schmidt.

apreendida como guerra pela existência física de um povo. O político precede o Estado (ou o Estado é posto pelo político), a decisão precede a norma (a decisão põe a norma, mesmo estando adstrita ao sistema jurídico), assinalando-se aí o primado da política como guerra contra o inimigo público pela existência vital de um povo. Há uma relação essencial entre o momento da decisão soberana e o critério distintivo do político dado pela fórmula amigo-inimigo, sem a qual a política em Schmidt não é compreendida.

Sem considerar estes aspectos, Agamben destaca apenas a decisão sobre a exceção, e retoma em seguida a obra *O Nomos da Terra* afim de pensar o conceito de soberania do Estado-nação como uma estrutura originária na qual se enraíza o Território e a Ordem normativa de um povo. Este aspecto normativo é dado pela estrutura da exceção, que é posta pelo jogo entre inclusão-exclusiva e a força da lei na forma de sua suspensão. Já o aspecto territorial, diz respeito à inscrição deste normativo nas fronteiras do Estado-nacional e além. O territorial é aqui passível de um deslocamento infinito, com o que a própria Terra constitui o seu limite último. É assim que Agamben afirma que a soberania determina a relação “entre localização (*Ortung*) e organização (*Ordnung*), que constitui o ‘nomos da terra’ é muito mais complexo do que descreve Schmidt, e contém uma ambigüidade fundamental, uma zona de indiferença ou de exceção não localizável que, em última análise, termina necessariamente por agir contra ele como um princípio de deslocamento infinito”. (AGAMBEN, 2002, p. 70)⁹ A questão é: qual o limite deste deslocamento? Ou não seria as situações de exceção em princípio não-localizáveis,

⁹ Para citar a frase onde penso se encontrar o essencial do pensamento de Agamben sobre a exceção: “onde o interesse das teorias que, como a de Schmitt, transformam a oposição topográfica em uma relação topológica mais complexa, em que está em questão o próprio limite do ordenamento jurídico. Em todo caso, a compreensão do problema do estado de exceção pressupõe uma correta determinação de sua localização (ou de sua deslocalização). Como veremos, o conflito a respeito do estado de exceção apresenta-se essencialmente como uma disputa sobre o locus que lhe cabe” (AGAMBEN, 2004, p. 39) Trata-se de um espaço geográfico, onde, na explicação do polonês Zygmunt Bauman, em *Globalização – as consequências humanas*, localização e deslocalização, ou, em termos deleuzianos, territorialização ou desterritorialização, devem ser pensados conjuntamente, particularmente nos tempos de globalização, pois correspondem, respectivamente, de um lado, a certas franjas populacionais fixadas em certos espaços administrados à margem da lei, e, de outro lado, à deslocalização pela liberação de fluxos ou movimentos de informação e de capitais. Uma polarização espaço-temporal que, em termos de classes sociais, corresponde, no vocabulário de Bauman, às elites extraterritoriais cada vez mais globais operando num presente perpétuo, e o restante das populações fixadas ou localizadas em certos espaços que impossibilitam a liberdade de movimento, como as prisões. “Normais” significa incluídos no centro global, e “anormais”, que orbitam as franjas da margem da lei nas periferias do sistema (*Globalização – as consequências humanas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1999, p. 8-9). Além de Bauman, este aspecto espacial destacado por Agamben na sua análise do estado de exceção também não deixa de comportar uma relação essencial a Heidegger, para quem o modo de ser do *Dasein*, sua abertura ontológica como ser-no-mundo, reside numa facticidade que se inicia no que é mais topológico enquanto localização (Benedito Nunes, *Hermenêutica e Poesia – O pensamento poético*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, p. 63). Aliás, o próprio Bauman, ao mencionar os efeitos da mobilidade e da aceleração sobre a auto-constituição das sociedades, não deixa de estar próximo de Heidegger acerca do questão do ser-no-mundo e do *Mitsein* cotidiano. É que a passagem do inautêntico impessoal para o si-mesmo autêntico é descrita pelo autor de *Ser e Tempo* como mobilidade ou movimento da existência nas estruturas de um cotidiano espacial, pois pressupõe uma relação ao Nós Comunitário que é antes de tudo dado nos limites do cotidiano e sua superação pela atestação de si mesmo.

