

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

GIOVANNA FACIOLA BRANDÃO DE SOUZA LIMA

**PANDEMIA COMO GUERRA CIVIL: o paradigma biopolítico e o caso brasileiro na
leitura de Giorgio Agamben**

Belém-PA

2022

GIOVANNA FACIOLA BRANDÃO DE SOUZA LIMA

**PANDEMIA COMO GUERRA CIVIL: o paradigma biopolítico e o caso brasileiro na
leitura de Giorgio Agamben**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para a conclusão do curso de Mestre em Direitos Humanos pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará – UFPA, na linha de pesquisa Estudos Críticos do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Evandro Santos Martins

Belém-PA

2022

GIOVANNA FACIOLA BRANDÃO DE SOUZA LIMA

**PANDEMIA COMO GUERRA CIVIL: o paradigma biopolítico e o caso brasileiro na
leitura de Giorgio Agamben**

Dissertação de Mestrado submetida à
apreciação da banca examinadora como
requisito parcial para a conclusão do curso de
mestrado em Direito do Programa de Pós-
Graduação em Direito da Universidade Federal
do Pará.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ricardo Evandro Santos Martins (Orientador)
Universidade Federal do Pará

Prof. Dr. Jean François Deuchey (PPGD/UFGA)

Profa. Dra. Bárbara Dias (PPGCP e PPGSS/UFGA)

Belém, ____ de ____ de 2022

- B817p Brandão de Souza Lima, Giovanna Faciola.
PANDEMIA COMO GUERRA CIVIL : o paradigma
biopolítico e o caso brasileiro na leitura de Giorgio Agamben /
Giovanna Faciola Brandão de Souza Lima. — 2023.
120 f. : il.
- Orientador(a): Prof. Dr. Ricardo Evandro Santos Martins
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em
Direito, Belém, 2023.
1. Guerra Civil . 2. Pandemia do coronavírus. 3. Paradigma
biopolítico . 4. Razões de segurança. 5. Política demorte. I. Título.

CDD 340

*Para Juliana Alves Faciola de Souza (in memoriam),
minha prima e irmã.
Minha maior saudade.*

AGRADECIMENTOS

Pesquisar no Brasil não é para amadores. Definitivamente não é uma tarefa fácil, principalmente a partir dos últimos anos, com governos que parecem mais inimigos da ciência e dos centros de pesquisa, do que incentivadores. Como se não bastasse isso, adveio a dificuldade de cursar as disciplinas do mestrado online, por conta de uma pandemia inesperada e que tornou a tarefa de pesquisar e manter a sanidade mental ainda mais desafiadora. Por isso, ainda que envolva, na maior parte do tempo, a tarefa solitária de ler e escrever, a conclusão dessa dissertação não seria possível sem a presença de algumas pessoas na minha vida, sem as quais eu não teria sequer ingressado no programa de Pós-Graduação em Direito da UFPA.

Primeiramente, sou grata a Deus pelo caminho que Ele me permitiu seguir, incluindo os erros e acertos. Eles me tornaram quem sou. Mas agradeço, acima de tudo, pela fé que foi minha fortaleza e também da minha família, principalmente após a partida da nossa amada Juliana. A fé nos uniu e nos fortaleceu, e é ela que continua nos motivando a seguir a diante.

Sou grata aos meus pais, Vanir e Marcelo, por serem os melhores professores que tenho a honra e a sorte de conviver diariamente. O mestrado sempre foi um incentivo desde o início da graduação. Esse sonho certamente não é só meu, mas também deles que batalharam para financiar meus estudos e me apoiaram incondicionalmente em todos os momentos, exceto quando pensei em desistir, porque eles sempre acreditaram em mim mais do que eu mesma. Eu os amo com todo o meu coração. Um simples “obrigada” nunca será o bastante perto de todo os sacrifícios que eles fizeram por mim.

Agradeço à minha irmã, Marcella Faciola, pela irmandade, pela amizade, por ser minha cópia perfeita e, ao mesmo tempo, tão diferente de mim. Não é novidade pra ninguém que ser gêmea não nos agrada, mas se eu pudesse escolher, eu sempre escolheria ser gêmea dela. Ela sente as minhas dores e a minha felicidade é a dela também. Agradeço o apoio, as conversas, a mão que segura a minha antes de dormir e até os puxões de orelha. Que sorte eu tenho da minha melhor amiga ter nascido junto comigo!!

Sou grata às minhas avós, Joana e Nazaré, pelo apoio, orações e incentivos constantes. E, principalmente, agradeço por serem o esteio de nossa família. Agradeço também aos meus tios Edilson, Silvana, Joanalídia, José e Renata pelo carinho incondicional e também por sempre terem sido incentivadores da minha caminhada acadêmica.

Agradeço aos meus primos, em especial ao anjo, Juliana Faciola, pois de onde estiver, sei que continuará torcendo por mim. Gratidão a eles por serem mais que primos, serem meus

irmãos, e especialmente a Kellen e ao Bernardo por serem as melhores companhias de todos as sextas ou sábados à noite, e as vezes até mesmo aos domingos.

Às minhas irmãs de alma e da vida, Ana Caroline Queiroz e Julianne Albuquerque. Agradeço pelos 10 anos de amizade e de irmandade, e principalmente por estarem presente em todos os momentos, sejam eles de felicidade ou de tristeza. Nossos momentos fazem parte das minhas memórias mais felizes. Se eu pudesse conjurar um patrono, eu certamente pensaria nessa dupla.

Sou imensamente grata ao meu orientador, Ricardo Evandro Martins. Mais do que orientador, ele se tornou um amigo querido que em nenhum momento soltou minha mão. Ele também acreditou em mim quando muitas vezes eu mesma duvidava da minha capacidade. Sou grata por ele ter me escolhido na seleção de mestrado, por ter me apoiado, consolado, incentivado e aconselhado nesses anos de pesquisa. Ricardo certamente possui um dos maiores corações que eu conheço e sou muito grata pela oportunidade de ter sido orientada por ele, uma grande referência em Agamben e em como ser um excelente orientador, com profissionalismo, leveza e empatia.

Agradeço à minha dupla do mestrado e parceira de todos os momentos nessa jornada, Paloma Sá. Sou grata pelas discussões filosóficas, pela amizade e por ser essa excelente pesquisadora que me inspira grandemente!! Desde o início do processo seletivo do mestrado, seguimos juntas no desafio de estudar Agamben, e espero continuar pesquisando ao seu lado. Gratidão a ela principalmente por me incentivar em tantos momentos difíceis, inclusive durante o meu luto. A tenho como uma fonte inesgotável de inspiração e como prova de que amizades verdadeiras na academia existem, sem qualquer competição.

Agradeço também à Maria Carolina Braz, que já ocupa um lugar especial na minha vida, com sua leveza, honestidade, incentivo e positividade. Sou grata a ela por também ser essa inspiração de pessoa e como pesquisadora, de determinação e disciplina, e pelos momentos de descontração fora da academia, essenciais para seguir por esse caminho cheio de pedras.

Não poderia deixar de agradecer também à amiga Yasmin Bastos. Agradeço por sempre estar disponíveis para os desabafos e para os momentos felizes e memoráveis de risada e luta política; por sempre se fazer presente e também por entender as ausências. Minhas horas com a Yasmin são essenciais e me fazem muito mais feliz, por isso, sou imensamente grata a ela pelo carinho e lealdade.

Agradeço à Professora Loiane Verbicaro, responsável pelo meu ingresso na pesquisa, logo no início da graduação. Mais do que professora e eterna inspiração, ela também se tornou uma amiga que está presente nas minhas memórias mais felizes.

Agradeço também ao professor e amigo, Eduardo Neves Filho, pela amizade, apoio e incentivo no estudo de Foucault, e a todos os outros membros do nosso grupo que muito me fizeram feliz esse ano.

Agradecimentos especiais também aos antigos representantes discentes do PPGD, que se tornaram amigos queridos, Nilton Noronha, Antônio Fernandes e Igor Borges. Agradeço pela amizade e por toda a ajuda que me deram no programa, e por terem representado os discentes com responsabilidade, empatia e afinco.

Aproveito a oportunidade para agradecer também ao Professor Breno Baía, vice-coordenador do programa, que me ajudou em um momento difícil e sensível no mestrado. Agradeço pela compreensão, confiança e por ter permitido que eu finalizasse minha pesquisa.

Gratidão às amigas Amanda Naif, Liciane Vale e Amanda Luz, que me acompanham desde o início da graduação e que sempre torceram para que eu chegasse até aqui, me apoiando em todas as decisões acadêmicas e profissionais.

Também agradeço aos amigos e companheiros desta jornada, Renata Figueiredo, Adriana Sá, Hélcio Neto, Fernanda Damin, Paula Almeida, Juli Barbosa, Carolini Dellavalle, Vasleska Ferreira, Helena Mutran, Giovanna Bassalo, Ágata Lacerda, Carine Barros, João Pedro e Carlos Shenato. Cada um deles contribuiu para a realização desta pesquisa e eu não poderia ser mais grata por tê-los na minha vida.

Agradeço as integrantes do grupo de pesquisa FILPED, responsável por muitas das minhas realizações acadêmicas. Agradeço especialmente em nome das amigas Professora Sandra Guimarães, Thayná Monteiro, Ana Marçal, Anna Laura e Juliana Machado, que muito engrandecem o grupo e a pesquisa na filosofia do direito.

Agradeço enormemente também aos professores Erika Peixoto e Jean Deluchey por fazerem parte da banca da minha qualificação e por terem me ajudado a enxergar os caminhos pelos quais eu poderia seguir e finalizar este trabalho.

Agradeço à equipe do escritório Pinheiro & Penafort, nas pessoas dos chefes Alano Pinheiro, Willian Penafort e Sérgio Pinheiro Filho, que me acolheram no ano de 2021 e permitiram que eu conciliasse a vida acadêmica com a advocacia.

Agradeço, ainda, a todos os professores e colaboradores que integram o Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPA, sem os quais a realização do meu sonho, e de todos os outros alunos, não seria possível.

Por fim, mas não menos importante, agradeço a todos os pesquisadores do mundo e do Brasil responsáveis pelo desenvolvimento das vacinas contra a COVID-19. Sem a vacina, muitos que acima citei talvez já não estivessem mais aqui.

Esta dissertação, muito mais que a realização de um antigo sonho, é também um ato de resistência contra um governo que não apoiou a educação, a ciência e a pesquisa. É um ato de protesto contra o corte de bolsas e o salário injusto de professores e colaboradores. É um manifesto de apoio à luta pela educação e pela vivência política. Nela, seguirei até o fim.

RESUMO

Esta dissertação tem como escopo analisar a pandemia do coronavírus como correspondente à guerra civil na forma que o autor italiano, Giorgio Agamben, compreende este fenômeno, isto é, como um paradigma biopolítico. Trata-se de uma pesquisa explicativa do tipo bibliográfico, mas tem como método o mesmo utilizado pelo filósofo: o método paradigmático. O principal referencial teórico desta pesquisa é o filósofo italiano Giorgio Agamben, especialmente no que tange à sua noção de guerra civil enquanto paradigma e os conceitos biopolítica, soberania, vida nua e seus alertas sobre a pandemia do coronavírus. Os escritos de Michel Foucault também foram utilizados como fundamento teórico desta pesquisa, precisamente no que concerne aos cursos em que desenvolve sua noção de biopolítica, biopoder e sociedade da segurança. Motivada pela discussão filosófica desencadeada pelos textos de Agamben sobre a COVID-19, a problemática norteadora desta dissertação é a seguinte: em que medida as políticas de combate à COVID 19 no Brasil podem ser pensadas como guerra civil enquanto paradigma biopolítico? A partir do estudo da teoria de Giorgio Agamben, foi possível compreender que a guerra civil enquanto paradigma não se trata de um conflito bélico ou entre Estados, mas de um dispositivo de controle e vigilância da população e que representa o limiar em que o impolítico se politiza e o político se economiza. E as interlocuções com o pensamento de Michel Foucault revelaram que isso só foi possível a partir da tomada da vida pelo poder através de uma série de técnicas que incidem sobre todas as esferas do indivíduo. As razões de segurança, nesse contexto, aos rastros das investigações de Foucault e dos alertas agambenianos, assumiram papel fundamental como justificativa para a adoção de medidas de exceção permanentes, mas não somente em nome da preservação dos indivíduos, mas para instaurar um estado de insegurança generalizado de modo a manter os cidadãos sempre em combate. Nesse sentido, foi possível identificar que a forma que a guerra civil assumiu hoje é a pandemia do coronavírus, manifestando-se na forma do terror de modo que qualquer um pode ser considerado fonte de contágio. Por fim, identificamos que no Brasil as medidas de combate ao vírus podem ser interpretadas como guerra civil, enquanto dispositivo de controle de vida dos cidadãos, ao mesmo tempo em que o governo adotou uma espécie de política de morte em nome do funcionamento ininterrupto do mercado e do capital.

PALAVRAS-CHAVE: Guerra civil. Pandemia do coronavírus. Paradigma biopolítico. Razões de segurança. Política de morte.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the coronavirus pandemic as corresponding to the civil war in the way that the Italian author, Giorgio Agamben, understands this phenomenon, that is, as a biopolitical paradigm. It is an explanatory research of the bibliographic type, but its method is the same used by the philosopher: the paradigmatic method. The main theoretical reference of this research is the Italian philosopher Giorgio Agamben, especially with regard to his notion of civil war as a paradigm and the concepts of biopolitics, sovereignty, bare life and his warnings about the coronavirus pandemic. Michel Foucault's writings were also used as a theoretical basis for this research, precisely with regard to the courses in which he develops his notion of biopolitics, biopower and the security society. Motivated by the philosophical discussion triggered by Agamben's texts on COVID-19, the guiding problem of this dissertation is the following: to what extent can the policies to combat COVID 19 in Brazil be thought of as civil war as a biopolitical paradigm? From the study of Giorgio Agamben's theory, it was possible to understand that civil war as a paradigm is not about a warlike conflict or between States, but a device of control and surveillance of the population and that it represents the threshold in which the non-political becomes politicized and the politician saves himself. And the interlocutions with the thought of Michel Foucault revealed that this was only possible from the taking of life by power through a series of techniques that affect all spheres of the individual. Security reasons, in this context, in the wake of Foucault's investigations and Agambenian warnings, assumed a fundamental role as a justification for the adoption of permanent exceptional measures, not only in the name of preserving individuals, but also to establish a state of insecurity widespread in order to keep citizens always in combat. In this sense, it was possible to identify that the form that the civil war has taken today is the coronavirus pandemic, manifesting itself in the form of terror in a way that anyone can be considered a source of contagion. Finally, we identified that in Brazil the measures to combat the virus can be interpreted as civil war, as a device to control the lives of citizens, at the same time that the government adopted a kind of death policy in the name of the uninterrupted functioning of the market and the capital.

KEYWORDS: Civil war. Coronavirus pandemic. Biopolitical paradigm. Security reasons. Death policy.

LISTA DE FIGURAS E ILUSTRAÇÕES

Figura 1. Frontispício de Leviatã.	36
Figura 2. Cópia do manuscrito de Hobbes para Carlo II.	38
Figura 3. Ciclo da guerra civil.	42

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 GUERRA CIVIL OU STASIS COMO PARADIGMA	18
1.1 O QUE É UM PARADIGMA? INTRODUÇÃO AO MÉTODO PARADIGMÁTICO DE AGAMBEN	18
1.2 GUERRA CIVIL: DA STASIS GREGA À GUERRA CIVIL HOBBSIANA	26
1.2.1 Stasis: um conflito no interior da cidade	26
1.2.2 Leviatã VS Behemoth	35
1.3 A GUERRA CIVIL NA MODERNIDADE: A CONTINUAÇÃO DA GUERRA POR OUTROS MEIOS	47
2 BIOPOLÍTICA, VIDA NUA E ESTADO DE EXCEÇÃO: A POLITIZAÇÃO DA VIDA	52
2.1 SOBRE A BIOPOLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT E GIORGIO AGAMBEN	53
2.1.1 Biopolítica em Michel Foucault: do poder soberano ao biopoder e o racismo de Estado	54
2.1.2 Biopolítica em Giorgio Agamben: poder soberano, vida nua e o campo como paradigma biopolítico do moderno.	62
2.2 O ESTADO DE EXCEÇÃO PERMANENTE E OS DISPOSITIVOS DE CONTROLE E VIGILÂNCIA	73
2.2.1 O que é um dispositivo?	74
2.2.2 Guerra civil e o estado de exceção permanente	79
3 UM PARADIGMA (BIO)POLÍTICO: A PANDEMIA COMO GUERRA CIVIL E A LEITURA DE AGAMBEN	88
3.1 O PARADIGMA DO ESTADO SECURITÁRIO: A OBSESSÃO PELA SEGURANÇA	89
3.2 OS ALERTAS DE GIORGIO AGAMBEN SOBRE AS MEDIDAS DE COMBATE À PANDEMIA DO CORONAVÍRUS E O CASO BRASILEIRO	95
3.2.1 Os alertas de Agamben acerca das medidas adotadas em combate ao COVID-19	95
3.2.2 Agamben, um neoliberal?	99
3.2.3 A gestão da pandemia como guerra civil no Brasil	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIAS	115

INTRODUÇÃO

Vivemos em tempo de guerra. Essa afirmação foi utilizada diversas vezes nos últimos anos, não somente para se referir ao conflito entre a Rússia e a Ucrânia, mas também ao contexto da pandemia do coronavírus, quando a situação pandêmica foi constantemente comparada a uma zona de guerra. Nos EUA, Donald Trump, presidente do país quando os americanos se viram assolados com a pandemia, afirmou estar governando em tempos de guerra (El País, 2020). Do mesmo modo, Emmanuel Macron chegou a afirmar sete vezes em um discurso político que a França estava vivendo em tempos de guerra. No Brasil, a menção a um estado de guerra também foi utilizada por Jair Bolsonaro, ao se referir a uma suposta guerra química e às políticas dos governadores para combater o contágio, contrárias às suas (MAZUI; KRUGER, 2020).

Incontestavelmente, “guerra” esteve presente no combate à pandemia do COVID-19. A situação caótica causada pelo coronavírus desencadeou discussões sociais, econômicas, políticas, jurídicas e filosóficas e diversos discursos surgiram. No contexto da filosofia política, chamou a atenção os posicionamentos do italiano Giorgio Agamben, quem afirma que a pandemia do COVID-19 substituiu o terrorismo como correspondente da guerra civil mundial na contemporaneidade (AGAMBEN, 2020d).