isto é, justamente caracterizadas pela eliminação do espaço e das fronteiras dos Estados? Nas páginas de *Der Nomos der Erde*, Schmidt dá a seguinte resposta. Demonstra que o término da 1ª Guerra Mundial se dá com o final da centralidade da Europa e a decadência do *ius publicum europaeum*. De modo que se esgotou um ordenamento internacional espacializado – que é o westfaliano – que procurou colocar a guerra nos rituais europeus, e, no seu lugar, nasce a Sociedade das Nações como uma Instituição desespacializada, e voltada a garantir a Paz Perpétua no mundo inteiro e não só na Europa. Sua função era ser um ordenamento Europeu e Global. Neste contexto histórico, se afasta o agressor como *justus hostis*, senão um criminoso no sentido penalista do termo, isto é, um fora-da-lei (*outlaw*) a que não se deve reconhecer nenhum direito, assim como não se deve reconhecer nenhum direito aos infiéis da doutrina do *bellum iustum*. Assim, finaliza Schmitt, se destrói uma autêntica obra mestra da razão humana, que havia requerido um fastidioso trabalho jurídico, durante séculos, e que não havia requerido nenhuma guerra de extermínio no território Europeu. (AGAMBEN, 2002, p. 96-113) Como vemos, questões de cunho geopolítico e histórico estão associadas ao desdobramento do Colonialismo e do Imperialismo na pluma de Schmidt, mesmo que não consideradas devidamente quando Schmidt considere apenas o espaço europeu que se estendeu até a 1ª Guerra Mundial, separando-o dos espaços coloniais dos Imperialismos de Ultramar e Continental.

Agamben assume a descrição histórica de Schmidt segundo a qual o Estado de Exceção se generalizou quando as guerras espacializadas do Continente Europeu chegaram ao fim após a 1ª Guerra Mundial. A desagregação do *nomos* da Terra a partir da 1ª Guerra Mundial, quando, na explicação de Schmidt, as guerras espacializadas da Europa foram substituídas por uma guerra civil mundial regulada por decretos emergenciais, condenando os *outlaw* aos campos de concentração, constitui a fratura histórica a partir da qual se desdobra a análise dos campos por Agamben. A articulação com Arendt passa a ser decisiva, pois recobre justamente o mesmo corte histórico do nosso autor, e, como explica Agamben na introdução da obra *O Poder Soberano e a Vida Nua*, esta retomada supri as supostas ausências da filosofia de Foucault quanto a uma análise dos campos de concentração. Ao âmbito do tratamento da política como guerra entre amigo-inimigo, Agamben substitui este último pelo indivíduo sem direitos dos campos de concentração nazi, articulando aí implicitamente a figura do *outlaw* na definição de Schmitt com a figura dos indivíduos sem direitos humanos.

É na obra *Estado de Exceção*, esta historicização é prolongada. A ênfase no aspecto espacial do Estado de exceção e sua inscrição numa teleologia histórica que se estende da época antiga

até os campos de concentração de Aushwitz, indo até as cidades pós-industriais com seus guetos de segurança e as zonas de espera¹⁰ nos aeroportos internacionais, exigia implicitamente uma historicização do estado de exceção. Nesta obra, além de retomar a teoria da soberania de Schmidt e mostrar sua intersecção com Benjamin, Agamben inscreve o estado de exceção moderno nos diferentes decretos oriundos dos períodos bonapartistas da história da França e da Alemanha, ressaltando sua diferença em relação ao Estado de exceção antigo.¹¹

Todavia, se em Marx e Engels as causas do Estado de exceção nos períodos bonapartistas da história moderna residem na luta de classes, para Agamben sua razão de ser repousa nas “necessidades históricas”. Tudo se passa como se Agamben questionasse: mas o que causa o Estado de exceção nos tempos modernos? A resposta do autor é que nos momentos de necessidade, isto é, nas situações de emergência e crise, um poder Executivo Autoritário pode se subtrair à ordem jurídica e governar por decretos afim de gerenciar as crises. Na explicação de Agamben, “somente com os modernos é que o estado de necessidade tende a ser incluído na ordem jurídica e a apresentar-se como verdadeiro "estado" da lei. O princípio de que a necessidade define uma situação particular em que a lei perde sua vis obligandi (esse é o sentido do adágio *necessitas legem non habet*) transforma-se naquele em que a necessidade constitui, por assim dizer, o fundamento último e a própria fonte da lei” (AGAMBEN, 2003, p. 43).

4. ESTADO DE EXCEÇÃO E PÓS-HISTÓRIA

Temos descrito até aqui que Agamben apreende a biopolítica dos Estados Modernos por meio da ênfase na dimensão geográfica do Estado de exceção. “Dentro” e “fora”, “interno” e “externo” são categorias de ordem espacio-geográfica. Os direitos se encontram ausentes nesses territórios específicos. No plano político, sua definição sumária do soberano como aquele que decide nas situações de emergência no travejamento da relação entre amigo-inimigo nas

¹⁰ Sobre as zonas de espera a referência se encontra em *Moyens sans fins*, op. cit., p. 45. Esta questão encontrou desenvolvimento teórico no ensaio de Paula Arantes, “Zonas de Espera”, In. *O Novo Tempo do Mundo*, São Paulo, Boitempo Editoria, 2013, pp. 140-202.

¹¹ Para a viragem do Estado de exceção moderno, Agamben considera os decretos de Napoleão Bonaparte, cf. pp. 22. Para o Estado de exceção antigo, o modelo é oferecido por Roma, que corresponde ao último capítulo da obra (AGAMBEN, 2011, p. 113-134). Sobre Roma, o assunto de Agamben encontrou desenvolvimento teórico em Gramsci, como veremos, ao desenvolver o ponto de vista de análise do atraso na não-formação nacional na Itália. Sobre o caráter volúvel dos decretos, em contraponto à estabilidade das Constituições dos Estado Modernos, a referência explicativa clássica é Hannah Arendt na sua análise histórica sobre a a instituição dos decretos pelos Imperialismos Continentais nas colônias européias (Hannah Arendt, *A Herança da Ilegalidade*, In. *As Origens do Totalitarismo*, São Paulo, Cia das Letras, 1989, p. 275 e seguintes). Também Carl Schmidt situa a generalização do governo por decretos como um modo de aceleração do legislador a partir da 1ª Guerra Mundial, um modo típico de governo nas situações históricas de crise política e emergência social e econômica.

situações de guerra impede nosso autor de uma apreensão que valorize o âmbito do direito e da política numa perspectiva que envolva as classes e grupos sociais, um quadro de referência mais amplo, portanto, que, como vimos, está presente tanto em Marx quanto em alguns dos seus seguidores. Na articulação entre antigos e modernos não somente o limiar histórico que separa o cesarismo clássico do cesarismo moderno não foi devidamente problematizado, como faz Gramsci, por exemplo, como também a temporalidade histórica da exceção foi transformada num *telos* histórico que se desdobra do arcaico até o contemporâneo. Ora, esta apreensão teleológica da biopolítica e do estado de exceção tem uma razão de ser histórico-contemporânea.

A tendência a governar por meio de decretos emergenciais voltados a gerir situações de crises pelos poderes executivos passou a adquirir um lugar central após a 1ª Guerra Mundial nas democracias Ocidentais. Carl Schmitt apreendeu a natureza desta mudança histórica através do estado de exceção como garantia da Ordem Constitucional para o período em que o Estado de exceção serve de garantia para a economia do capitalismo contemporâneo. Ora, esta formulação serve para Agamben reconstituir de maneira presentista os tempos atuais após a *débauche* dos regimes comunistas e o chamado fim da história.