O principal diagnóstico do autor em suas declarações sobre a pandemia é acerca da despolitização da cidadania, o esvaziamento dos espaços políticos causado naturalmente pelas medidas de combate ao vírus que envolviam, principalmente, o isolamento social. Nesse cenário caótico e de escala mundial, o estudo acerca da guerra civil se mostrou cada vez mais urgente, sobretudo quando as medidas de segurança e de controle se acirraram. Se, por um lado, Agamben se precipitou quando, em sua primeira declaração, apoiando-se em dados ainda incertos do Conselho Nacional de Pesquisa Italiano, levantou que a pandemia seria uma invenção (AGAMBEN, 2020a), por outro, não se pode negar a importância desse e de seus outros alertas acerca das medidas de exceção, haja vista que causaram reflexões e debates muito necessários, sobretudo no âmbito da filosofia e do direito, e que inclusive instigaram o desenvolvimento da presente pesquisa.

No Brasil, os alertas de Agamben e a associação do cenário pandêmico com sua filosofia crítica gerou incômodo, a ponto de levantar a discussão se a realidade brasileira poderia ser lida através dos estudos do filósofo italiano. Esta pesquisa se propõe a esta tentativa, especialmente em razão das reflexões de Agamben questionarem o modo como a política tem se dado em nosso tempo. Compreendo que, embora pertencente a um contexto europeu, substancialmente diferente do contexto da América Latina, o modo como Agamben constrói sua teoria além de

romper com a metodologia clássica utilizada no ocidente, nos mostra instrumentos a partir dos quais podemos compreender questões nebulosas de nosso tempo. Esses instrumentos, classificados pelo filósofo como paradigmas, se tratam de categorias que permitem a compreensão da realidade.

Um desses paradigmas na teoria do filósofo italiano, conforme ele mesmo classifica, é a guerra civil. Motivada pelas discussões em grupos de pesquisa sobre os alertas agambenianos sobre a pandemia e, sobretudo, após a leitura de seu complexo texto denominado *Stasis*, a tarefa de estudar acerca da guerra civil e compreender sua relação com a pandemia do coronavírus se apresentou como uma chave de leitura para os desdobramentos de políticas cada vez mais atuantes sobre o aspecto biológico, isto é, aspecto privado do indivíduo, e de ideais mais próximos ao totalitarismo do que da democracia. Isso pode ser visualizado inclusive no contexto amazônico, com o crescimento do desmatamento e o relaxamento de políticas de combate a ocupação de territórios indígenas, o que se acentuou no período pandêmico.

A presente dissertação, por tanto, se propõe precisamente a compreender a relação entre guerra civil e a pandemia do coronavírus, a partir da filosofia de Giorgio Agamben. Diante da afirmação que a pandemia do coronavírus corresponde hoje à guerra civil mundial e que esta se apresenta como paradigma (bio)político, me propus a investigar se tal diagnóstico, se aplicava também ao contexto brasileiro. Para tanto, procurei primeiramente fornecer os conceitos e noções agambenianos necessários para compreender esse diagnóstico. No entanto, é válido destacar que nem todos os conceitos da teoria do filósofo italiano foram utilizados nesta dissertação, diante da impossibilidade de abarcar todas as reflexões presentes no seu imperioso projeto *Homo Sacer*. A investigação se centrou apenas na noção de paradigma, guerra civil, biopolítica e estado de exceção.

Posto isso, a relevância do estudo da guerra civil se evidencia através do fato de que se o coronavírus é seu correspondente atual, então essa guerra não se apresenta como aquele antigo conflito armado, formalmente declarado, externa ou internamente, em que cidadãos de um mesmo Estado entram em conflito. Mas, enquanto paradigma político, se apresenta como um fenômeno, ou estratégia, que parece não ser apartado do aparelho estatal e que precisa ser assim compreendido para se pensar em como revertê-lo.

Curiosamente, Agamben, no livro em que dedica suas análises sobre a *stasis* – correspondente em grego de guerra civil – chama atenção para o fato de inexistir uma doutrina sobre tal fenômeno e, ainda, que a desatenção para este fato reflete na progressão da guerra civil mundial. Segundo o autor, os estudiosos parecem ter tido afinidade muito mais com as

investigações acerca da teoria ou do conceito revolução do que com o estudo da guerra civil, que permaneceu, por isso, marginalizado (AGAMBEN, 2015, p. 19).

Isso, para Agamben, teve um preço. Em recente texto publicado no site *Quodlibet*, em 9 de abril de 2022, o autor levanta a hipótese de que, se chegamos a um estágio de despolitização absoluta (embora ele mesmo não defina o que seria isso), é porque a possibilidade da *stasis* nas últimas décadas foi excluída da reflexão política, também em razão da sua identificação com o terrorismo. A sociedade que ignora e exclui a possibilidade da guerra civil culmina no totalitarismo, isto é, num pensamento que só admite a possibilidade de consentimento e em indivíduos que não hesitam em abrir mão de sua própria liberdade e vivência política (AGAMBEN, 2022).

Ao se debruçar sobre o assunto no livro que integra o projeto *Homo Sacer*, a teoria da guerra civil não se apresenta como um dos objetivos do autor, que, em verdade, se propõe a expor a forma como a *stasis* se apresenta no pensamento político ocidental e as consequências desse fenômeno que, junto ao estado de exceção, se apresenta como paradigma de governo. Utilizando pensadores gregos e a análise do frontispício de *Leviatã*, de Thomas Hobbes, Agamben não constrói uma teoria da guerra civil, mas a tem como um paradigma político importante para compreender a política no ocidente.

A escolha do autor como principal referencial teórico deste trabalho se traduz diante do fato de que a guerra civil e a preocupação com a despolitização da cidadania não se trataram de sintomas recentes que atingem a política no Ocidente e, da mesma forma, não serem temas novos na teoria de Agamben, que já tratava do assunto muito antes da pandemia do coronavírus. Tendo como base Michel Foucault e seus escritos sobre biopolítica, Agamben já falava, inclusive, de pestes, pandemias ou doenças que poderiam ser tidas pelo governo como estratégias de controle e de governabilidade, como no texto *Metropolis* (2006) e, inclusive, em *Stasis* (2015), mesmo que de modo tangente, e da estreita relação entre guerra civil e estado de exceção que, segundo o autor, “é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos” (AGAMBEN, 2004, p. 12).

No Brasil, no entanto, a declaração de Agamben sobre a invenção da pandemia deu início a um debate encabeçado por Yara Frateschi, que chegou a acusar o filósofo de apenas querer ser coerente com sua própria teoria e de que sua filosofia seria insuficiente para ler as realidades. No entanto, compreendo que seus alertas sobre a permanência dos dispositivos de exceção mesmo após o fim da pandemia são patentes em nossa realidade, sobretudo do governo de Jair Bolsonaro, quando o filósofo chamou atenção para o esvaziamento do espaço político e para o crescimento de políticas e ideais totalitários mesmo no regime dito democrático.

Diante disso, motivada pelos alertas de Agamben sobre as medidas em combate ao vírus, onde afirma que a guerra civil corresponde hoje à pandemia do coronavírus, esta pesquisa tem como objetivo geral analisar de que modo a pandemia no Brasil, enquanto correspondente da guerra civil mundial, é um modo como a biopolítica se exerce. A problemática norteadora desta dissertação é a seguinte: em que medida as políticas de combate à COVID-19 no Brasil podem ser pensadas como guerra civil enquanto paradigma biopolítico?

Para responder a essa problemática, destaco que essa pesquisa é bibliográfica e tem como método o paradigmático, que não funciona de forma dedutiva nem indutiva, mas analógica. Isso porque busco compreender a guerra civil, na forma que Agamben a coloca no livro *Stasis*, isto é, como um paradigma, ou melhor, como um exemplo que torna inteligível uma série de fenômenos. O fenômeno, nesta pesquisa, é a pandemia do coronavírus, mas não como fenômeno biológico e generalizante. Quando falo em pandemia do coronavírus nesta pesquisa, me refiro precisamente à gestão do contexto pandêmico, a qual foi muito criticada e debatida política e filosoficamente. Nesse sentido, a ideia é precisamente trabalhar e comparar conceitos, especialmente o de guerra civil, para compreender como a pandemia pode ser seu correspondente na contemporaneidade.

Assim, buscando compreender os alertas de Agamben sobre a pandemia do coronavírus e assim responder nossa problemática, podemos definir os seguintes objetivos específicos, norteadores dos três capítulos desta dissertação: I) compreender a guerra civil na teoria de Giorgio Agamben; II) entender o conceito de biopolítica a partir de Agamben, que envolve a noção de biopolítica para Michel Foucault e de estado de exceção; III) compreender se a gestão da pandemia do coronavírus pode ser lida como correspondente da guerra civil como paradigma biopolítico a partir da leitura que Agamben fez do cenário pandêmico.

Como o objeto desta pesquisa é a guerra civil, o capítulo 1 desta dissertação é sobre a noção desse fenômeno na teoria de Giorgio Agamben. O filósofo italiano, como dito, parte das noções de historiadores da Grécia clássica e da análise do frontispício de Thomas Hobbes para tratar da guerra civil enquanto paradigma biopolítico, isto é, como uma forma como a biopolítica se exerce. Agamben denuncia que, enquanto limiar em que o político se despolitiza e o impolítico se politiza, a guerra civil é mais um dispositivo de controle dos corpos, através do qual ocorre a politização da vida e a despolitização da cidadania.

Através da explicação acerca do método paradigmático de Agamben e de seus escritos sobre a *Stasis*, o objetivo deste primeiro capítulo foi compreender a que guerra civil Agamben se refere. Procuro demonstrar que essa guerra civil diz respeito a uma estratégia biopolítica, de controle sobre a vida dos indivíduos. Mas isso só foi possível pela tomada da vida pelo poder,

onde o aparelho estatal não mais se preocupava com uma vivência política dos cidadãos, mas em investir em todas as esferas da vida do indivíduo e adquirir o controle inclusive de suas vidas biológicas.

A captura da vida pelo poder é melhor explicada por Michel Foucault. Sendo uma das principais referências de Agamben, Michel Foucault denuncia que houve mudanças nas tecnologias do poder, que antes eram voltadas a uma lógica negativa e punitivista. Mas, com o advento da modernidade, surgiu a necessidade de adquirir controle sobre todos os aspectos da vida do indivíduo. A preocupação passou a ser em como a vida do indivíduo poder ser controlada, vigiada e calculada.

Portanto, apresentada a noção de guerra civil para Agamben, mostrando que guerra civil precisamente ele se trata, partiremos, então, para a noção de biopolítica, buscando compreender por qual razão Agamben fala de guerra civil enquanto paradigma biopolítico. Para a compreensão integral desta afirmação, o capítulo dois irá tratar acerca das noções de biopolítica também para Michel Foucault, pois compreendo que somente realizando uma interlocução entre esses dois autores é que melhor a resposta da problemática será alcançada.

Por fim, irei demonstrar que a docilidade e facilidade que aceitamos abrir mão de nossas liberdades em nome de nossa segurança que tanto preocupa Agamben no contexto pandêmico, tem relação com o paradigma do estado securitário, caracterizado pela obsessão pela segurança, onde os indivíduos não mais hesitam de sua vivência política, e permitem-se ser capturados pelos dispositivos de exceção, os quais transformam a todos em vidas nuas.

Posto isso, poderemos finalmente partir para as reflexões acerca da pandemia do coronavírus e compreender por qual razão Agamben a classifica como a forma que a guerra civil assumiu na contemporaneidade. Para tanto, o capítulo 3 irá se debruçar precisamente sobre os textos do filósofo italiano sobre a pandemia, publicados em maioria no site *Quodlibet*. Precipitadamente, Agamben interpreta a pandemia como sendo uma invenção, onde as medidas de exceção são tomadas sem qualquer limite ou resistência dos cidadãos, acometidos pelo terrível medo de serem infectados. Em que pese o alerta precipitado, busquei demonstrar que os demais alertas de Agamben são patentes, inclusive na realidade brasileira gerida por Jair Bolsonaro, apontando que a pandemia enquanto guerra civil no Brasil se assemelhou mais a uma política de “fazer morrer”, que diminuía a gravidade da pandemia em protesto ao isolamento social, expondo sobretudo os mais vulneráveis a uma política incessante e implacável de morte.

1 GUERRA CIVIL OU STASIS COMO PARADIGMA

Para responder à pergunta problema norteadora da presente dissertação, é preciso compreender primeiramente o que o autor Giorgio Agamben, principal referencial teórico desta investigação, quer dizer quando afirma que a guerra civil se trata de um paradigma. Mas, antes disso, é preciso entender o que seria a guerra civil para o autor. Esse é o objetivo deste capítulo. Por que, ao falar de guerra, Agamben fala especificamente em guerra *civil*?

Essa escolha certamente não foi aleatória. Através do próprio título do terceiro livro que compõe o projeto *Homo Sacer*, Agamben deixa claro que um de seus objetivos é demonstrar que a guerra civil ou *stasis*, seu correspondente em grego, é um paradigma biopolítico. Compreender tal afirmação exige que se tenha a resposta de algumas perguntas e o entendimento dos conceitos guerra civil, paradigma e biopolítica para o autor. E embora o filósofo italiano seja o principal referencial teórico deste trabalho, a compreensão desses conceitos não se dá unicamente através de sua filosofia, que engloba as obras de outros autores que ele nem sempre se preocupa em referenciar.

De que guerra civil Agamben se refere? De que forma essa guerra é apresentada como um paradigma? E por qual razão? Essa são as perguntas que buscarei, neste primeiro capítulo, responder, recorrendo não apenas ao texto do filósofo italiano, mas também de seus interlocutores. Contudo é necessário, antes de adentrar na explicação conceitual de guerra civil, notadamente no que diz respeito ao livro *Stasis*, apresentar o método agambeniano, pois somente assim se é capaz de compreender os diagnósticos do filósofo, além da sua própria noção de guerra e dos demais conceitos que com ela se articulam.

Dessa forma, será primeiro introduzido o método utilizado por Agamben, para somente depois apresentar a noção de guerra civil na forma que o autor a compreende, na tentativa de mais tarde tornar clara a afirmação de que ela se trata de um paradigma biopolítico.

1.1 O QUE É UM PARADIGMA? INTRODUÇÃO AO MÉTODO PARADIGMÁTICO DE AGAMBEN

Ao realizar a tarefa de compreender os conceitos e diagnósticos traçados por Giorgio Agamben em seus escritos, o pesquisador não pode se esquivar da tarefa de entender o método utilizado pelo filósofo. Seu método foge do comum e a sua incompreensão pode levar a interpretações distorcidas de seus escritos. Por essa razão, o autor dedicou a obra *Signatura Rerum: sobre o método* (2019) inteiramente para explicar a metodologia que utiliza em suas pesquisas, adentrando na compreensão do que seriam paradigmas, as assinaturas e a arqueologia filosófica.

Quando questionado acerca de qual o método utilizado em suas pesquisas, Agamben o definiu como sendo arqueológico e paradigmático ao mesmo tempo, próximo ao do filósofo Michel Foucault (AGAMBEN, 2006, p. 132). Por arqueologia, o filósofo se refere à tarefa de revisitar a história a contrapelo, isto é, de olhar para o passado e vislumbrar aquilo que ficou na sombra da história da tradição. Trata-se de um método em que “não está precisamente em questão um passado, mas um ponto de insurgência”. Esse ponto de insurgência ou *arché* é o ponto para o qual a arqueologia filosófica regride e que nunca deve ser entendido como “um dado a ser inserido numa cronologia [...]: ela é, antes, uma força operante na história” através da qual é possível compreender o passado que permanece no presente (AGAMBEN, p. 2019, p. 152; 2019, p. 158).

Dito de outro modo, a arqueologia filosófica consiste nesse olhar atento ao passado¹, desvelando aquilo deixado sob o véu da história dos vencedores, e revela a *arché*, o ponto de insurgência que permite a inteligibilidade de uma situação problema que permanece ativa no presente. Isso só é possível se a lógica tradicional do Ocidente, aquela binária e dicotômica, for substituída por uma lógica capaz de revelar que entre dois elementos, há um terceiro que marca uma zona de indiscernibilidade entre eles.

Através da arqueologia, Agamben busca ir além das exceções que produzem as dicotomias tradicionais de nossa cultura, “não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos” (AGAMBEN, 2006, p. 132). Nesse sentido, o filósofo considera ser a arqueologia a única via de acesso ao presente.

A superação da lógica binária que domina o pensamento ocidental consiste em transformar as dicotomias em bipolaridades, para assim identificar que entre “oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares presentes em cada um dos pontos”, não há possibilidade de se traçar demarcações entre eles, porque passam a constituir uma zona de indistinção (AGAMBEN, 2006, p. 132-133). É através do método arqueológico, portanto, que Agamben busca a *arché* dos fenômenos e, para isso, o filósofo propõe refletir a partir de paradigmas, e assim o faz durante todo o projeto *Homo Sacer*.

¹ Esse olhar para o passado revela a influência benjaminiana no pensamento e pesquisa de Agamben. À semelhança do anjo da história que Walter Benjamin faz referência em suas *Teses sobre o conceito de história*, que se direciona ao futuro encarando o passado, Agamben também se incube da tarefa de revisitar o passado, mas não como comumente os historiadores o fazem, mas sim “acessar um passado que não foi vivido e que, portanto, não pode ser definido tecnicamente como ‘passado’, mas permaneceu, de alguma forma, presente” (AGAMBEN, 2019, p. 146-147).

Insta salientar que não se pretender aqui explicar profundamente todos os três aspectos metodológicos (mesmo que sejam conectados) apresentados por Agamben em *Signatura Rerum*, mas somente os pontos que julguei serem necessários para a compreensão dos conceitos trabalhados pelo filósofo, notadamente a guerra civil, que serão utilizados nesta dissertação. Desse modo, feitas essas considerações acerca do método arqueológico, imprescindível é compreender o método paradigmático, visto que o autor, conforme será demonstrado, considera a guerra civil um paradigma através do qual é possível ler e compreender a realidade, do mesmo modo que a figura do mulçumano, do *homo sacer*, o campo de concentração e o estado de exceção.

A incompreensão dessas figuras como paradigmas pode levar ao entendimento equivocado de que o autor trabalha com comparações, generalizações ou que estaria fazendo “binarismos”². Quando, segundo Agamben, o objetivo do uso desses paradigmas não era oferecer teses com fins meramente historiográficos, como chegou a ser acusado, mas “constituir e tornar inteligível um contexto histórico-problemático mais amplo” (AGAMBEN, 2019, p. 9).

Em um dos ensaios que compõe a obra *A comunidade que vem*, o filósofo italiano ensina que “paradigma” advém da palavra grega *para-déknymi*, ou como o autor utiliza, *para-deigma*, que significa “aquilo que se mostra ao lado” ou simplesmente exemplo. Segundo Agamben, exemplo seria um conceito que foge da antinomia entre o universal e o particular, se constituindo simplesmente como um “objeto singular que, por assim dizer, se dá a ver como tal, *mostra* a sua singularidade” (AGAMBEN, 2017a, p. 18). Através da lógica apresentada pelo filósofo, enquanto exemplo, o paradigma pode ser entendido como pertencente a um conjunto e, quando isolado, como exemplo, isto é, como uma singularidade, mas não como qualquer outro conceito comum. O que difere o paradigma é que, sendo exemplo, constitui uma singularidade através da qual se pode compreender o conjunto a que ele próprio pertence.

Esse parece ser o objetivo do filósofo com a utilização da metodologia arqueológica-paradigmática, quando levamos a cabo, por exemplo, sua afirmação de que, ao tratar dos campos de concentração da Segunda Guerra mundial, o campo seria paradigma do espaço político de nosso tempo (AGAMBEN, 2002, p. 177-178). Ao analisar o campo, Agamben lança

² No Brasil, a professora Yara Frateschi, ao analisar a leitura de Agamben acerca do contexto pandêmico enfrentado, considera que a teoria do filósofo é insuficiente para compreender a crise atual, porque, segundo ela, tal teoria foi “construída a partir de um binarismo um tanto simplório, de acordo com o qual a máquina governamental sempre domina, controla e restringe liberdades, ao passo que a sociedade é invariavelmente passiva, compacta e inerte” (FRATESCHI, 2020, *online*). Mas entendo que a metodologia de Agamben compreende evidenciar um terceiro elemento produto da confusão entre dois elementos. O filósofo quase sempre se propõe a justamente anular a lógica binária (os “binarismos”) e dicotômica, típica do Ocidente, para compreender, através da analogia, um determinado contexto histórico em que a situação problemática não permanece apenas nele, mas se desloca.

os olhos para um contexto problemático do passado, o isola e identifica que aquele *exemplo* não pertence apenas a um determinado momento, mas também torna inteligível um contexto bem mais amplo. O filósofo identifica o campo como paradigma porque, segundo ele, o espaço de exceção que ele consiste não ficou preso ao passado, naquela determinada situação problema mas, tornou-se a regra, sendo o “o *nómos* do espaço político que ainda vivemos” (AGAMBEN, 2002, p. 173).

Para tornar claro a noção de paradigma e sua utilização como método de suas pesquisas, Agamben recorre à comparação do método de Michel Foucault, que segundo o italiano, também utiliza paradigmas, com o apresentado por Thomas S. Kuhn na obra *A estrutura das revoluções científicas*. Enquanto o filósofo francês se utiliza, segundo Agamben, da palavra paradigma sem defini-la, Kuhn apresenta dois sentidos dela.

O primeiro sentido kuhniano empregado ao termo paradigma é de que ele indica “toda a constelação de crenças, valores, técnicas, etc, partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada” (KUHN, 1998, p. 218). Na leitura do filósofo italiano, esse sentido de paradigma designa o que os membros de uma sociedade possuem em comum (AGAMBEN, 2019, p. 12). Se refere, segundo a leitura do filósofo, a uma ideia de conjunto, de pertencimento a uma constelação. O segundo sentido, no entanto, se refere um elemento desse conjunto, “soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal”, sendo este, para Kuhn, o sentido mais profundo entre os dois (KUHN, 1998, p. 218).

Para Agamben, esse segundo sentido kuhniano de paradigma define que ele se trata de um “exemplo, um caso individual que, através da repetibilidade, adquire a capacidade de modelar tacitamente o comportamento e as práticas de pesquisa dos cientistas” (AGAMBEN, 2019, p. 13). Dito de outra forma, esse sentido de paradigma consiste no elemento que, quando isolado do conjunto a qual pertence, permite a compreensão da sua e de outras realidades. Quando, no entanto, um novo paradigma substitui um antigo, por serem incompatíveis, ocorre, segundo Agamben a revolução científica que se refere Kuhn (AGAMBEN, 2019, p. 13).

Apesar de nunca ter citado Kuhn, Agamben considera que o método utilizado por Foucault possui analogia com o kuhniano. O filósofo francês abandona em suas análises os sentidos tradicionais de soberania, Estado, lei, etc, para pensar o problema do poder a partir das técnicas e estratégias de cuidado da vida dos indivíduos, da mesma forma que fez Kuhn ao focar nos paradigmas ao invés das regras que constituem a ciência normal (AGAMBEN, 2019, p. 14). Os dois autores, portanto, fugiram das categorias consideradas tradicionais para compreender as técnicas e comportamento dos sujeitos.

No entanto, apesar de efetivamente haver aproximações metodológicas entre os autores, na leitura de Agamben o método paradigmático de Foucault é mais peculiar que o de Kuhn, sendo, portanto, diferentes entre si. A distinção de paradigma é identificada por Agamben no conceito de episteme de Foucault, segundo o qual é o “conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados” (FOUCAULT, 2008, p. 214).

Segundo Agamben, ao dizer que a episteme não põe em jogo o direito de ser ciência, mas sim o fato de existir, Foucault estaria se distanciando do paradigma de Kuhn, que define o que é possível saber em uma determinada época (AGAMBEN, 2019, p. 19). Dito de outra forma, enquanto o paradigma kuhniano identifica o saber de uma época determinada, a episteme de Foucault define “o que está implícito no fato de certo discurso ou certa figura epistemológica poderem se realizar” (AGAMBEN, 2019, p. 18-19). Nas palavras do filósofo francês, a episteme “não é o que se pode saber em uma época [...]; é aquilo que, na positividade das práticas discursivas, torna possível a existências das figuras epistemológicas³ e das ciências.” (FOUCAULT, 2008, p. 215).

Portanto, ainda que não nomeie como paradigma, Agamben considera que Foucault se utilizava deste método científico em suas pesquisas. Como prova disso, o filósofo italiano destaca um fenômeno histórico singular utilizado pelo filósofo francês, qual seja, o panóptico de Jeremy Bentham citado na terceira parte do livro *Vigiar e Punir*. Segundo Agamben, esse *panopticon* foi determinante para a compreensão da modalidade disciplinar do poder e como ele se tornou algo como a figura epistemológica, a qual define o universo disciplinar da modernidade e, ao mesmo tempo, “marca o limiar pelo qual ele transpassa para as sociedades de controle” (AGAMBEN, 2019, p. 21).

Segundo a descrição de Foucault o panóptico se trata de figura arquitetônica constituída por uma construção em formato de anel que tem, em seu centro, uma torre a partir da qual se pode ter a visão das celas que se encontram na face interna do anel (FOUCAULT, 2013, p. 190-191). O vigia que se situa no alto da torre é capaz de ver e vigiar todos os que se encontram nas celas, enquanto a comunicação destes é impedida pelos muros laterais das mesmas. Portanto,

³ Foucault define o que seriam as figuras epistemológicas no seguinte trecho: “Quando no jogo de uma formação discursiva um conjunto de enunciados se delinea, pretende fazer valer (mesmo sem consegui-lo) normas de verificação e de coerência e o fato de que exerce, em relação ao saber, uma função dominante (modelo, crítica ou verificação), diremos que a formação discursiva transpõe um limiar de epistemologização. Quando a figura epistemológica, assim delineada, obedece a um certo número de critérios formais, [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 209)

enquanto o vigia tudo vê e não é visto, os encarcerados se encontram totalmente cegos em relação a quem os guarda.

A importância desse panóptico, de acordo com o filósofo francês, é que ele induz o detento “a um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder.” (FOUCAULT, 2013, p. 191). A vigilância, desse modo, é permanente, fazendo que essa construção arquitetônica funcione como uma “máquina de criar e sustentar uma relação de poder independente daquele que o exerce” (FOUCAULT, 2013, p. 191).

Enquanto funciona como um “modelo generalizável de funcionamento”, o qual deve ser compreendido como um “diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal” ou, dito de outra forma, como “uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico”, sendo “polivalente em suas aplicações” (FOUCAULT, 2013, p. 194-195), Agamben compreende que o panóptico funciona como um paradigma em sentido próprio. Em outras palavras, ainda que não nomeie como paradigma, na leitura de Agamben, Foucault se utiliza do método paradigmático, mas em um sentido próprio, cuja compreensão desponta da utilização do francês do panóptico de Jeremy Bentham para explicar a estrutura e mecanismos do poder. Segundo Agamben, o *panopticon* funciona como um paradigma, enquanto “um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui” (AGAMBEN, 2019, p. 21).

É nesse sentido que Agamben considera que “o paradigma define o método de foucaultiano no seu gesto mais característico” (AGAMBEN, 2019, p. 21), notadamente porque não se trata de um caso isolado na filosofia foucaultiana. Segundo o filósofo italiano, no decorrer da pesquisa desenvolvida por Foucault, tem-se a utilização de fenômenos históricos singulares, os quais são tratados como “paradigmas que decidem por um contexto problemático mais amplo que ao mesmo tempo constituem e tornam inteligível” e que, ainda, obedecem a lógica analógica do exemplo (AGAMBEN, 2019, p. 21-22).

Nesse contexto, o paradigma seria um caso singular que, isolado do contexto o qual faz parte, exhibe a própria singularidade e “torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade é constituída por ele mesmo” (AGAMBEN, 2019, p. 22). Posto isso, Agamben finalmente conclui que o paradigma foucaultiano não é apenas exemplar e modelo, mas sobretudo exemplo, o qual “permite reunir enunciados e práticas discursivas num novo conjunto inteligível e num novo contexto problemático.” (AGAMBEN, 2019, p. 23).

Passada a explicação do método paradigmático de Foucault, Agamben define o que seria essa “lógica analógica”, diferenciando-o, primeiramente, do método indutivo e dedutivo. A

partir da diferenciação que Aristóteles⁴ faz em *Analíticos Primeiros* entre o procedimento do paradigma com o da indução e da dedução, Agamben dispõe que o método paradigmático é um movimento paradoxal que vai do particular para o particular e apresenta “uma singularidade que não se deixa reduzir a nenhum dos dois termos da dicotomia” na medida em que rediscute a oposição dicotômica entre particular e universal tipicamente utilizada nos procedimentos cognoscitivos (AGAMBEN, 2019, p. 23-24).

Seguindo a teoria da analogia reconstruída por Enzo Melandri, Agamben, ao utilizar paradigmas, pretende fugir dessa lógica dicotômica que parece dominar a lógica do Ocidente. A analogia intervém diretamente nas dicotomias tradicionais, como universal/particular, e as transforma “num campo de força percorrido por tensões polares, em que, exatamente como ocorre num campo eletromagnético, elas perdem sua identidade substancial” (AGAMBEN, 2019, p. 25).

Nesse sentido, o paradigma, ao invés de apresentar a alternativa “ou A ou B”, evidenciando a dois elementos opostos, faz valer um terceiro ou análogo (ou simplesmente paradigma). Esse terceiro elemento que surge não é a junção dos dois primeiros elementos, mas o representante da desidentificação entre eles. “O terceiro é essa indiscernibilidade, e ao tentarmos apreendê-lo através de cesuras bivalentes necessariamente nos chocamos com um indecidível” (AGAMBEN, 2019, p. 25).

Portanto, ao tratar, por exemplo, do campo de concentração como paradigma atual, não deseja o filósofo explicar a modernidade ou fazer generalizações, justamente porque a ideia de paradigma não se trata de uma “generalidade que preexiste aos casos individuais e se aplica a eles, nem algo que resulta da enumeração exaustiva dos casos particulares” (AGAMBEN, 2019, p. 27). Ao recorrer a história das ordens monásticas, Agamben esclarece que paradigma se refere muito mais a um modo ou *status* de vida do que uma regra, ou seja, constitui, de fato, um exemplo de vida, uma moldura.

Em suma, o paradigma é uma forma de conhecimento analógico, que se move de particular para particular, de singularidade para singularidade e “que, sem sair desta, transforma cada individual em exemplar de uma regra geral que nunca é possível formular a priori.” (AGAMBEN, 2019, p. 28). Mas, para a utilização desse método, é preciso se ter em mente que paradigma não pode ser reduzido simplesmente a uma similaridade sensível com um fenômeno,

⁴ Aristóteles define que o exemplo representa a relação de uma parte com outra parte, “onde ambas estão subordinadas ao mesmo termo geral e uma delas é conhecida”. Assim, se diferencia do método indutivo e do silogismo, pois aquele demonstra que “o termo maior se aplica ao [termo] médio e não liga a conclusão com o termo menor” enquanto que este liga o termo maior “e não utiliza todos os casos particulares para a sua demonstração” (ARISTÓTELES, 2010, p. 245).

vez que ele também a produz, colocando-o ao lado, através da sua exposição. Nas palavras de Agamben, “a relação paradigmática não se dá simplesmente entre cada objeto sensível, nem entre eles e uma regra geral, mas acima de tudo entre a singularidade (que assim se torna paradigma) e sua exposição (isto é, sua inteligibilidade)” (AGAMBEN, 2019, p. 30).

Para servir de exemplo, no entanto, o paradigma precisa ter sua função normal suspensa, pois é através dessa suspensão que se mostra o seu funcionamento e que “pode permitir a formulação da regra”. Mas a regra não se aplica ao exemplo, “não por não integrar o caso normal, mas, ao contrário, por exibir seu pertencimento a ele”, isto é, “o exemplo é excluído mediante a exibição de sua inclusão” (AGAMBEN, 2019, p. 31). Por essa razão, o paradigma, posto de lado, permite não apenas a sua própria inteligibilidade, mas também do conjunto complexo o qual pertence. Nas palavras do filósofo italiano, “o caso paradigmático se torna tal suspendendo e, ao mesmo tempo, expondo seu pertencimento ao conjunto, de forma que nunca é possível separar nele exemplaridade e singularidade” (AGAMBEN, 2019, p. 41).

Posto isso, se pode finalmente compreender a função do *homo sacer*, do mulçumano ou do estado de exceção na teoria agambeniana. Tratam-se, em verdade, de paradigma “cujo escopo era tornar inteligível uma série de fenômenos, cujo parentesco poderia escapar ou passar despercebido ao olhar do historiador” (AGAMBEN, 2019, p. 42). É através dos paradigmas que Agamben, portanto, tenta compreender as fórmulas que moldam outros diversos fenômenos de nosso tempo e, também, o próprio sujeito. Conforme afirma o autor, “a inteligibilidade, que está em questão no paradigma, tem caráter ontológico” (AGAMBEN, 2019, p. 42-43), isto é, não se refere a um objeto, mas às estruturas político-jurídicas e as relações de poder que moldam o sujeito, o próprio ser.

Essa é, portanto, a estrutura do pensamento de Agamben, que em todas as suas obras se serve de paradigmas para tentar compreender uma situação problema mais complexa que permanece ativa na contemporaneidade. Conforme sintetiza, trata-se de “uma forma de conhecimento que não é nem indutivo, nem dedutivo, mas analógico, que se move da singularidade para a singularidade” (AGAMBEN, 2019, p. 41).

A partir da compreensão do que é um paradigma, pode-se então entender, em parte, o que Agamben quer dizer quando afirma que a guerra civil seria um paradigma: se é um paradigma, então se trata de um exemplo que torna inteligível uma série de fenômenos. É, em outras palavras, uma categoria constitutiva, a partir da qual é possível ler e compreender a realidade.

Mas, se é finalmente possível compreender que a guerra civil se trata de um dos vários paradigmas que o filósofo italiano trata em suas pesquisas, ainda não é possível dizer por qual

razão o autor fala que ela consiste, em verdade, em um paradigma *(bio)político*. E, antes de responder a essa questão, se Agamben é de fato um autor que foge não só da lógica dicotômica, mas também de incorrer em generalizações, é preciso necessariamente entender a que guerra civil ele se refere e por que ele fala precisamente em guerra *civil*.

De antemão, adianto que Agamben parte do estudo da guerra civil grega (*stasis*) e da hobbesiana, a partir da análise do frontispício de *Leviatã*, para tratar de uma guerra que não se trata precisamente um conflito bélico, mas, numa explicação mais simplória, de uma estratégia de controle e vigilância dos corpos, ou simplesmente um dispositivo biopolítico.

Para compreender isso, no entanto, é preciso enfrentar primeiro algumas “frentes de batalha”, como analisar tais escritos de Agamben acerca da *stasis* grega e seu estudo do frontispício da obra mais famosa de Thomas Hobbes. Essa é a tarefa à qual me dedico a seguir.

1.2 GUERRA CIVIL: DA *STASIS* GREGA À GUERRA CIVIL HOBBSIANA

Em seu livro *Stasis*, Agamben divide em dois capítulos sua explicação acerca da guerra civil enquanto paradigma da *(bio)político*. É preciso aqui destacar, no entanto, que anos depois do lançamento dessa obra que é o terceiro livro do projeto *Homo Sacer*, o filósofo italiano escreveu e adicionou a ele um terceiro capítulo, onde traça um diálogo direto com o *O Conceito do Político*, do autor Carl Schmitt.

Para responder a problemática norteadora desta dissertação, no entanto, focarei apenas nos dois primeiros capítulos, onde Agamben define a localização da guerra civil para os gregos, a denominada *stasis*, a partir dos escritos da historiadora Nicole Loraux, e a guerra civil de acordo com a teoria de Thomas Hobbes, a partir da análise do frontispício de sua obra mais famosa, *Leviatã*.

Da forma que entendo mais didática, optei por seguir a ordem do autor, dividindo em dois tópicos a análise dos dois capítulos de *Stasis*, começando, portanto, com a guerra civil segundo os gregos.

1.2.1 *Stasis*: um conflito no interior da cidade

O termo “guerra civil” é, conforme destaca David Armitage, indispensável ao vocabulário político de nosso tempo, embora sua atribuição como descrição dos acontecimentos nunca se refira a algo pacífico (ARMITAGE, 2016, p. 21). Seu significado foi e ainda é discutido por historiadores, advogados, cientistas políticos, etc, que, juntos, possuem diferentes opiniões. Sua aplicação, ainda, pode variar, pois, por exemplo, o que “para um governante pode parecer uma rebelião contra a sua autoridade pode ser visto como uma guerra civil pelos

insurgentes que procuram derrubar essa mesma autoridade” e, da mesma forma, pode ser visto como insurreição por aqueles que a observam por uma perspectiva externa (ARMITAGE, 2016, p. 22).