Este ponto de vista que procura intrinsecar um horizonte presentista na história com a questão do biopoder é particularmente desenvolvido na obra *L'Ouvert* (Agamben, 26), particularmente pela explicação do conceito de pós-história.

Na verdade, desde o *Homo Sacer I*, (p. 68-69), Agamben se referencia em Kojève (*Absolute na História*) e Heidegger (*Ereignis*) afim de desenhar os contornos de uma temática acerca do fim da história e o fim do Estado como horizonte incontornável do contemporâneo. A questão que evocará Agamben diz respeito à significação do termo pós-história na tematização do Estado de Exceção, porque a biopolítica como gestão emergencial da vida biológica das populações somente advém plenamente com o fim das filosofias da história. Esta perspectiva retoma um pequeno artigo de Agamben escrito em 1992, intitulado “Notas sobre a política” (*Moyens sans fins*, 2002), onde as duas referências filosóficas de Agamben sobre o tempo e a história tanto no *Homo Sacer I* quanto no livro *O Aberto*, Kojève e Heidegger, são cruzadas num mesmo cipoal argumentativo. Agamben faz uso novamente das elaborações de Kojève sobre o fim da história, assim como das reflexões do “último” Heidegger sobre o *Ereignis* [evento] como o fim da história do ser, para dar conta de uma pensamento que tome em conta a questão do fim da história e do fim do Estado em conjunto. Pensar a extinção da soberania do Estado ao mesmo

tempo que o acabamento do *telos* que constitui nosso regime de historicidade são duas tarefas que se impõem ao nosso tempo.

O fim do Estado significa a ausência de um poder separado da comunidade do homens. Um poder separado, alienado da vida social, produz formas de abandono social que encaminha à crítica a toda separação. Agamben encontraria em Pierre Clastres e a definição de poder nas sociedades primitivas, assim como no Marx da *Crítica da Filosofia do Direito* de Hegel, duas referências quanto a apreensão do poder como instância separada da sociedade, incorporando-o nas mediações da vida social.

Quanto à questão do fim da história, envolve duas questões, uma que diz respeito ao arcaico e outra ao contemporâneo. Estas duas questões correspondem no livro “O Aberto” a uma análise dos discursos tratando da vida na tradição Ocidental, e, de outro, a uma retomada de Kojève e Heidegger tratando do “contemporâneo” nas suas filosofias da história. Para o primeiro ponto, do *De Anima* de Aristóteles passando pela medicina experimental de Bichat no século XIX até Heidegger discutindo as cesuras entre o animal e homem,¹² Agamben mostra que o conceito de