Não existe, portanto, um significado comum para o termo “guerra civil”. Ela existe desde os tempos mais remotos, e todas as suas definições foram contestadas através da história. No entanto, fato incontestável é que todo estudo acerca da origem do termo guerra civil se remete à história romana. Foram os romanos os primeiros a utilizar o termo “civil” para definir esse conflito. Segundo David Armitage, por terem sido os primeiros a definir o que era “civil”, “eles inevitavelmente entenderam que os conflitos mais violentos em termos políticos eram aqueles confrontos, entre cidadãos, que alcançavam o nível da guerra”⁵ (ARMITAGE, 2017, p. 31).

É preciso aqui destacar, porém, que não se pretende fazer uma história da guerra civil e descrevê-la através do tempo. Como dito, essa tarefa abarca várias definições do termo, além da análise de conflitos bélicos aos quais se debruçam a historiografia. Contudo, Agamben, ao defender a tese que buscamos aqui compreender, qual seja, de que a guerra civil seria um paradigma (bio)político, trata da guerra civil para os gregos, a denominada “*stasis*”, mesmo que a origem do termo seja romana. O retorno breve aqui à essa origem e a relação entre os conceitos que se referem à guerra civil em sua teoria é a tentativa de se compreender a escolha do filósofo italiano de iniciar seu estudo desse fenômeno pela Grécia antiga e de introduzir informações necessárias para a compreensão do tema, o que Agamben deixa a desejar em sua pesquisa.

Embora Agamben se debruce sobre os gregos, foram os romanos, como dito, os primeiros a relacionar a ideia de guerra com a de cidadania, falando em guerra civil ou, em latim, *bellum civile*, para definir um conflito que desafiava o próprio padrão romano de guerra, pois se tratava de um conflito em que os inimigos não eram escravos ou estrangeiros, mas eles mesmos (ARMITAGE, 2017, p. 32-33). Por isso, a ideia de guerra civil nesse contexto é paradoxal: “uma guerra que não poderia ser guerra, travada contra inimigos que não eram realmente inimigos”⁶ (ARMITAGE, 2017, p. 33) de acordo com os romanos.

Apesar dos romanos terem sido os primeiros a relacionar a ideia de guerra com a de cidadania, foram os gregos os primeiros a identificar a *stasis* como um conflito no interior da cidade. Neste ponto, também há um excesso retórico no significado de guerra civil para os

⁵ Nas palavras do autor, “Perhaps having been first to define what was ‘civil’ – meaning, among fellow citizens- They inevitably understood their most wrenching conflicts in definitively political terms, as clashes among citizens that rose to the level of war.” (ARMITAGE, David, 2017, p. 31).

⁶ Tradução nossa de “a war that could not be a war, fought against enemies who were not really enemies.” (ARMITAGE, 2017, p. 33)

gregos. Conforme destaca Armitage, *stasis* para os gregos nem sempre remete a ideia de um conflito; pode designar, também, a ausência de movimento ou um estado mental “que pode levar a uma guerra ou surgir de uma guerra, mas não implica, necessariamente, um confronto real”⁷ (ARMITAGE, 2017, p. 38). Quando se trata de um conflito, no entanto, a ideia dessa guerra para os gregos também se diferenciava dos demais, pois ela “recobre, ao mesmo tempo, o conceito de conflito entre irmãos, de discórdia na família e de sedição política entre concidadãos” (SOUKI, 2008, p. 26).

Nicole Loraux, uma das principais estudiosas da sociedade grega, também trata da discussão acerca do termo “*stasis*” e destaca que ele “etimologicamente se refere somente a uma posição” (LORAUX, 2002, p. 24). Que essa posição “deva se tornar um partido, e que um partido deva ser constituído com o propósito de sedição, que uma facção deva sempre convocar outra e que a guerra civil deva, então, irromper é uma evolução semântica” cuja interpretação e compreensão, segundo a autora, deve ser entendida na própria sociedade grega (LORAUX, 2002, p. 24)⁸.

Em sua obra dedicada a questão da *stasis*, o filósofo italiano Giorgio Agamben entende o termo a partir do significado de *istemi*, constituindo o ato de estar firmemente em pé ou a ação de colocar-se parado. *Stasimos* é justamente o momento na tragédia grega na qual o coro se põe de pé e fala, e *stas* é aquele que pronuncia, de pé, o juramento. (AGAMBEN, 2015, p. 26) Diante disso, existe uma dualidade no termo *stasis*, na medida que o termo marca, de um lado, pela imobilidade e, de outro, pelo movimento (PEIXOTO, 2021, p. 92).

Em *A República* (2000), especificamente no livro V, Platão acena para a relação entre duas formas que a palavra guerra tem no pensamento grego clássico: a *stasis* e a *polemos*. Essa relação deriva da discussão acerca de como os gregos deveriam agir perante seus inimigos, tendo em vista a oposição entre seus compatriotas e os estrangeiros ou bárbaros. Diante dessa oposição, os gregos acabaram por dividir a noção de guerra: enquanto *stasis* se refere a um conflito interno, a *polemos* seria a guerra externa ou um conflito mais geral, realizado entre os estrangeiros; seria, conforme define Platão, a guerra entre inimigos por natureza (PLATÃO, 2000, 470b-470c, p. 259). A *stasis*, nessa perspectiva, representa o adoecimento da cidade

⁷ Tradução nossa de “it might lead to war, or even arise from war, but did not in itself entail actual warfare” (ARMITAGE, 2017, p. 38).

⁸ Tradução nossa de “*stasis* refers etymologically only to a position; that the position should become a party, that a party should be constituted for the purpose of sedition, that the one faction should always call forth another, and that civil war should then rather be a semantic evolution whose interpretation should be sought not ‘in philology but in greek society itself’” (LORAUX, 2002, p. 24).

grega, pois significa que amigos – os cidadãos gregos – por natureza estariam em guerra, em discórdia civil, também chamada por Platão de sedição. (PLATÃO, 2000, 470b-470c, p. 259).

Estabelecer essa divisão parecia fazer parte do pensamento grego, que também parecia delimitar muito bem o espaço privado/impolítico da casa e a vida política ou espaço público, correspondente à cidade ou *pólis* grega⁹. Ao se debruçar sobre a guerra civil, no entanto, o filósofo Giorgio Agamben analisa essa divisão não como propriamente uma oposição, mas como uma relação includente-excludente entre os dois espaços. O método agambeniano de se utilizar paradigmas implica compreender exatamente essa relação, através da analogia, em que um elemento ou espaço não anula o seu oposto, mas com ele se confunde e se indetermina. Por isso, ao se propor a estudar a *stasis* como um paradigma, não intenta o autor alimentar a cisão entre a *oîkos* e a *pólis*, porque para ele se trata de uma implicação do espaço privado na esfera pública, ou da cidade na família.

Ao desenvolver sua pesquisa acerca da guerra civil, Agamben parte dos escritos da historiadora Nicole Loraux, sem os quais uma análise acerca do problema da guerra civil, para o autor, não poderia ser iniciada. A autora francesa se difere dos demais historiadores contemporâneos da Grécia antiga, que, segundo ela mesma, geralmente reconheciam a cidade grega apenas por duas perspectivas: a local da paz que era a *polis*, voltada para o funcionamento de suas instituições, e a cidade combatente, envolvida em guerras contra outras cidades. Para a própria Loraux, tais perspectivas “significa tratar da *stasis* como um incidente ou como um acidente, sem dúvida recorrente, porém, apesar de tudo, contingente à vida cívica”. Ainda que se trate de uma maneira de se fazer história política, essa interpretação é invalidada pela incapacidade de tratar o conflito interno como elemento que constitui a definição grega do político (LORAUX, 2009 p. 38).

Segundo Nádia Souki, tratar a *stasis* como um fenômeno externo à cidade ou da humanidade também é uma definição grega, que coexiste com aquela que considera que o fenômeno nasce dentro da *pólis*. Enquanto fenômeno estranho à cidade, “a guerra civil é uma catástrofe que atinge as sociedades humanas como um flagelo, uma peste, um furacão ou como a consequência nefasta de uma guerra exterior” (SOUKI, 2008, p. 27). Essa definição é a

⁹ Em *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* (2011), Agamben também aponta para essa contingência, ou melhor, confusão entre a *pólis* e a *oîkos*, entre o espaço público e o privado, evidenciada no fato de que o poder político assumiu, no Ocidente, a forma de uma economia, isto é, um governo dos homens e das coisas, tal como a administração de uma casa. Segundo o autor, o “tom” doméstico foi se entranhando no vocabulário cristão e, se assumirmos, como Agamben, a tese schmittiana segundo a qual “os conceitos políticos são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 1996, p. 87), depreende-se que o vocabulário do espaço político, consequentemente, também se contaminou pelo dicionário típico da esfera privada. “A metáfora moderna da comunidade política como uma ‘casa’- a ‘casa Europa’ – encontra aqui seu arquétipo” (AGAMBEN, 2011, p. 38-39)

negação da dimensão política da guerra civil pelos gregos, mas há o outro sentido mais temido aos gregos, que é o da tradição que vê a *stasis* como uma doença da *pólis*, inata a ela.

A *stasis* sendo original da cidade grega, espaço este político, significa dizer que há “uma relação de conaturalidade do conflito com a política. Dessa ótica, a *stasis* é interna, fundadora da política, comum a todos.” (SOUKI, 2008, p. 27).

Ao que indica, entendo que o entendimento de Loraux caminha junto a essa segunda definição, pois a autora não trata a *stasis* como fenômeno externo, mas constituinte do espaço político grego. Porém, a localiza em um espaço originariamente impolítico, o que chama a atenção de Agamben.

O estudo da *stasis* através dos escritos da autora, portanto, não é por acaso: seu livro cuja tradução em inglês é *The Divided City: on memory and forgetting in ancient Athens* é dedicado inteiramente ao problema da guerra civil na Grécia antiga. Contudo, Agamben se debruça, precisamente, a um ensaio de Loraux que não se encontra inserido no livro e se intitula, em francês, “*La Guerra Dans La Famille*”. Para o italiano, o ensaio constitui o mais importante entre os estudos desenvolvidos pela autora sobre a *stasis*, uma vez que apresenta a tese mais decisiva e radical acerca da localização desse fenômeno (AGAMBEN, 2015, p. 20).

Embora a *stasis* já tivesse sido mencionada por outros pensadores, Nicole Loraux apresenta uma novidade, qual seja, a de situar imediatamente, segundo Agamben, o problema da guerra civil em seu *locus* específico, na relação entre a *oikos* (família ou casa) e a *polis* (cidade). É a essa questão de identificar a localização da guerra civil que interessa o autor italiano e, para tanto, é preciso “que seja redesenhada, desde o começo, a topografia tradicional entre a família e a cidade” (AGAMBEN, 2015, p. 21).

Mas não se trata da superação da família pela cidade ou do privado pelo público, e sim de uma relação ambígua e complexa que Agamben deseja compreender (AGAMBEN, 2015, p. 21) a partir da leitura de Platão feita por Loraux. A historiadora salienta que Platão relaciona a *stasis* com uma *oikeîos pólemos*, ou seja, aproxima a ideia de guerra (*polemos*) com a esfera da família, com a casa (*oikía*) (LORAUX, 2017, p. 21-23). Nesses termos, a expressão “*oikeios polemos*” seria um oxímoro. Na interpretação de Loraux, Platão¹⁰ considera que a guerra interna em Atenas foi conduzida por seus cidadãos frente a possibilidade de reconciliação. Portanto, a família seria a origem da *stasis*, o paradigma da reconciliação entre os gregos após o combate (LORAUX, 2017, p. 21).

¹⁰ Loraux se refere ao seguinte trecho de A República, quando Platão trata das divergências entre os helenos: “[...] brigarão sempre com a possibilidade de se reconciliar.” (PLATÃO, 2000, 471a, p. 260).

A família sendo a origem da divisão da *stasis* e, ao mesmo tempo, o paradigma da reconciliação, revela sua ambivalência, assim como a da guerra. Não apenas a origem da *stasis*, “a família é também aquilo que contém seu possível remédio” (AGAMBEN, 2015, p. 22). Isso se evidencia através do fato de que os conflitos entre as famílias gregas eram muitas vezes solucionados a partir do casamento. A *stasis* é, deste modo, interna à família e, portanto, à própria relação de sangue, denominada de *stasis phylon*.

Segundo Loraux, é possível perceber a estreita relação entre a guerra civil e a família, assim como a ameaça do *Ares emphylios*, o Ares que demora na *oikos*, sobre a cidade, na Orestéia, na medida que evoca a cadeia de assassinatos na casa dos Atreu. Mas, ao mesmo tempo, a Orestéia representa também a superação dessa situação conflituosa através da fundação do tribunal de Areópago, o que significa, para a historiadora francesa, que a ordem cívica integrou a família em seu centro, e que esta ordem é sempre ameaçada pela discórdia inerente à família (LORAUX, 2017, p. 25)¹¹.

É essa conclusão de Loraux, qual seja, de que a *stasis* é inerente à família, sendo *oikeios polemos*, que chama a atenção de Agamben. Em outras palavras, a guerra civil é inerente à família e de igual modo à cidade, sendo, assim, parte integrante da vida política dos gregos (AGAMBEN, 2015, p. 23).

Outro exemplo em que se pode perceber a ambivalência da *stasis* e utilizada por Loraux é o caso da cidade grega Nakone onde, após a guerra civil, os cidadãos se reconciliaram através da sua divisão em grupos de cinco, selecionados através de um sorteio. Tratava-se de uma forma de constituir um novo seio familiar, mas sem laço sanguíneo. Com a constituição de uma nova família não mais natural de sangue, a cidade é liberada da *stásis emphylos*, mas o sorteio reconstitui um parentesco no plano da própria *pólis*, fazendo da cidade uma família de um novo gênero¹² (LORAUX, 2017, p. 37).

Nesse cenário, a família natural era neutralizada através de um símbolo parental por excelência, qual seja, a fraternidade (AGAMBEN, 2015, p. 23). Essa fraternidade (postíça) política, já que o grupo familiar já não tinha mais vínculo sanguíneo, libera a *stasis* da *stasis*

¹¹ Nas palavras da autora: “And it comes to an end, in the Eumenides, only at Athens, with the foundation of the Areopagus, a tribunal of blood destined to judge the murderer god Ares when, ‘domesticated,’ he struck out at the one who had taken him in; then, installed at the foot of the hill to which the god gives his name, the Erinyes will preserve the city against the Ares of the phylon (Ares emphylios), who is unleashed in civil war. The civic order has integrated the family within itself. Which means that it is always virtually menaced by the discord that is like a second nature to kinship and that it has always already gone beyond that menace” (LORAUX, 2017, p. 25).

¹² Tradução nossa de “By so radically separating the adelphoi from their natural kinship, the community of the Nakōnaioi recognizes that the *stasis* in fact passed through familial relations, and proscribes the family the better to found reconciliation. By the same token, it affirms the autonomy of entirely new fraternities.” (LORAUX, 2017, p. 37).

emphylos, isto é, do conflito inerente à relação de sangue, mas ao mesmo tempo restabelece uma relação na *polis*: a cidade se torna uma família de um novo gênero, onde cada um olha o outro como irmão ou irmã, pai ou mãe, etc, e, seguindo dessa forma, “os cidadãos de Nakone se tornaram irmãos contra o constante renascimento da *stasis*”¹³ (LORAUX, 2002, p. 197)

Com a confirmação, mais uma vez, da função ambivalente da *oikos* e da *stasis*, Loraux conclui sua análise salientando que as noções de *stasis*, família e cidade se articulam, e cabe ao historiador rever o lugar comum de uma superação da *oikos* pela cidade. O historiador político, por sua vez, precisa reforçar a convicção de que a noção grega sobre a cidade era ambivalente, vez que o conflito interno deve ser pensando como proveniente do *phylon*. Nas palavras da autora:

É necessário tentar pensar, junto com os Gregos, a guerra na família. Propor que a cidade é um *phylon*: disso depreende-se que a *stasis* é o que o revela. Ocorre supor que a cidade é uma *oikos*: no horizonte da *oikeios polemos*, se aproxima uma festa de reconciliação. E finalmente admitir que entre essas duas operações, a tensão não pode ser resolvida¹⁴. (LORAUX, 2017, p. 39)

Da análise dos escritos de Loraux, Agamben extrai três teses: I) a *stasis* anula o lugar comum que considera a política grega como uma superação em definitivo da *oikos* pela *polis*; II) a *stasis* ou guerra civil é em essência uma guerra familiar, um conflito inerente à *oikos* e, por isso, a *stasis* revela a presença irredutível da família na *polis*; III) a *oikos* é, em sua essência, ambivalente, pois de um lado há o fator de divisão e de conflitos, enquanto de outro é o paradigma através do qual ocorre a reconciliação daquilo que foi dividido (AGAMBEN, 2015, p. 24-25).

A função da *oikos* e da *phyllos* na cidade são definidas diante dessas conclusões, mas incomoda Agamben que o mesmo não pode ser dito da *stasis*. Apesar de revelar a presença da *oikos* na cidade, sua definição segue sendo evasiva. O autor parte, então, por essa linha de tentar trazer a luz a definição que permanece na sombra diante dessas três teses (AGAMBEN, 2015, p. 25) e inicia resgatando um dos escopos de seu livro “*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*”, que é analisar as consequências da exclusão e, ao mesmo tempo, inclusão da vida natural na vida política.

¹³ Tradução nossa de “five at a time and all together, the citizens of Nakone became brothers against the constantly reborn threat os *stasis*” (Loraux, 2022, p. 197)

¹⁴ Tradução nossa de “It is necessary, with the Greeks, to try to think war in the family. Propose that the city is a *phylon*: it follows that *stasis* is its revelator. Turn the city into an *oikos*: on the horizon of *oikeios polemos*, a feast of reconciliation looms. And admit finally that between these two operations, the tension is not one of those that are resolved. (LORAUX, 2017, p. 39)

No primeiro volume de seu projeto *Homo Sacer*, Agamben aponta que a relação entre a *oikos* e *polis*, *zoé* e *bios* são a base do pensamento político ocidental e, por isso, devem ser repensadas desde o início. Na Grécia antiga, o autor assinala que a simples vida natural era excluída da *pólis* e firmemente confinada na *oikos*, como vida reprodutiva (AGAMBEN, 2002, p.10). Mas, a oposição proposta por Aristóteles e citada por Agamben, qual seja, “viver” e “viver bem”, revela, para o filósofo italiano, que há uma implicação do primeiro no segundo, isto é, da família na cidade e, do mesmo modo, da *zoé* na vida política.