¹² A título didático, divido esta obra do seguinte modo: o âmbito do arcaico corresponde aos capítulos de 2 a 8. No capítulo 4 Agamben explica o seu propósito de fazer uma genealogia do termo “vida”, prosseguindo uma linha de investigação dedicada a pensar a oposição entre *vida* e *zoé*. Já o âmbito do contemporâneo, corresponde aos capítulos iniciais tratando de Kojève e Bataille (Cap. 1 e 3), e dos capítulos 10 ao 20. Mais particularmente, o âmbito contemporâneo corresponde aos 5 últimos capítulos tratando de Heidegger, cuja oposição entre propriedade e impropriedade elaborada em *Ser e Tempo* determina a linguagem política da obra. Agamben elabora uma leitura de Heidegger nesta obra que envolve vários textos, mas seria possível focar os pressupostos deste programa de pesquisa voltado a fazer uma genealogia da vida na tradição Ocidental como uma retomada da *Carta Sobre o Humanismo* de Heidegger. : “De la même manière, le terme d’ « animal », implique déjà une interprétation de la ‘vie’ qui repose nécessairement sur une interprétation de l’ étant comme Çür} et cpûoiq, à l’ intérieur desquels le vivant apparaît. Mais, en outre, et avant toute autre chose, reste à se demander si l’ essence dé l’ homme, d’ un point de vue originel et qui décide par avance de tout, repose dans la dimension de l’ animalitas.” O que significa, explica Heidegger, que “La métaphysique pense l’ homme à partir de l’ animalitas, elle ne pense pas en direction de son humanitas. La métaphysique se ferme à la simple donnée essentielle, que l’ homme ne se déploie dans son essence qu’ en tant qu’ il est revendiqué par l’ Etre. C’ est seulement à partir de cette revendication qu’ il ‘a’ trouvé là où son essence habite.” p. 80. In *Questions III*. Gallimard: 1990, p. 79-80. No capítulo “Sans regne” da obra da qual estamos tratando, Agamben considera que o humanismo é uma máquina antropológica que situa o homem entre uma natureza celeste e uma natureza terrestre. A prova é o discurso de Pico de Mirandola que equipara o discurso da dignidade do homem a uma situação pós-teológica em que o homem, não possuindo essência alguma e nem vocação específica, o homem é constitutivamente não-humano, de modo que, diz Agamben, a descoberta humanista do homem é a descoberta da ausência a si-mesmo, de sua irremediável ausência de dignidade. Cf. *op. cit.* p. 51-54. O desdobramento e o contraste com a perspectiva de Heidegger acerca do Humanismo é notável. Ao mesmo tempo que Agamben prossegue Heidegger, em primeiro lugar na identificação do Humanismo no ideal da livre disposição da humanidade e na descoberta da sua dignidade, uma tradição que remonta à República Romana em conjunção com o Helenismo, continuando no Renascimento e o Classicismo alemão do século XVIII, e em segundo lugar na crítica desta tradição por determinar a humanidade do homem a partir de uma determinação do ente na sua totalidade, por meio de uma interpretação fixada da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo, de modo que todo humanismo é metafísico, pois repousa sobre uma interpretação sobre o ser do ente; de outro lado, Heidegger ao invés de simplesmente constatar o esgotamento desta linhagem no niilismo contemporâneo, procura restituir a verdade do ser esquecida pela Metafísica através de uma rememoração ontológica, de modo que a essência do Homem pertence à verdade de um Ser Historial. Do mesmo modo que toda determinação do animal como animal repousa sobre uma interpretação do ser do ente que

vida tornou-se cada vez mais problemático no pensamento ocidental. As divisões no interior do conceito de vida entre vida vegetal e vida animal, vida orgânica e vida natural, vida animal e vida humana, atesta uma indeterminação na história do conceito de vida. Sua conjunção e sua separação traduz no fundo uma questão política: de uma fusão comunitária das formas de vida nós passamos para um poder político separado da sociedade, de modo que existe uma fratura no interior do ser humano que coloca o problema político de saber em quais circunstâncias existe uma divisão no humano que é ao mesmo tempo uma composição com o reino natural. Problema da separação entre “estado de natureza” e “contrato político, para retomar a linguagem dos contratualistas. Interrogar o que o homem significa “se perguntar de qual maneira – no homem–o homem foi separado do não-homem e o animal do humano” (AGAMBEN, 2012, p. 34), uma questão de práxis, mas que é resolvida pelas decisões pelo alto segundo Agamben. Heidegger aparecerá como a última etapa desta linhagem biológico-metafísica, como atesta por exemplo o livro *A Origem da Obra de Arte* com a distinção entre mundo e Terra, e a resolução deste “conflito” pela referência à relação entre obra e Povo (*Volk*). (AGAMBEN, 2012, p. 100) Para o segundo ponto, Agamben continua a retomar Heidegger afim de pensar a política, agora considerando que o conceito de *Ereignis*, o evento ou acontecimento último, é decisivo para pensar uma política como uma apropriação na qual aquilo que é apropriado é subtraído ao destino histórico. O acabamento do destino histórico significa que os seres humanos devem se apropriar do seu destino histórico, fazer com que a impropriedade se torne aquilo que é próprio. Ora, a apropriação daquilo que é impróprio, nota Agamben, deve deixar o campo livre para uma vida humana e a uma política não Estatal e não jurídica que não foi ainda pensado em toda sua radicalidade.¹³