Essa conclusão, segundo Agamben, se coaduna com a de Loraux, que colocou em questão o lugar comum de uma superação incontável da *oikos* pela cidade. Sobre a primeira tese, o que Agamben quer nos mostrar é que Loraux tinha razão em dizer que não se trata de uma superação da *oikos* – e a *stasis*, que lhe é inerente – pela cidade, pois, em verdade, se trata “de uma tentativa complicada e irresoluta de capturar uma exterioridade e de expelir uma intimidade.” (AGAMBEN, 2015, p. 26). Já a segunda e terceira tese, que esclarecem o lugar original da *stasis*, qual seja, a família, precisam ser analisadas e corrigidas, segundo o filósofo italiano.

Como visto, segundo a Loraux, a *oikos* possui em si, essencialmente, a *stasis*, sendo ela a causa de destruição e também de recomposição da unidade da cidade. Mas como explicar essa ambivalência? Para Agamben, essa é a questão central, pois se “a *oikos*, ao conter em si a discórdia e a *stasis*, é um elemento de desagregação política, como pode apresentar-se como modelo de reconciliação?” (AGAMBEN, 2015, p. 26).

É preciso saber onde precisamente se encontra a *stasis* para entender a razão pela qual Loraux defende a localização familiar da guerra civil. Segundo Agamben, os escritos da autora acerca das leis de Platão assinalam, para além de uma conexão entre *stasis* e *oikos*, que a guerra civil causa a indeterminação entre amigo e inimigo; impossível se torna decidir quem é cidadão e quem é estrangeiro, o dentro e o fora, o privado e o público. “Na *stasis*, o homicídio daquele que é mais íntimo não se distingue daquele do qual se é mais estranho”, justamente porque ela não se localiza dentro da casa, mas constitui-se num limiar de indistinção entre o *oikos* e *polis* (AGAMBEN, 2015, p. 27). A relação política se desloca para dentro da casa ao mesmo tempo em que os parentescos se estranham em facção.

O efeito da *stasis* é de tornar indiscernível a *oikos* da *polis*, assim como também pode ser compreendido no exemplo da cidade de Nakone. “O parentesco que se dissolve em cidadania, e o vínculo político que, nos ‘irmãos por sorteio’ leva a fórmula incongruente de uma parentela” (AGAMBEN, 2015, p. 27).

Posto isso, é possível visualizar a resposta de Agamben à pergunta “qual o lugar próprio da guerra civil?”. A *stasis* se encontra nessa zona de indiferença entre o espaço impolítico da família e o político da *polis*. O que ocorre ao mesmo tempo é que o que é impolítico se politiza e o político se despolitiza. Isso se confirma através da lei de Sólon, a qual, na Grécia, punia o cidadão que não tomava partido (ou não pega em armas) em uma guerra civil tirando-lhe todos os seus direitos civis, o excluindo, dessa forma, da política e confinando-o à *oikos*. Dito de outro modo, esse cidadão é obrigado a sair da cidadania para ser reduzido a uma condição impolítica no âmbito da esfera privada. Isso não significa que os Gregos consideravam a guerra civil como um bem, mas sim que a *stasis* funciona “como um reagente que revela o elemento político no caso extremo, como um limiar de politização que determina *de per se* o caráter político ou impolítico de um determinado ser” (AGAMBEN, 2015, p. 29)

Não por acaso que a politização da cidadania é um processo atribuído aos gregos e foi sofrendo alterações de vários gêneros até chegar à política ocidental. Esta politização é a que se situa no âmbito de tensão entre o *oikos* e *polis*, onde se transita o pertencimento doméstico que se politiza em cidadania e, em direção contrária, a cidadania que se despolitiza em solidariedade familiar. “Porque as tensões são, como havíamos visto, contemporâneas, torna-se decisivo o limiar nos quais estes se transformam e se invertem, se conjugam ou distinguem (AGAMBEN, 2015, p. 30).

Além da lei de Sólon, Agamben também menciona a anistia, também tratada por Loraux no capítulo VI de *The Divided City*, como instituição grega que também revela o nexos essencial entre *stasis* e política. Não punir os crimes cometidos na guerra civil, como ocorreu em 403, em Atenas, significa agir de forma essencialmente política. No âmbito do direito, a *stasis* encontra sua definição ao considerar politicamente culpável quem não participar dela e, também, em seu esquecimento quando terminada, pois se trata, nessa perspectiva, de um dever político.

Importa ressaltar que a anistia ou *amnestia* para os gregos não se trata de apagar o passado, mas um convite para não fazer mau uso da memória. Mas a *stasis*, enquanto algo inerente à cidade e que torna indiscerníveis o impolítico do impolítico, não pode ser esquecida ou extinta. Nas palavras do autor, “ela é o inesquecível que deve restar sempre possível na cidade e que, entretanto, não deve ser recordada através dos processos e dos ressentimentos”. Para os modernos, a *stasis* seria exatamente o contrário, uma vez ser algo que se busca evitar e, também, a ser sempre lembrado através de processos e perseguições legais (AGAMBEN, 2015, p. 32).

Diante disso, Agamben tira suas conclusões, quais sejam:

I) a *stasis* não é uma guerra familiar, portanto, não provém da *oikos*, mas é um dispositivo similar ao estado de exceção, haja vista que a vida natural é incluída na vida política através da sua exclusão, isto é, a através da *stasis* há a politização da *oikos* e sua consequente inclusão na polis;

II) o político e o impolítico se coincidem na zona de indiferença na relação entre a *oikos* e *polis*, e isto quer dizer que a guerra civil é o limiar de transição onde há a politização do impolítico e onde o político se economiza. Na Grécia clássica e também nos dias atuais, não existia o que Agamben chama de substância política. Nesses termos, “a política é um campo incessantemente percorrido pela corrente de tensão da politização e da despolitização, da família à cidade” (AGAMBEN, 2015, p. 33).

A tensão existente entre a *oikos* e a *polis*, assinala o autor, não é resolúvel. Quando essa tensão prevalece e a cidade caminha para sua redução em uma família, a guerra civil funciona como um limiar onde as relações familiares se repolitizam. Mas, quando o contrário ocorre e a tensão *polis* e esses vínculos familiares se afrouxam, “então a *stasis* intervém para recodificar em termos políticos as relações familiares” (AGAMBEN, 2015, p. 33).

Agamben acena para a inexistência de um equilíbrio, ainda que precário, entre essa tensão, depois da Grécia clássica. Historicamente, a tendência de se transformar a cidade numa família (despolitização) se alternou com períodos cuja a tendência era politizar o impolítico. Isso continua, sendo possível que se mude a própria função, o deslocamento e a forma de guerra civil, mas enquanto as palavras “família” e “cidade”, “privado” e “público”, “economia” e “política” tenham um sentido fugaz”, a tensão não poderá ser removida do âmbito político ocidental (AGAMBEN, 2015, p. 33).

Por fim, segundo Agamben (AGAMBEN, 2015, p. 34), o correspondente atual da guerra civil é o terrorismo, considerando os escritos de Foucault acerca da política moderna como biopolítica. Quando a *polis* se apresenta “na forma tranquilizadora de uma *oikos*, a *stasis* torna-se paradigma de todo conflito e se manifesta na forma do terror”. O terrorismo, sendo uma espécie de guerra civil mundial, surgiu no mesmo momento em que a vida como tal se tornava no princípio da soberania, dessa forma, a politização da vida se dá hoje, e é a única forma de ser politizada, através da sua exposição à morte.

1.2.2 Leviatã VS Behemoth

No segundo capítulo de *Stasis*, Agamben analisa a guerra civil entre Leviatã, o soberano hobbesiano, e Behemoth, a besta bíblica, através de um estudo minucioso do frontispício da

primeira edição do mais famoso livro de Thomas Hobbes. Tendo em vista a época do emblema, qual seja, o ano de 1651, supõe-se que o objetivo de autor da capa tenha sido demonstrar o conteúdo integral do livro nessa única imagem que, não por acaso, se tornou a mais famosa da filosofia política moderna. Mas, embora alguns autores, como Carl Schmitt e Ernst Junger, conforme cita Agamben (2018, p. 254), tenham sugerido que o livro seja uma obra esotérica, o filósofo italiano não intenciona interpretar o emblema através dessa leitura, uma vez que considera tais declarações incapazes de desvendar os enigmas de Leviatã.

As afirmações desses autores, para Agamben, são tão esotéricas quanto o próprio emblema que se busca desbravar. Cada intenção esotérica imbrica, necessariamente, em uma contradição que o distingue da mística e da filosofia. “Se o ocultamento é algo de grave e não uma brincadeira, então ele precisa ser experimentado como tal, e o sujeito não pode pretender aquilo que pode somente ignorar”. Se estiver diante de uma brincadeira, então o esoterismo é ainda menos justificado (AGAMBEN, 2018, p. 256).

Diante disso, Agamben se debruça totalmente nos mistérios do emblema de Leviatã, e se propõe, precisamente, a revelar aquilo que, aos olhos de leitores desatentos, poderia passar despercebido. Cabe, então, demonstrar o frontispício posto em questão pelo filósofo:

Figura 1. Frontispício de Leviatã.



Fonte: Agamben. *Stasis*, 2018.

Atento ao emblema, Agamben (2018, p. 256) reconhece que ele contém em seu centro uma espécie de “véu esotérico”, que seria o sipário ou a cortina que hoje se abre ao meio, horizontalmente, nos teatros. Esse véu remete à ideia de que, segundo o autor, há algo atrás, de que muitas coisas são ditas e também escondidas. Mas isso, segundo Agamben, fazia parte da intenção de Hobbes de colocar a filosofia política em uma base científica, tendo em vista uma das correntes dessa teoria da época barroca ter como característica distinguir o que está visível e o que deve ser mantido oculto (AGAMBEN, 2018, p. 256).

Agamben não pretende chamar de esotérica a obra de Hobbes. Sua intenção é precisamente a de levantar esse véu/sipário presente no emblema e revelar o que ele “esconde”, contando, para isso, com uma leitura atenta, sem se desviar das intenções que Hobbes parecia ter: “uma porta ou um limiar que devia conduzir, mesmo que de modo velado, ao núcleo problemático do livro” (AGAMBEN, 2018, p. 255).

O filósofo italiano inicia ressaltando a existência de uma cópia da imagem manuscrita em pergaminho que Hobbes preparou para Carlo II. Essa cópia, que terá a atenção de Agamben, apresenta algumas diferenças em relação a original, mas a principal é que os homens que formam o corpo do Leviatã não olham para a cabeça desse soberano, mas para o leitor (AGAMBEN, 2018, p. 257). Isso significa que não há um verdadeiro contraste, já que tanto na cópia quanto no emblema original, os súditos olham diretamente para o soberano: no primeiro, o Leviatã, e na cópia, para Carlo II, que pode abaixo ser conferida:

Figura 2. Cópia do manuscrito de Hobbes para Carlo II.



Fonte: Agamben, Stasis, 2018.

Em sua descrição do frontispício, Agamben (2018, p. 258) diz que no emblema, há uma citação em latim de Jo, 41, 24, a qual se refere às duas bestas primordiais: Behemoth, que seria um touro, e Leviatã, um monstro marinho que insiste sobre sua força terrificante. Esses animais possuem um significado escatológico na tradição judaica e cristã e que Agamben trabalhará posteriormente. Destarte, abaixo da citação, há uma figura gigantesca do dorso do que seria o soberano, formado por uma multidão de figuras humanas; esta seria a representação do pacto

que unifica a multidão em uma única pessoa¹⁵. Além disso, o gigante tem sob sua cabeça uma coroa, e segura na mão direita uma espada, enquanto a mão esquerda porta um báculo.

É possível identificar no desenho, também, uma paisagem montanhosa e a imagem de uma cidade, que cobrem o restante do corpo do gigante. Partindo para a imagem inferior do frontispício, que é separada da parte superior por uma espécie de moldura, é possível identificar diversos e pequenos emblemas, cinco em cada lado, dentre eles uma coroa, um canhão, uma fortaleza, igreja e uma espécie de conselho. Entre eles, se encontra o sipário com o título do livro (AGAMBEN, 2018, p. 260).

A partir da descrição do frontispício, Agamben se propõe a identificar os enigmáticos, dentre eles, o da posição do Leviatã em relação aos demais elementos da imagem. Segundo o filósofo italiano, Reinhard Brandt desenhou o restante do corpo do gigante e, como resultado, identificou que seus pés estariam flutuando, porque é impossível saber se ele está sobre a terra ou sobre a água. Flutando “porque não está claro sobre que coisa eles assentam, se sobre a água” (AGAMBEN, 2018, p. 260). Contudo, ao se considerar que atrás das montanhas está o mar, então teria perfeita relação com a tradição bíblica segundo a qual Behemoth é um animal terrestre enquanto Leviatã é uma besta marinha impossível de ser pescada com um gancho. Nesses termos, se confirmaria a hipótese “segundo a qual a oposição Behemoth-Leviatã corresponderia à fundamental oposição geopolítica entre a terra e o mar” (AGAMBEN, 2018, p. 260).

Outro mistério que Agamben (2018, p. 261) menciona que tentará depois responder é que o gigante, ou o Estado, não se encontra na cidade, mas fora de seus muros e de seu território, uma vez que ele parece se encontrar no mar. “O Commonwealth, o *body political* não coincide com o corpo físico da cidade” (AGAMBEN, 2018, p. 261). Em verdade, Agamben (2018, p. 261) observa que “a exceção de alguns guardas armados e de duas figuras muito especiais situadas próximas à catedral”, a cidade do emblema é completamente desabitada, mas por qual razão? O filósofo italiano sugere que, talvez, seja porque a população se transferiu para o corpo do Leviatã quando o constituiu, contudo, isso significaria que nem o soberano e nem o povo teriam lugar na cidade (AGAMBEN, 2018, p. 261).

Antes de partir para as possíveis respostas destes enigmáticos, Agamben menciona o ensaio de Noel Malcolm sobre Leviatã. Ele chama atenção para uma perspectiva que se trata de

¹⁵ A unificação da multidão em uma só pessoa é o nascimento do Estado, tratado por Hobbes no Capítulo XVII de *Leviatã*. Segundo ele, “a Multidão unida em uma só Pessoa passa a ser chamada de ESTADO, em Latim, *civitas*. Assim, nasce o grande Leviatã, ou melhor (de forma mais reverente, o Deus Mortal)” (HOBBS, 2015, p.157). *Leviatã*, portanto, representa o Estado, o Soberano cujo poder foi constituído por cada um dos indivíduos que se tornam, com isso, seus súditos.

observar uma pintura, que contenha diversas figuras, através de um tubo vazio. O que se vê é uma única pessoa, uma única figura formada pelas suas partes. Agamben diz que o estudo de Malcolm nos leva a concluir que o corpo do leviatã não é um aparelho mecânico, como o próprio Hobbes sugere, mas um dispositivo óptico que permite conferir unidade a uma multiplicidade (AGAMBEN, 2018, p. 262) Seria a representação do corpo político, o qual é composto por diversos outros corpos naturais. Assim, “a unificação da multidão de cidadãos em uma única pessoa é algo como uma ilusão de perspectiva, a representação política é apenas uma representação ótica (mas não por isso menos eficaz)” (AGAMBEN, 2018, p. 263).

Nesse contexto, Agamben insiste no enigma da cidade vazia e do Estado que se situa além dos seus confins geográficos. A resposta para esse enigma, para Agamben, é sugerida por Hobbes quando, em *Do Cidadão*, o autor explica a diferença entre “povo” e multidão”. O povo seria algo uno, uma unidade que tem uma só vontade e reina em cada cidade. “Em todos os governos, é o povo quem governa. Até mesmo nas monarquias o povo comanda; pois ele expressa sua vontade pela vontade de um homem[.]” (HOBBS, 2016, p. 161). O povo deseja através de um só homem, isto é, o soberano, porque é ele quem o constitui. Já os súditos são a multidão (HOBBS, 2016, p. 161-162).

Também em *Do Cidadão*, Hobbes exemplifica essa diferença através da democracia e a aristocracia, onde “os cidadãos são a multidão, mas o povo é a assembleia” (2016, p. 162). Na monarquia, a multidão é representada pelos súditos e o rei é o povo. Este constitui um ponto importante, pois multidão e povo não coincidem. É por isso que, conforme aponta o inglês, não se pode dizer que a cidade (*civitas*) se rebela contra o rei. Isso seria impossível, uma vez que o povo não pode se rebelar contra ele mesmo. Quem se rebela são “súditos descontentes e queixosos” que pretendem ser o povo e, por isso, incitam os cidadãos contra a cidade¹⁶. Segundo Hobbes, “são estas quase todas as opiniões que, corrompendo os súditos, provocam facilmente a revolta” (2016, p. 162).

Isso parece sugerir que a partir do momento que uma parcela de homens decide revoltar-se contra o Estado, eles deixam de constituir, de ser o povo e tornam-se multidão, porque o Soberano não mais representa sua vontade. Mas não é assim tão simples. Agamben aponta que há uma cesura entre multidão e povo e, ao mesmo tempo, uma coincidência. Segundo o filósofo

¹⁶ Embora formado por um grupo de homens, a multidão não se confunde com o povo. Em *Leviatã*, Hobbes explica que os homens, naturalmente, “vivem numa competição contínua por honra e dignidade” e que isso faz surgir entre eles o ódio, a inveja e a guerra (HOBBS, 2015, p. 155). Um grupo de homens que se revolta contra o Estado não pode se confundir com o povo, porque este é constituído por um único juízo, que dura por toda uma vida. A multidão pode até sair vitoriosa frente a um inimigo comum, mas após a derrota deste, ela entrará em guerra. Nas palavras de Hobbes, quando não mais existir essa ameaça comum, “eles se desintegrarão por causa da diferença de seus interesses e, novamente, entrarão em guerra” (2016, p. 155).

italiano, “o povo é soberano, a condição de dividir-se a partir de si mesmo, cindindo-se em uma ‘multidão’ e em um ‘povo’ (AGAMBEN, 2018, p. 264). Se trata, portanto, de um paradoxo que, segundo Agamben, se resolve para um jurista interpretando-o como uma ficção. Em Hobbes, no entanto, segundo o filósofo, isso conserva toda a sua crueza: “o soberano é o povo, porque ele é constituído -ainda que por um artifício ótico – pelos corpos dos súditos” (AGAMBEN, 2018, p. 265).

Tudo fica mais claro quando, em *O Cidadão*, Hobbes afirma que o povo só existe no exato momento em que escolhe um soberano e, após isso, de dissolve numa multidão confusa. Nas palavras do autor, “o povo cessa de ser uma pessoa e torna-se uma multidão dissoluta” (HOBBS, 2016, p. 115). Significa dizer que o poder político se encontra com o povo, que o transfere para um soberano (*Leviatã*) e, assim, torna-se uma multidão dissolvida. Em outras palavras, o povo, que é político, ao constituir o soberano, transfere seu poder político para o soberano e deixa de representar uma vontade única como se fosse uma só pessoa; ele se torna uma multidão, que Hobbes chama de dissolvida, sendo esta impolítica.

O body political, isto é, o povo, assim, só existe no instante em que nomeia um homem ou uma assembleia para os conduzir e governar. Há uma transferência desse corpo político para o representante, por essa razão, o povo se esvai em uma multidão dissolvida. Nesses termos, assinala Agamben:

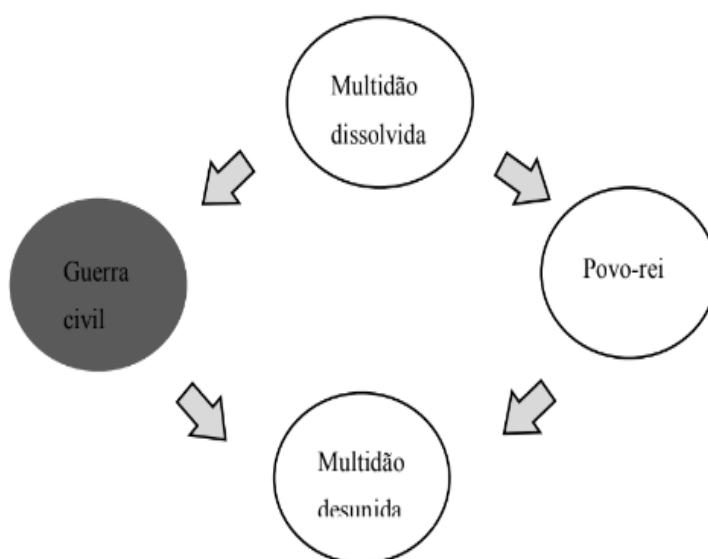
O corpo político é, então, um conceito impossível, que vive somente na tensão entre a multidão e os *populus-rex*: ele é sempre um ato de dissolver-se na constituição do soberano; este, por outro lado, é apenas uma “*artificial person*”, cuja unidade é o efeito de um dispositivo ótico ou de uma máscara. (AGAMBEN, 2018, p. 265).

Importa frisar que em *Leviatã*, Hobbes deixa claro que após o pacto, não pode essa multidão dissolvida fazer uma nova reunião para constituir um novo soberano sem a permissão daquele que foi primeiramente escolhido. Segundo o autor inglês, “os súditos de um monarca não podem, sem sua licença, abandonar a monarquia e retornar à confusão da multidão desunida” (HOBBS, 2015, p. 160). Nota-se, neste ponto, que há duas multidões citadas por Hobbes e a distinção não passa despercebida por Agamben. A multidão desunida é a que precede o pacto. Conforme afirma o filósofo italiano, “a constituição do paradoxo *populus-rex* é um processo que parte de uma multidão e volta para uma multidão” (AGAMBEN, 2018, p. 266). A multidão desunida não se confunde, portanto, com a multidão dissolvida, porque esta não pode firmar o pacto e depois pretender ser capaz de nomear um novo soberano. A tentativa de retornar ao estado inicial, isto é, a tentativa da multidão dissolvida se rebelar contra o

soberano e voltar a ser multidão desunida coincide com a guerra civil (AGAMBEN, 2018, p. 266).

Esse ciclo entre multidão desunida, povo e multidão dissolvida é também explicada por Agamben através da seguinte figura:

Figura 3. Ciclo da guerra civil.



Fonte: Giorgio Agamben. *Stasis*, 2018, p. 266

Isto posto, Agamben retorna para os enigmas que apontou e vai se propor a explicar o porquê a cidade está desabitada e porque o Leviatã está fora dela. Retomando a diferença entre multidão e povo, nota-se que a multidão não tem um significado político na teoria hobbesiana; ela “se constitui apenas como um meio para realizar o que realmente importa, a soberania. Essa multidão é justamente o que deve desaparecer para que o Estado possa existir” (PEIXOTO, 2016, p. 106). Dito de outro modo, a multidão desunida constitui o povo e este só existe no momento de eleger um soberano. O povo, detentor do poder político ou simplesmente *body political* é o soberano, pois não há povo antes dele.

Quando o povo deixa de ser povo, ao se transferir para o soberano, a multidão, agora dissolvida, volta a existir. É por essa razão que Agamben diz que o povo, ao se transferir para o soberano, reina em cada cidade, mas sem poder habitá-la, pois ele não a governa. “A multidão não tem um significado político, ela é o elemento impolítico sobre cuja exclusão se funda a cidade” (AGAMBEN, 2018, p. 266). Ela não tem representação política, “embora possa ser representada apenas indiretamente, como acontece no emblema do frontispício (AGAMBEN, 2018, p. 267). Portanto, na cidade existe apenas a multidão, porque o povo se encontra esvaído no soberano.

Nesse momento, Agamben também revela quem seriam as duas únicas figuras presentes na cidade que ele identificou em sua descrição do emblema. Eles seriam os médicos, já que estão vestidos como os médicos que tratavam da peste. Esses médicos adquirem um significado político durante uma epidemia, porque somente através deles é que a multidão dissolvida, após a constituição do soberano, pode ser representada. Portanto, assim como ensina Hobbes, a multidão que não possui representação política, à similaridade dos acometidos pela peste, “pode ser representada somente através dos guardas que vigiam a obediência e os médicos que curam Ela habita a cidade, mas somente como objeto dos deveres e dos cuidados daqueles que exercem a soberania (AGAMBEN, 2018, p. 267). Essa multidão habita a cidade somente como objeto dos deveres e dos cuidados daqueles que a governam, e estes têm como dever justamente a preservação da vida desses indivíduos.

Guardar a vida dos indivíduos é precisamente um dever máximo dos governantes. Isso fica claro quando, em *Do Cidadão*, Hobbes afirma que “todos os deveres dos governantes estão contidos nesta única sentença: a segurança do povo é a lei suprema” (HOBBS, 2016, p. 168). E quando fala em segurança, não quer dizer somente em relação à saúde ou preservação, “mas também todos os outros contentamentos da vida”, em busca da paz e da felicidade (HOBBS, 2015, p. 297).

Nesse contexto, Hobbes faz questão de esclarecer que o “povo” cuja segurança é o dever supremo do Estado não se trata de “uma pessoa civil, a saber, a própria cidade que a governa, mas a multidão de súditos que são governados” (HOBBS, 2016, p. 168). Assim, na interpretação de Agamben, “o emblema do frontispício, enquanto ilustra perfeitamente o estatuto paradoxal da multidão hobbesiana, é também um estafeta que anuncia o ponto de viragem biopolítico que o poder soberano se preparava para cumprir” (AGAMBEN, 2018, p. 267).

Uma outra razão para a inclusão dos médicos no emblema, diz Agamben, tem relação com a passagem da peste em Atenas, que foi considerada como a origem da anomia. Na interpretação que o filósofo faz de Hobbes, havia uma espécie de receio quanto a isso, porque poderia despertar uma revolução em razão dos ricos estarem morrendo e homens considerados inferiores passavam, então, a herdar seus bens. Então controlar a peste, através dos médicos, seria uma forma de evitar que essa revolução ocorresse. Os acometidos pela peste, portanto, podem ser comparados com a multidão dissoluta que habita a cidade e se encontra sob o domínio do Leviatã; ela deve ser controlada e governada (AGAMBEN, 2018, p. 268). Essa comparação é feita pelo próprio Hobbes em *Leviatã* quando, comentando Isaías (33:20-24), escreve que a condição dos que serão salvos é não estar doente (HOBBS, 2015, p. 404), “quase

que, por contrate, a vida da multidão no reino profano fosse necessariamente exposta à peste da dissolução (AGAMBEN, 2018, p. 268). E conclui: “se, do termo grego para povo, *demos*, chamamos ‘ademia’ à ausência de um povo, então o Estado hobbesiano, como todo Estado, vive em condição de eterna ademia” (AGAMBEN, 2018, p. 269).

Diante disso, para tentar responder à questão do local em que se encontra o Leviatã, isto é, por qual razão ele não está no território da cidade, Agamben ressalta, primeiramente, que no vocabulário filosófico-político do Ocidente, povo pode ter duas designações opostas: a de uma multidão politicamente qualificada e de uma multidão politicamente não qualificada. Isso demonstra que o próprio conceito de povo contém uma cisão interna, que o divide sempre em povo e multidão e que o impede de estar presente como um todo. Do ponto de vista do direito constitucional, se por um lado “o povo deve ser já definido em si como uma consciente homogeneidade, de qualquer espécie que seja [...] e, por conseguinte, sempre já presente em si mesmo, por outro lado, enquanto unidade política, ele não pode estar presente senão através de representantes” (AGAMBEN, 2018, p. 268).

Em um ensaio denominado “O que é um povo?”, presente no livro *Meios sem fim*, Agamben expõe melhor a ambiguidade semântica de “povo” que, segundo o filósofo, reflete uma anfibologia inerente à natureza e também à função desse conceito na política ocidental. É como se tudo aquilo que se chama de “povo” não fosse um sujeito unitário, mas sim uma oscilação dialética entre dois polos opostos: de um lado, estaria o “Povo” (propositalmente com “p” maiúsculo) enquanto corpo político integral e, de outro, um subconjunto de “povo” “como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos” (AGAMBEN, 2017b, p. 36-37).

Segundo o filósofo italiano, no próprio conceito de povo é possível reconhecer os pares de categoriais que definem a estrutura política original e que o mesmo trabalha em *Homo Sacer* I¹⁷: a existência política (“Povo”) e vida nua (“povo), inclusão e exclusão. Para Agamben, portanto, “o povo já traz sempre em si a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído” (AGAMBEN, 2017b, p. 37). Isso explica, para o autor, as contradições e aporias que vem à tona todas as vezes que o conceito é evocado e colocado em jogo no cenário da política.

Voltando para a análise que Agamben realiza do frontispício de *Leviatã*, conforme já dito, o filósofo dita que o povo é político e ele se torna a multidão dissolvida quando constitui

¹⁷ Assunto que será abordado e melhor explicado no capítulo 2 desta dissertação.

o soberano, porque transfere também o *body political*. Esse soberano não se submete às regras jurídicas-constitucionais, por isso que, no emblema, ele está fora da cidade. Nesse cenário, se a multidão dissolvida é a única presença humana na cidade, e a multidão é o sujeito da guerra civil, Agamben conclui que a guerra civil permanece sempre possível no interior do Estado (AGAMBEN, 2018, p. 269). Isto é, a guerra civil é integrante da própria estrutura do Estado hobbesiano.

O que está em questão, nesse contexto, é a dissolução do Estado, o que pode ocorrer ao fim da guerra com a vitória da multidão. Por esse prisma, ensina Hobbes: “quando, em uma guerra (estrangeira ou interna), os inimigos chegam a uma vitória final, a ponto de[...] não mais existir proteção da lealdade dos súditos, [...] o Estado é dissolvido” (HOBBS, 2015, p. 296). Na interpretação de Agamben, significa dizer que, “enquanto a guerra civil está em curso e o destino da luta entre a multidão e o soberano não está ainda decidida, não há dissolução do Estado” (AGAMBEN, 2018, p. 270).

Se a guerra civil é sempre possível no interior do Estado e importa mantê-la em curso forma de garantia do poder político, então esse conflito é uma constante dentro dessa relação. A guerra civil e o Estado (ou Behemoth e Leviatã) coexistirão enquanto a tensão entre a multidão dissolvida e o soberano não for resolvida. E, quando há a vitória da multidão, pode haver o retorno ao estado da natureza, isto é, a multidão dissolvida retorna a ser a multidão desunida antes do pacto. Portanto, guerra civil e estado de natureza não coincidem, “mas estão conjugados em uma complicada relação” (AGAMBEN, 2018, p. 270).

O estado de natureza é, conforme explica Hobbes (2016, p. 23) no prefácio de *Do Cidadão*, o que apareceria se a cidade fosse dissolvida. Nessa perspectiva, afirma Agamben, “o estado de natureza é uma projeção mitológica no passado da guerra civil; a guerra civil é, inversamente, uma projeção do estado de natureza na cidade (AGAMBEN, 2018, p. 270).

A partir disso, o próximo enigma que Agamben se propõe a desvendar é a escolha do nome “Leviatã” para título do livro. Por Leviatã ser um monstro aquático que assumiu conotações demoníacas dentro da tradição cristã, explica o filósofo italiano, ele foi relacionado com a figura do Anticristo. Na tradição hebraico-cristã, Leviatã é uma besta que luta contra as potências da terra, representada por uma outra besta, Behemoth. Segundo essa tradição, esse conflito seria a representação de como as nações do mundo se exterminam reciprocamente. Se Hobbes conhecia ou não tal tradição, não interessa ao filósofo italiano. Para ele, pelo menos a perspectiva escatológica era familiar à Hobbes e pode ser identificada em uma parte de Leviatã onde ele diz que o Reino de Deus se trata “de um reino político real, que, interrompido em

Israel depois da eleição de Saul, será restaurado por Cristo no fim dos tempos” (AGAMBEN, 2018, p. 273).

A escatologia, nesse sentido, em Hobbes, assume um significado político, o que se confirma a partir da leitura do capítulo 38 de *Leviatã*, quando afirma que o reino de Deus é um Estado civil onde Deus é o soberano (HOBBS, 2015, p. 396). Segundo o autor inglês, o Reino de Deus vai se realizar quando Cristo retornar. É nesse sentido que se pode dizer que a teologia política em Hobbes aparece numa perspectiva escatológica, porque se relaciona com a ideia do fim dos tempos. Conforme afirma Agamben, o Reino de Deus e o reino profano são poderes autônomos, “porque ambos encontram lugar sobre a terra e o Leviatã deverá, necessariamente, desaparecer quando o Reino de Deus se realizar politicamente no mundo” (AGAMBEN, 2018, p. 274).

Diante dessa perspectiva teológica, o enigma dos corpos sem cabeça do frontispício do livro também pode ser solucionado. Os corpos que constituem o corpo do gigante não possuem cabeça, porque o Leviatã é a cabeça, mas a cabeça de um corpo político que é formado pelo povo dos súditos que existem pontualmente somente no corpo do soberano. Isso deriva, segundo Agamben, da concepção pauliana, que diz que Cristo é a cabeça do corpo da assembleia de fiéis. E essa tese adquire seu sentido político quando se relaciona com a ideia de que, no final dos tempos, não haverá mais essa cisão entre o corpo e a cabeça, porque “Deus será tudo em todos” e, então, “a cesura que divide o corpo político e a multidão real, mas politicamente invisível, será ao final preenchida na Igreja perfeita” (AGAMBEN, 2018, p. 275). Só que isso também significa que nenhum corpo político, nenhuma unidade política é possível. Ou seja, é essa cesura que mantém a multidão dissolvida e faz com que o Leviatã possa conviver com o outro monstro, Behemoth. Nas palavras de Agamben: “o *body political* só pode dissolver-se em multidão e o Leviatã conviver até o fim com a outra besta, com a possibilidade da guerra civil” (AGAMBEN, 2018, p. 275).

Por fim, Agamben diz que Hobbes estava consciente de situar a sua concepção do Estado em uma perspectiva escatológica. A tese de Carl Schmitt, desenvolvida em *Teologia Política* e que se trata, precisamente, de definir os conceitos políticos como conceitos teológicos secularizados deve ser lida no sentido de que secularizados são, hoje, conceitos escatológicos (AGAMBEN, 2018, p. 277). A política contemporânea, nesse contexto, se funda em uma secularização escatológica para Agamben e assim também entendia Hobbes, já que a relação de dois poderes autônomos, o Reino de Deus e o reino do Leviatã, define sua política.

Não se trata, portanto, de uma confusão do escatológico com o político, embora sejam escatologicamente conectadas, já que um vai se realizar com o desaparecer do outro. Na política

cristã de Hobbes, o reino do Leviatã, que por natureza preza a segurança e satisfação, não é aquilo que evita e retardada a chegada do fim dos tempos, mas que o precipita. Conforme afirma Agamben, Hobbes conhecia a passagem da Primeira Carta aos Tessalonicenses, onde a “paz e a segurança coincidem com o advento catastrófico do dia do Senhor (AGAMBEN, 2018, P. 278). Por essa razão, Behemoth e Leviatã são inseparáveis. E, no fim de tudo, Behemoth abaterá o Leviatã e o Leviatã também o matará. E, somente após isso, os justos se sentarão em um banquete, livres dos laços da lei.

1.3 A GUERRA CIVIL NA MODERNIDADE: A CONTINUAÇÃO DA GUERRA POR OUTROS MEIOS

Ao tratar da guerra civil a partir da interpretação do estudo de historiadores da Grécia clássica e, posteriormente, na teoria do Estado de Thomas Hobbes, Agamben fala que esses dois exemplos representam duas facetas desse paradigma: um revela a necessidade da guerra civil e o outro a necessidade de sua exclusão. Tanto na Grécia antiga, quanto na teoria hobbesiana, a guerra civil se apresenta como inata à cidade e a própria estrutura do Estado político.

Significa dizer que a guerra civil é integrante da esfera política. Mesmo na modernidade, em que reinava o primor pela segurança, discurso este que se iniciou com o tratado de Vestfália, quando os grandes estados absolutistas começaram a pregar a ideia de que o soberano deveria cuidar da segurança de seus súditos (AGAMBEN, 2014a), o centro dessa política era evitar a guerra, mas promovendo-a por outros meios. Seguindo o legado de Hobbes, o Estado passa a ter como dever máximo cuidar da segurança dos cidadãos o que só se obtém através do pacto (HOBBS, 2015, p. 153). Promover a segurança de todos implica no policiamento dos cidadãos e esse estado pacífico só será alcançado a partir da constituição de um soberano, que possui o papel de abater qualquer inimigo que ameace a paz dos súditos. Por isso, pode-se afirmar que “a dimensão real do discurso de pacificação, pela qual se constituiu o Estado moderno, é a forma incessante de fazer a guerra” (PEIXOTO, 2019, p. 44).

Essa guerra, contudo, se diferencia daquela travada desde os tempos remotos. Também não se trata da guerra de todos contra todos, da teoria hobbesiana. Agamben deixa claro que a guerra civil para ele não se trata de um mero conflito, mas de um paradigma (bio)político, um dispositivo de governo através do qual se pode controlar a vida dos indivíduos. Isso fica claro quando, aos rastros de Michel Foucault, Agamben fala em como a vida se tornou central na política. Mesmo diante do projeto moderno de Estado, promovedor de um governo pacífico, a

guerra não se encontrava apartada da política. “O Estado moderno, que pretendia pôr fim à guerra civil, é muito mais a continuação desta por outros meios” (TIQQUN, 2019, p. 63).