Já sobre a presença de Kojève em *O Aberto*, dois pontos merecem atenção. Em primeiro lugar, a relação entre a questão antropológica do humano e o tema do fim da história. Em Kojève a questão antropológica do humano é colocada em relação com o tema do fim da história: neste

é antes de tudo metafísica, pensar o homem além do Humanismo pressupõe pensá-lo na sua proveniência essencial, uma proveniência que para uma humanidade histórica como a nossa repousa sobre o futuro. Este último ponto da análise de Heidegger é eliminado por Agamben na sua análise do Humanismo em *O Aberto*. Vemos também que esta obsessão de Agamben com os Romanos, além de Arendt e Gramsci, provém de Heidegger em *A Carta sobre o Humanismo*. A crítica do Humanismo, como sabemos, ganhou grande expressão teórica em Althusser, Foucault e Derrida na França. Em *O Aberto*, Agamben chama o Humanismo de máquina antropológica, e deduz o funcionamento do dispositivo humanista de pensar o homem civilizado em contraponto ao bárbaro da crítica da exclusão de matriz schmidtiana voltada a pensar as polarizações entre o externo e o interno no estado de exceção. A máquina antropológica se encontra determinada pelo dispositivo de exceção que pensa a civilização histórica numa relação de exclusão com o bárbaro ou selvagem das colônias (ver págs. citadas 63-64).

¹³ Agamben recusa o conceito hegeliano de reconhecimento em favor dos conceitos heideggerianos de propriedade e impropriedade. Cf. *O Aberto*, op. cit. p. 124.

regime epocal, o homem deve desaparecer, de modo que todo o resto das coisas deverá não mais existir como produto da cultura. Mas ao mesmo tempo, nota Agamben, Kojève desenvolve uma série de notas sobre o fim da história e o estado presente do mundo, onde não é exatamente possível saber se se trata de um argumento sério ou de uma ironia. Nos anos que seguiram a redação do tema hegeliano-marxista do fim da história, Kojève analisa que o fim da história, não é um evento futuro, mas um acontecimento presente. Depois da Batalha de Iena, a vanguarda da humanidade atingiu o termo da evolução histórica do homem, e depois disso, tudo que sucedeu foi apenas o fato dos demais países atrasados tirem simplesmente que acelerar seu desenvolvimento histórico visando queimar as etapas perdidas em relação ao mundo moderno. No tempo pós-histórico, os Russos e os Chineses são virtualmente os Estados Unidos de hoje, isto é, americanos ainda pobres, mas que um dia chegarão lá.

Só que, na análise de Agamben, a questão da apropriação de um evento fundador último, assim como a modernização das periferias retardatárias chegaram ao fim. Isto é, as potências históricas tradicionais que na perspectiva hegel-kojeviana e na de Heidegger que procuravam o despertar histórico-político dos povos, foram transformadas em espetáculos culturais e experiências privadas, perdendo toda eficácia história. De modo que, com este eclipse, “a única tarefa que parece ainda conserva um pouco de seriedade é tomar em conta a gestão integral da vida biológica, isto é da animalidade mesma do homem. Genoma, economia global, ideologia humanitária são as três faces solidárias deste processo onde a *humanidade pós-histórica* parece assumir sua fisiologia mesma última e o impolítico mandato.” (AGAMBEN, 2002, p. 124.) A falência do Comunismo como correta administração das coisas encontrou sua realização na gestão da vida biológica das populações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. *O Que É o Contemporâneo? E outros Ensaio*s. São Paulo: Argos, 2009.
- _____. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Traduction par Marilène Raiola, L'ordre philosophique: Seuil, 1997.
- _____. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial , 2004.
- _____. *L'oeuvreure – l'homme et l'animal*. Paris: Ed. Payot & Rivages, 2012.
- _____. *En Moyens Sans Fins – notes sur la politique*. Paris: Payot & Rivages, 2002.
- _____. *Ce qui reste d'Auschwitz*. Paris: Rivages Poche, 2003.
- ARANTES, Paulo. *O Novo Tempo do Mundo*. São Paulo: Boitempo, 2013.