Mas não é possível enxergar a guerra sendo intrínseca ao Estado ou à política se levarmos a cabo somente a teoria contratualista de Hobbes, que tenta negar a guerra o tempo todo. É preciso pensar, assim como fez Foucault, na guerra associada às dinâmicas do poder¹⁸. Para tanto, o filósofo francês traça a diferença entre a guerra civil e a guerra de todos contra todos hobbesiana, para demonstrar que a guerra possui um aspecto produtivo e que o Estado é constituído por uma relação de guerra. Conforme assevera Peixoto (2021, p. 44), para compreender a guerra como um aspecto produtivo, “é preciso vislumbrar o que está por trás das leis do nascimento do Estado”.

Para Hobbes, não há somente a guerra, mas também a mais geral de todas; aquela que, como diz Foucault, “se manifesta em todos os instantes e em todas as dimensões: ‘a guerra de todos contra todos’” (FOUCAULT, 2005, p. 102). Essa guerra não se situa apenas como princípio das relações de poder, mas continua a ser travada no Estado. “De qualquer forma, portanto, mesmo depois da constituição do Estado, a guerra ameaça, a guerra está presente” (FOUCAULT, 2005, p. 103).

Nesse contexto, para pensar a relação entre a guerra e o poder político ocidental, Foucault inverte o princípio do prussiano Clausewitz, segundo o qual a guerra seria a política continuada por outros meios. Para o filósofo francês, no entanto, “a política é a guerra continuada por outros meios” (FOUCAULT, 2005, p. 22). Essa inversão significa, de acordo com o francês, três coisas. A primeira seria que as relações de poder têm como ponto de ancoragem uma “relação de força estabelecida em um dado momento, historicamente precisável, na guerra e pela guerra” (FOUCAULT, 2005, p. 22-23). Nessa perspectiva, assevera o filósofo que o poder político teria como função reinserir, de forma perpétua, essa relação de força, mediante um tipo de guerra silenciosa, reinserindo-a nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem e até mesmo nos corpos dos sujeitos.

¹⁸ Conforme aponta D’Urso (2016, p. 50), na perspectiva foucaultiana, “o poder só pode ser concebido como algo que existe em relação, envolvendo forças que se chocam e se contrapõem”. Foucault vai deixar de lado a soberania do Estado, que considera as formas terminais do poder, para pensar, primeiramente, o poder “como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo dos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais” (FOUCAULT, 1999, p. 88-89). O poder, segundo o filósofo, advém de todos os lugares. Não se trata de uma instituição, tampouco de uma estrutura, mas um nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade. (FOUCAULT, 1999, p. 89)

Em segundo, a inversão da proposição de Clausewitz implica que no interior dessa “paz civil”, as lutas políticas, os enfrentamentos a propósito do poder, com o poder, pelo poder, etc, devem ser interpretadas como as continuções da guerra ou deslocamentos da própria guerra (FOUCAULT, 2005, p. 23). Já a terceira e última implicação da inversão da proposição acima mencionada, é que a decisão final só pode advir da guerra. Nesses termos, “o fim do político seria a derradeira batalha, isto é, a derradeira batalha suspenderia afinal, e afinal somente, o exercício do poder como guerra continuada” (FOUCAULT, 2005, p. 23).

Por isso que Foucault considera que a negação da guerra civil é um dos primeiros axiomas do exercício do poder. Nas análises de filósofos como Hobbes, “a guerra civil é o acidente, a anomalia, aquilo que se deve evitar justamente por ser a monstruosidade teórico-prática (FOUCAULT, 2018, p. 13). Ao contrário disso, o filósofo francês propõe considerar que a guerra civil é o estado permanente a partir do qual é possível (e preciso) compreender diversas táticas de luta. Nas palavras de Foucault, “a guerra civil é a matriz de todas as lutas pelo poder, de todas as estratégias do poder e, por conseguinte, também a matriz de todas as lutas a propósito do poder e contra ele” (FOUCAULT, 2018, p. 13).

Por isso, Foucault afirma que a guerra civil não é anterior à constituição do poder ou aquilo que marca o seu desaparecimento. Ela não está numa relação de exclusão com o poder, mas se desenrola no teatro do poder. “Não há guerra civil a não ser no elemento do poder político constituído; ela se desenrola para manter ou para desenrolar o poder; para confisca-lo ou transformá-lo”, ou seja, ela “sempre se apoia em elementos do poder” (FOUCAULT, 2018, p. 28).

Ademais disso, sendo a política a guerra continuada por outros meios, Foucault frisa que a guerra continua dentro das instituições. Como ensina Peixoto (2021, p. 46), “o poder político moderno, que teria como fim anular o estado de guerra, apenas atuaria como atenuador dos seus efeitos, para, depois, reinserir a lógica do conflito nas suas relações”. A política seria, então, um campo de tensão e de disputa, e a guerra civil assume outra dimensão, longe de ser um conflito bélico ou entre Estados. “A guerra é uma espécie de mecanismo que se disseminou entre políticos, cientistas e banqueiros, e de maneira camuflada, persiste dentro da sociedade, de modo contínuo e ilimitado” (PEIXOTO, 2021, p. 46-47). Ela não se limita às instituições militares, nas fronteiras do Estado, mas como um mecanismo de governamentalidade, de controle da população.

É esta guerra que Agamben se refere quando trata da guerra civil enquanto paradigma político. Embora o filósofo italiano não faça maiores citações a Foucault, a influência deste em sua teoria é inegável, assim como é o dever de compreender a biopolítica como investimento

das estratégias políticas de poder, como faz o francês, para responder à pergunta norteadora desta dissertação.

A guerra civil enquanto dispositivo biopolítico, de controle da vida dos indivíduos, só foi possível porque a vida se tornou central na política; porque a biopolítica se tornou um modo de se exercer o poder na modernidade. Michel Foucault é quem denuncia e se ocupa em demonstrar a captura da vida biológica através das mais sofisticadas técnicas de poder e, contrapondo a filosofia hobbesiana, revela a guerra como uma matriz pertencente à lógica do poder, que se assim compreendida possibilita entender a instauração e o funcionamento de determinadas estratégias (FOUCAULT, 2018, p. 13-14).

A pacificação da política, através da constituição do soberano, é uma ficção que Foucault desmascara. Há um jogo entre a guerra civil e o poder. Conforme afirma o filósofo, “na guerra civil, algumas unidades coletivas, alguns grupos, apoderam-se de certos fragmentos do poder, não para os abolir e voltar a algo como a guerra de todos contra todos, mas, ao contrário, para reativá-los” (FOUCAULT, 2018, p. 28).

Nesse contexto, a análise de Foucault sobre o poder foge das análises tradicionais ao não focar ou centralizar na figura do soberano, mas nas subjetividades, no objeto da dominação, no sujeito. Assim como, ao focar no paradigma da guerra, Foucault foge de perspectivas segundo as quais o poder se exerce unicamente através de aspectos negativos e sob a forma da lei (D’URSO, 2016, p. 55). Por esse prisma é que Foucault também desenvolve a noção de biopolítica, a qual será melhor abordada no próximo capítulo, como um poder que se exerce sobre a vida, a partir do qual desenvolveram-se técnicas de poder centradas no corpo do indivíduo.

Seguindo os rastros de Foucault e Hannah Arendt acerca do conceito de biopolítica é que Giorgio Agamben introduz sua própria noção do termo e evidencia um contínuo processo de despolitização da cidadania ao mesmo tempo em que a mera vida é politizada. Há, nesses termos, uma confusão entre aquilo que antes era confinado no espaço privado e doméstico da casa, e aquilo pertencente ao espaço público, político.

O desaparecimento do abismo entre a esfera pública e privada é apontada por Arendt (2007, p. 41), como um fenômeno essencialmente moderno. Enquanto a noção de cidadania na era grega se definia pela oposição entre o privado e o público, a casa, a sede da vida biológica/ reprodutiva, e a cidade, lugar do político, “a cidadania moderna parece evoluir numa zona de indiferenciação entre o público e o privado, ou, para tomar emprestadas as palavras de Thomas Hobbes, entre o corpo físico e o corpo político” (AGAMBEN, 2014).

Essa indeterminação entre público e privado, conforme vimos, é a guerra civil. A guerra civil “assinala o limiar de transição através do qual o impolítico se politiza e o político se ‘economiza’ (AGAMBEN, 2015, p. 33). Por isso o filósofo assevera que a política, nesses termos, se define hoje como um campo percorrido incessantemente por uma corrente de tensão de politização e despolitização. Mais no que na Grécia antiga, período no qual Agamben considera que, talvez, tenha havido um equilíbrio, ainda que precário, dessa tensão, o decorrer da história até os dias atuais mostra uma alternância de tempos em que a tendência é despolitizar a cidade, transformando-a numa casa e em operações meramente econômicas; e de períodos em que a tendência é que todo impolítico deve ser mobilizado e politizado.

Ademais disso, Agamben aponta no final do primeiro capítulo de *Stasis*, como já dito, que a forma que a guerra civil tinha assumido na história mundial era o terrorismo (AGAMBEN, 2015, p. 34). Ao contrário do filósofo na época em que escreveu o livro, coloco essa frase no passado porque essa noção foi alterada, ou atualizada, por ele mesmo, com o advento da pandemia do coronavírus, em 2020. Com o surgimento do vírus, Agamben aponta que a pandemia da COVID-19 assumiu o lugar do terrorismo como correspondente da guerra civil mundial. Compreender essa afirmação é um dos objetivos desta pesquisa, porque se a guerra civil é um paradigma político, e se ela corresponde, nos dias atuais, à pandemia do coronavírus, significa que esta, enquanto correspondente da guerra civil hoje, é também um paradigma político, isto é, um dispositivo biopolítico.

Mas não podemos pular etapas. Compreendido o método agambeniano, bem como a noção de paradigma e de guerra civil em sua teoria, resta, agora, trabalhar o conceito de biopolítica. Isso porque, assim como Foucault e na esteira deste, Agamben aponta a política moderna como biopolítica. Somente assim poderemos enfim compreender a associação entre a guerra civil e governo, entre guerra civil e biopolítica, entre guerra civil e a pandemia do COVID-19.

2 BIOPOLÍTICA, VIDA NUA E ESTADO DE EXCEÇÃO: A POLITIZAÇÃO DA VIDA

Para se refletir acerca da afirmação de Agamben, qual seja, que a gestão da pandemia do coronavírus é o correspondente da guerra civil como paradigma biopolítico, isto é, que a forma que a pandemia foi gerida revela uma guerra total e contínua, imprescindível é compreender a afirmação de que o estado de exceção tornou-se a regra, como faz Agamben em diversos momentos em seus alertas sobre a pandemia. Segundo o filósofo, o estado de exceção não se trata mais da simples suspensão das leis por um período determinado, motivado por uma situação de crise, fictícia ou não, mas sim de um paradigma de governo. Para compreender essa diagnose, no entanto, é preciso se debruçar sobre os dois primeiros volumes da série *Homo Sacer*, onde o filósofo desenvolve melhor esta ideia.

A noção de biopolítica, nesse contexto, é fundamental não somente para responder à nossa problemática, mas também para compreender a leitura de Agamben sobre nosso tempo. Este capítulo pretende introduzir a noção desse conceito que, embora muito utilizado, não possui uma definição comum entre os filósofos. Dentre eles, se encontra Michel Foucault, que dedicou parte de seus escritos à problemática da dominação e da sujeição. Responsável por identificar uma ruptura histórica na prática da política (LEMKE, 2018 p. 53), as análises do autor não podem ser ignoradas em uma investigação acerca do conceito de biopolítica e suas implicações na modernidade, sobretudo quando seus estudos serviram como ponto de partida para as investigações de muitos autores, como Giorgio Agamben, para traçar sua concepção do termo e os diagnósticos do presente.

Uma das hipóteses da presente investigação é que a guerra civil enquanto paradigma (bio)político ou como dispositivo biopolítico assim se configurou porque a vida se tornou central na política, isto é, em razão da biopolítica. Se antes o poder político consistia na disciplina e no controle de morte dos indivíduos, Foucault denuncia um deslocamento que agora abrange também o controle sobre a vida biológica dos indivíduos.

Assim, este capítulo, antes de adentrar precisamente na questão do estado de exceção permanente, tratará sobre o modo como Foucault denuncia o deslocamento do poder soberano para o que denomina de biopoder, expondo, de forma sintética, como o poder sobre a morte, se desloca para um poder sobre a vida dos indivíduos, objetivando a vigilância e controle da população, onde há um estado de insegurança generalizado. Posteriormente, trataremos acerca da noção de biopolítica para Agamben, que pega para si os escritos de Foucault e as reflexões de Hannah Arendt, e traça seus diagnósticos sobre nosso tempo para, enfim, compreendermos a afirmação do estado de exceção como técnica permanente de governo.

Entendo que é através da interlocução desses dois autores que poderemos melhor compreender o desenvolvimento de um estado caracterizado pela obsessão pela segurança e a cidadania como uma condição meramente passiva, como ressalta Agamben em sua leitura sobre a pandemia do coronavírus, a ser exposta do capítulo 3 desta dissertação.

2.1 SOBRE A BIOPOLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT E GIORGIO AGAMBEN

Antes de adentrarmos precisamente no conceito e desdobramentos da biopolítica para Foucault e Agamben, importa ressaltar que esta dissertação não pretende exaurir o tema na filosofia dos dois autores, mas somente apresentar o que considero os aspectos mais importantes que caracterizam o termo no escrito de ambos. Ciente de que seria impossível abordar integralmente o pensamento de um, quanto mais de dois autores, destaquei apenas aquilo cuja compreensão é essencial para responder ao meu problema de pesquisa.

Desse modo, no que tange à Michel Foucault, trabalharei principalmente três de suas obras, a saber, *A história da sexualidade* (1999), *Em defesa da sociedade* (2005) e, posteriormente, de forma mais breve, *Segurança, território e população* (2008), mas somente nos pontos que interessam a esta pesquisa. Já em relação a Giorgio Agamben, em que pese a grandiosidade de *Homo Sacer*, me atentarei preferencialmente apenas aos livros que compõe a primeira parte do projeto¹⁹: *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (2002), *Estado de Exceção* (2004) e *Stasis*, já trabalhada no capítulo anterior.

Embora o principal referencial teórico deste trabalho seja Giorgio Agamben, vez que parto de sua reflexão acerca da guerra civil para compreender a pandemia da COVID-19 também como paradigma biopolítico, iniciarei este capítulo falando de Michel Foucault porque a compreensão de seus escritos acerca da biopolítica é essencial e integra as análises de Agamben sobre o tema, inclusive seus alertas sobre a pandemia do coronavírus. Em diversos momentos de suas obras, Agamben se refere à Foucault, mas em *Stasis*, ainda que o mencione apenas indiretamente, o autor aponta sobre o diagnóstico do filósofo francês acerca da política moderna como biopolítica, acenando que corrobora com ela²⁰.

¹⁹ Importa ressaltar que as obras de Agamben não se resumem àquelas pertencentes ao projeto *Homo Sacer*. Algumas delas são citadas, ainda que como bibliografia complementar, nesta dissertação, mas as que compõe o mencionado projeto são as principais porque tratam de conceitos essenciais para responder ao meu problema de pesquisa.

²⁰ Me refiro ao seguinte trecho: “*Se a diagnose foucaultiana da política moderna como biopolítica é correta, e se correta é também a genealogia que a reconduz a um paradigma teológico-oikonomico, então o terrorismo mundial é a forma que a guerra civil assume quando a vida quanto tal é posta em jogo pela política*” (AGAMBEN, 2015, p. 34, grifos nossos).

Neste ponto, entendo que Agamben não se aprofunda sobre essa diagnose porque, seguindo a ordem que estabeleceu, *Stasis* é o terceiro livro do projeto *Homo Sacer*, vindo depois de *O poder soberano e a vida nua* e *Estado de exceção*. É na primeira obra do projeto que Agamben trabalha a sua noção de biopolítica, revelando, logo no início do livro, a essencialidade da pesquisa de Foucault sobre o tema para compreender seus próprios diagnósticos, embora aponte a política como biopolítica à sua própria maneira, focando na figura romana do *homo sacer*.

Além disso, para os fins que se pretende a presente pesquisa, é imprescindível a teoria foucaultiana acerca da biopolítica porque o filósofo aponta uma substituição nas relações de poder, deslocando-se de um negativo e punitivo para um onde há o desenvolvimento de mecanismos de gerenciamento da vida. Importa destacar, no entanto, que a noção de biopolítica não é única nos escritos de Foucault, porque conforme o desenvolvimento de suas pesquisas, o tema foi sofrendo modificações ou, melhor dizendo, acréscimos de acordo com os objetivos de seus cursos. Assim, conforme destaca Lemke, há três modos variados do emprego do conceito de biopolítica:

Em primeiro lugar, a biopolítica simboliza uma cesura histórica no pensamento e na ação políticos, que se distingue pela relativização e reformulação do poder soberano; em segundo, Foucault atribui aos mecanismos biopolíticos um papel central na gênese do racismo moderno; em um terceiro significado, o conceito visa uma arte particular de governar, que emerge, primeiramente, com as técnicas liberais de condução (LEMKE, 2018, p. 54).

Por uma questão do que entendo ser mais didático, adotarei, neste capítulo, essa divisão. Feitas essas digressões, podemos, então, partir para o conceito de biopolítica e seus desdobramentos.

2.1.1 Biopolítica em Michel Foucault: do poder soberano ao biopoder e o racismo de Estado.

O termo “biopolítica” significa, de modo geral, a união da vida e da política num mesmo conceito. Apesar de Michel Foucault ser referência sobre o assunto, o termo biopolítica não é de sua autoria. Roberto Espósito, ao dedicar-se sobre o tema, expôs que o primeiro a utilizar o termo foi o sueco Rudolph Kjellen que, segundo o filósofo, entendia o Estado como um ser vivo e, como tal, detentor de instintos e impulsos naturais. A ideia de biopolítica, originariamente e tal como desenvolvida por Kjellen, se relacionava a uma concepção

organicista, em que o funcionamento do Estado se comparava ao funcionamento do corpo humano (ESPOSITO, 2010, p. 33).

Com o passar do tempo, o conceito foi diversas vezes interpretado e apresentado por autores. Mas foi Michel Foucault que, na década de 1970, rompeu com as linhas de interpretação naturalistas e politizantes que eram atribuídas ao termo ao analisar o processo histórico no qual a “vida” revela-se como investimento das estratégias políticas (LEMKE, 2018, p. 53). Segundo Lemke (2018), o filósofo francês identifica uma cesura na história na prática política e designa a biopolítica como sendo uma forma específica de exercer o poder na modernidade.