- ARENDDT, H. *As origens do Totalitarismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- _____. *Sobre a Revolução*. Lisboa: Relógio d'Água, 1971.
- BAUMAN, Z. *Globalização – consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BENJAMIN, Walter. *Para uma Crítica da Violência*. In: Escritos sobre mito e linguagem. São Paulo: Duas Cidades, 2011.
- BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e Constituição*. São Paulo: Editora Quartier Latin do Brasil, 2008.
- BERMAN, Marshal. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- CARVALHO, Nanci Valadares (Org.). *Revolução, Constituição e Ditadura*. Textos de A. L. Morton, Carlyle, Carl Schmitt, Kautsky e Tocqueville. São Paulo: Vértice, 1986.
- CHAUÍ, Marilena. “Retorno ao Teológico-Político” In: *Retorno ao Republicanismo*. Editora. Editora UFMG: 2008, pp. 93-134
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e Sociedade No Brasil - Ensaio Sobre Ideias e Formas*. São Paulo : Expressão Popular, 2011.
- DERRIDA, J. *Force de loi: le fondement mystique de l'autorité*, in *Cardozo Law Review*, Volume 11:919, July/Aug. De 1990, nº 5-6, pp. 941.
- _____. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- DIDIER-HUBERMAN, Georges. *Survivance des Lucioles*. Paris: Ed. de Minuit, 2009.
- ENGELS, Frederich. *Le rôle de la violence dans l'histoire*. Paris: Ed. Sociales, 1962.
- ESPOSITO, Roberto. *Communauté, Immunité, Biopolitique, Repenser les termes de la politique*. Trad. B. Chamayou. Paris: Les prairies ordinaires, 2010.
- FAORO, R. Assembleia Constituinte. A Legitimidade Resgatada. In: *A Republica Inacabada*. Org. Fábio Konder Comparato. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.
- FAUSTO, Ruy. *Claude Lefort e a crítica de 'A propósito da questão judaica' de Marx: dialética e ideologia*, v. 48, nº 01, (2018), pp. 193-219.
- FOUCAULT, M. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *La Naissance de la Biopolitique*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *La technologie politique des individus*. In: DE II, Paris: Gallimard, 2004.
- GIACCOIA JR., O. *Nietzsche – O humano como memória e como promessa*. São Paulo: Vozes, 2013.
- GRAMSCI, A. *Cadernos de Cárcere*, V. 3. Maquiavel Notas sobre o Estado e a Política. São Paulo: Civilização Brasileira, 2007.
- HEIDEGGER, M. Lettre sur l'humanisme. In. *Questions III*. Paris: Gallimard, 1999.
- MARX, K. *18 Brumário de Luis Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011.

NEGRI, Antônio. *Le Pouvoir constituant*. Paris: PUF, 1997.

NUNES, B. *Hermenêutica e Poesia – O pensamento poético*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História – Operários, mulheres e prisioneiros*. São Paulo : Paz e Terra, 1988.

SCHEUERMANN, William. *Between the norms and the exception – The Frankfurt School and the Rule of Law*. New York: MIT Press, 1994.

SCHMIDT, C. *Théologie politique* (trad. Jean-Louis Schlegel). Paris: Gallimard, 1988.

VIRILIO, Paul. *A Bomba Informática*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.