O termo aparece pela primeira vez na filosofia foucaultiana na palestra *O Nascimento da Medicina Social*, dada pelo autor no Rio de Janeiro, em 1974. Ao levantar a hipótese de que o capitalismo não desencadeou a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas ao contrário, uma socialização dos corpos enquanto força de trabalho, Foucault aponta que o controle da sociedade começa pelo corpo, com o corpo. Segundo o filósofo francês, “foi no biológico, no somático, no corporal, que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política” (FOUCAULT, 1998, p. 80).

Assevera Foucault que, em que pese o corpo ter sido investido política e socialmente como força produtiva, o corpo foi primeiramente atingido pelo poder médico como vida biológica, objetivando geri-la (FOUCAULT, 1998, p. 80). Em resumo, o objetivo do autor na palestra era demonstrar que o Estado passou a gerir a vida biológica dos indivíduos através da medicina social primeiramente para gerir seus corpos²¹ como integrantes de uma sociedade, e não enquanto força produtiva ou de trabalho.

Mas o conceito de biopolítica e seus desdobramentos foi melhor desenvolvido por Foucault em 1976, com a publicação de *História da sexualidade: a vontade de saber*, especificamente no último capítulo intitulado *Direito de morte e poder sobre a vida*, e do mesmo modo no último capítulo do curso *Em defesa da sociedade*, do mesmo ano. Como já dito, Foucault identifica uma cesura na história política, ao apontar que o velho poder sobre a

²¹ Neste ponto, podemos fazer referência aos médicos presentes no emblema de *Leviatã*, apontados por Agamben como os únicos presentes na cidade, conforme melhor explicado no capítulo 1 desta dissertação. Segundo o filósofo italiano, os médicos representam a multidão dissolvida, que não pode ser representada a não ser de modo indireto, porque transferiu para o soberano seu poder político. “Ela só pode ser representada através dos guardas que vigiam a obediência e os médicos que a curam”, isto é, a multidão habita a cidade, “mas somente como objeto dos deveres e dos cuidados daqueles que exercem a soberania” (AGAMBEN, 2018, p. 267). A multidão, sem poder político, é apenas objeto dos cuidados do soberano, o qual tem como dever máximo garantir a vida e a felicidade de seus súditos.

morte que simbolizava o poder soberano foi substituído por um poder de administração dos corpos e pela gestão calculista da vida (FOUCAULT, 199, p. 139; 2005, p. 287).

Não é que um desaparece em detrimento do outro. Conforme destaca Lemke (2018, p. 61), “o direito soberano sobre a morte não desaparece, mas subordina-se a um poder que tem como programa a garantia (*Versicherung*), o desenvolvimento e a administração da vida”. O poder de morte, nesses termos, passa a servir ao poder da vida, por isso Foucault denuncia que há um deslocamento do poder soberano para o que chama de biopoder²².

Esse “antigo” poder soberano obtinha um privilégio característico, que se trata justamente do direito de vida e morte. Nesse contexto, cabia ao soberano a escolha de se apropriar da vida ou morte de seus súditos. Mas poder de vida e morte deixou de ser absoluto com o tempo, passando a ser condicionado à defesa e a sobrevivência do soberano (FOUCAULT, 1999, p. 127-128). Porém, mesmo diante de limitações, Foucault assevera que se trata de um direito assimétrico, pois “o soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir” (FOUCAULT, 1999, p. 128). Dito de outro modo, somente pelo fato do soberano poder matar é que ele exerce seu poder sobre a vida. Daqui, advém, portanto, a já conhecida frase: “o direito da soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver” (FOUCAULT, 2005, p. 287).

A partir do século XVII, no entanto, há o desenvolvimento de um novo mecanismo de poder que não substituirá o velho direito da soberania, mas o complementar. Nesse período, as preocupações do Estado passaram a ser cada vez mais questões ligadas à vida do indivíduo, como a taxa de natalidade, de mortalidade, saúde, etc. Esse novo mecanismo é o poder sobre a vida que, ao invés de causar a morte e deixar viver, causa a vida e deixa morrer (FOUCAULT, 1999, p. 130; 2005, p. 287). Segundo Foucault, esse poder sobre a vida se desenvolveu em duas formas principais, as quais são interligadas. A primeira forma centrou-se no corpo como máquina, isto é, no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na elevação de sua utilidade e docilidade, “na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as disciplinas: a anátomo-política do corpo humano” (FOUCAULT, 1999, p. 131).

²² Em diversos momentos de sua pesquisa, Foucault utiliza os termos “biopoder” e “biopolítica” como se fossem sinônimos. Roberto Esposito (2010), ao realizar seu estudo sobre o governo político da vida, traça uma distinção entre eles, embora ambos se ditem de um governo da vida e um governo sobre a vida. Segundo Esposito, biopolítica diz respeito a política em nome da vida e biopoder se refere a vida submetida ao comando da política.

Mais tarde, se formou a segunda forma desse poder, por volta do século XVIII, centrada no corpo-espécie, “no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade” (FOUCAULT, 1999, p. 131). Segundo o autor francês, esses processos são assumidos através de uma série de intervenções e controles reguladores, isto é uma biopolítica da população.

Portanto, as disciplinas do corpo e as regulações da população constituem as duas formas em que se desenvolveu a organização desse poder sobre a vida. Essa grande tecnologia de duas faces, como define Foucault, “caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo” (1999, p. 131). No curso *Em defesa da Sociedade*, Foucault sintetiza: após a instauração da anátomo-política do corpo humano, no século XVIII, surge, no fim do mesmo século, algo que ele denomina de biopolítica da espécie humana (FOUCAULT, 2005, p. 289).

Inicia-se, assim, a era do biopoder, classificado pelo filósofo como elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, o qual só pôde ser desenvolvido às custas da inserção do controle de corpos nos aparelhos de produção e através de um ajustamento de fenômenos de população aos processos econômicos. O capitalismo²³ exigiu, além disso, técnicas de poder capazes de elevar as aptidões, do esforço dos indivíduos, sua vida em geral, sem torná-los, no entanto, mais difíceis de se sujeitar (FOUCAULT, 1999, p. 132). Nessa biopolítica, conforme assevera Foucault, não mais interessa aquelas pandemias que causavam a multiplicação de mortes e corpos, mas as endemias, que são encaradas como doenças já permanentes na sociedade e que afetam diretamente as forças produtivas e causam diminuição dos custos econômicos.

Nesse contexto, “um relativo domínio sobre a vida afastava algumas das iminências da morte” (FOUCAULT, 1999, p. 134). A exemplo, a medicina passa a ter a importante função de higienização pública, como um organismo de coordenação dos tratamentos médicos e de lançamento de campanhas de aprendizado de higiene e medicalização da população (FOUCAULT, 2005, p. 291), tudo em nome de evitar a morte para garantir a vida e, conseqüentemente, não interromper a produção capitalista.

²³ Silvia Federici (2017), no livro *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*, aponta, contrapondo Foucault, que foram a partir dos acontecimentos políticos, sobretudo aqueles voltados aos corpos das mulheres, dos séculos XVI e XVII que se deu o surgimento do biopoder, e não apenas no século XVIII, que propiciou e beneficiou o desenvolvimento do capitalismo.

Essa nova tecnologia de poder não se preocupa exatamente com o indivíduo-corpo ou com a sociedade, mas com um novo corpo que é múltiplo. “A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (FOUCAULT, 2005, p. 292-293).

Em suma, a biopolítica para Foucault, é uma tecnologia de poder, através do qual a vida e seus mecanismos entram nos domínios dos cálculos explícitos, ensejando do poder-saber um agente de transformação da vida humana (FOUCAULT, 1999, p. 134). Enquanto tecnologia de poder, a biopolítica vai implementar mecanismos de funções diferentes daqueles dos mecanismos disciplinares. “Nos mecanismos implantados pela biopolítica, vai se tratar sobretudo, é claro, de previsões, de estimativas estatísticas, de medições globais”. Vai ser preciso prolongar a vida, estimular a natalidade. Se trata, agora, “de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação” (FOUCAULT, 2005, p. 293-294).

Os fenômenos que impactam diretamente a vida biológica dos indivíduos serão administrados, porque não se trata mais da lógica “fazer morrer e deixar viver” que caracterizava o poder soberano, mas sim “fazer viver e deixar morrer”, um poder que Foucault chama de regulamentação (FOUCAULT, 2005, p. 294). Por essa razão, Foucault afirma que o homem permaneceu, durante milênios, sendo aquilo que Aristóteles apontava, isto é, um animal vivo e detentor de capacidade de existência política. Em contrapartida, “o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 1999, p. 134).

Sendo menos aquele direito de fazer morrer, e mais o direito de intervir para fazer viver, o poder agora intervém para aumentar a vida, para controlar os acidentes, as anomalias, daí por diante a morte. Em resumo, Foucault aponta a existência de duas tecnologias de poder: uma técnica que é disciplinar, pois se centra no corpo e produz efeitos individualizantes, que “manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo” (2005, p. 297); e outra técnica que se centra na vida e que agrupa os efeitos de massas inerentes à uma população. Esta tecnologia busca gerir os acontecimentos e eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva e controlar até mesmo a probabilidade desses eventos (FOUCAULT, 2005, p. 297).

Não significa dizer, porém, que a lógica do velho poder soberano tenha desaparecido em detrimento da regulamentação. Foucault aponta que há uma articulação entre esses mecanismos (FOUCAULT, 2005, p. 299), o que se pode ver através da medicina. Segundo afirma o filósofo, “a medicina é um saber-poder que incide ao mesmo tempo sobre o corpo e

sobre a população, sobre o organismo e sobre os processos biológicos e que vai, portanto, ter efeitos disciplinares e regulamentadores” (FOUCAULT, 2005, p. 302).

Mas, colocando de uma forma mais geral, Foucault aponta que o que vai se aplicar, do mesmo modo, ao corpo e à população, é a norma. “A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar” (FOUCAULT, 2005, p. 302). Por isso, ao dizer que o poder tomou para si a vida ou que se incumbiu dela significa dizer, conforme afirma Foucault, que o poder conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo individualizante à população, através de um jogo duplo das tecnologias disciplinares de um lado, e das tecnologias de regulamentação de outro.

Diante disso, estamos num poder que se debruça tanto ao corpo quanto a vida, que se incumbiu da vida em geral (FOUCAULT, 2005, p. 302). Trata-se de um biopoder cujo exercício também revela paradoxos²⁴ praticamente incontornáveis, em que pode haver, ao invés do poder soberano, um excesso do biopoder. Segundo Foucault, o excesso do biopoder aparece quando “a possibilidade é técnica e politicamente dada ao homem, não só de organizar a vida, mas de fazer a vida proliferar, de fabricar algo vivo, de fabricar algo monstruoso” como um vírus incontrollável e de destruição avassaladora (FOUCAULT, 2005, p. 303).

Destarte, nessa articulação entre o velho poder soberano e o poder sobre a vida, a morte ocorre somente para justificar a longevidade da vida e controle da população. O poder de morte serve agora à própria vida e, por isso, é “ilimitado e liberto de todas as restrições”, porque o que se está em jogo não é mais a sobrevivência do soberano, mas a sobrevivência biológica de uma população (LEMKE, 2018, p. 61). Por essa razão, Foucault (1999, p. 128-129) afirma que “jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações”. Essas guerras não são mais travadas em defesa do soberano, mas para a existência de todos, por isso, populações inteiras podem ser destruídas em nome da necessidade de viver.

Diante disso, podemos questionar como um poder da vida, isto é, que faz viver, ao mesmo tempo pode promover o extermínio? E como exercer o poder centrado na morte num sistema político centrado no biopoder? É diante de questionamentos como esses que Foucault

²⁴ Foucault fala de um poder atômico como um paradoxo quase impossível de se contornar: “no poder de fabricar e de utilizar a bomba atômica, temos a entrada em cena de um poder de soberania que mata mas, igualmente, de um poder que é o de matar a própria vida” (FOUCAULT, 2005, p. 303).

insere a noção de racismo²⁵ de Estado, adentrando, dessa forma, na segunda significação de biopolítica na divisão de Lemke.

O racismo é, segundo afirma o filósofo francês, um mecanismo o qual foi inserido nos mecanismos do Estado na emergência do biopoder. Nas palavras de Foucault, racismo é “o meio de introduzir afinal, esse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 2005, p. 304). Ele é o mecanismo que promove cesuras, do tipo biológico, no interior da população, uns grupos em relação a outros. Isso, assevera o filósofo, permitiu ao poder dividir a população em subgrupos conforme as raças, constituindo essa a primeira função do racismo.

A segunda função do racismo que Foucault aponta é permitir uma relação positiva do tipo “‘quanto mais você matar, mais você fará morrer’ ou, ‘quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá’” (FOUCAULT, 2005, p. 305). Essa relação que condiciona o viver a fazer morrer advém da relação de guerra, mas o racismo faz funcionar essa relação guerreira de uma forma nova e compatível com o exercício do biopoder, ligada a uma lógica biológica de extermínio de indivíduos tidos como inferiores, anormais. A morte do outro, nesse contexto, não assegura apenas a vida, mas deixa a vida em geral mais pura e sadia.

Esses inimigos que se busca eliminar, portanto, são aqueles que representam perigos internos e externos à população; o que vai se eliminar é o inimigo biológico buscando um fortalecimento da raça. Conforme afirma Foucault, “a raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (FOUCAULT, 2005, p. 306), por essa razão, aponta que a função assassina do Estado só se assegura se ele funcionar no modo do biopoder, através do racismo. Este é, portanto, a condição para se poder exercer o direito de matar.

Por essa linha, Foucault afirma que em uma guerra, só é possível travá-la contra inimigos e ao mesmo tempo expor os próprios cidadãos ensejando também a sua morte através do racismo. “Portanto, o racismo é ligado ao funcionamento de um Estado que é obrigado a utilizar a raça, a eliminação das raças e a purificação da raça para exercer seu poder soberano” (FOUCAULT, 2005, p. 309). Percebe-se, nessa segunda concepção de biopolítica na filosofia foucaultiana, que o racismo representa o entrelaçamento da gestão da vida e do poder de morte.

Foucault aponta, neste ponto, que o regime nazista é um exemplo de um Estado racista. Ele funciona na lógica disciplinar, mas também há regulamentação biológicas em seu extremo.

²⁵ O curso *Em defesa da sociedade*, Foucault (2005) objetivou evidenciar que o conceito de raça não possuía um sentido necessariamente biológico. Mas, a partir do século XVIII, o racismo é inserido nos mecanismos do Estado como uma técnica de poder essencial ao controle de vida e de morte.

É no regime nazista que os dois mecanismos, qual sejam, o que dava ao Estado o poder de vida e de morte sobre seus cidadãos e o mecanismo disciplinar, coincidem (FOUCAULT, 2005, p. 311). Significa que ao mesmo tempo em que o Estado possuía uma sociedade regulamentada, houve, nesse regime, o desenvolvimento mais completo do poder soberano. Esse poder de matar perpassava por todo o corpo social da sociedade e não se detinha apenas ao Estado, mas a toda uma série de indivíduos que o representava (FOUCAULT, 2005, p. 310).

O objetivo do regime nazista não tinha apenas como objetivo o extermínio de outras raças consideradas inferiores, mas também expor sua própria raça ao perigo universal da morte. Esse risco de morte, conforme denuncia Foucault, é um dos princípios entre os deveres fundamentais de obediência ao regime nazista. E este ponto em que todos os indivíduos estejam expostos à morte é fundamental, inclusive para as reflexões sobre a pandemia do coronavírus, pois “apenas essa exposição universal de toda a população à morte poderá efetivamente constituí-la como raça superior e regenerá-la definitivamente perante as raças que tiverem sido totalmente exterminadas ou que serão definitivamente sujeitadas” (FOUCAULT, 2005, p. 310).

Flávia D’Urso, ao tratar sobre o racismo na teoria foucaultiana, aponta que a guerra entre as raças dá lugar ao combate contra tudo aquilo que ameaça ou coloca em risco a estrutura social. Em referência à Márcio Fonseca, D’Urso denuncia um deslocamento da função da guerra na filosofia de Foucault, que passa a ser um elemento de proteção da sociedade. A única batalha que importa agora é aquela travada em defesa da sociedade. Nesse sentido, quando a burguesia se torna o Estado, “a única guerra a ser travada não será mais entre nações, mas contra aqueles que em seu interior apresentarem qualquer distância em relação à norma”. A guerra, nessa perspectiva, são os procedimentos da biopolítica (D’Urso, p. 2016, p. 71).

Por fim, a terceira concepção de biopolítica apontada por Lemke pode ser identificada quando Foucault dedica sua pesquisa para pensar o biopoder enquanto governo, no curso *Segurança, Território e População*, precisamente na aula de 11 de fevereiro de 1978. Isso fica claro quando se nota que o filósofo passou a opor agora a soberania ao governo, e não mais à biopolítica, deixando evidente, ao meu ver, que esta está inserida num novo modo de governar no qual Foucault centrará sua pesquisa.

Assim como fez Giorgio Agamben em seu livro *O Reino e a Glória*, Foucault, pensando através de Rousseau o qual denunciou que economia originariamente designava o governo da casa, aponta para o governo como uma economia, no sentido da administração de uma casa, isto é, como é exercido pela família. Para se pensar como governar, ser governado, começou-se a se pensar em como introduzir a economia no aparelho estatal. Quando fala em arte de governar, portanto, Foucault (2008, p. 127) se refere a “arte de exercer o poder na forma e

segundo o modelo da economia”²⁶. Por isso afirma o autor que governar um Estado será aplicar a economia, mas “uma economia no nível de todo o Estado, isto é, [exercer] em relação aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle, não menos atenta a do pai de família sobre a casa e seus bens” (FOUCAULT, 2008, p. 127).

Essa nova arte de governar, segundo Foucault, manteve-se bloqueada até o início do século XVIII em razão do problema do exercício da soberania, porque, enquanto esta era o problema maior, “enquanto as instituições de soberania eram instituições fundamentais, enquanto o exercício do poder foi pensando como exercício da soberania, a arte de governar não podia se desenvolver de maneira específica e autônoma” (FOUCAULT, 2008, p. 135). O desbloqueio da arte de governar ocorreu com a emergência do problema da população, pois suas realidades e fenômenos próprios possibilitou o afastamento definitivo do modelo da família e recentrar essa noção de economia em outra coisa: os efeitos e processos da população, as táticas e cálculos que incidem sobre ela.

Segundo Foucault, a partir do momento em que a população aparece como absolutamente irreduzível à família, a família passa para o nível inferior em relação à população e aparece como elemento no interior da população (FOUCAULT, 2008, p. 139). Portanto, a biopolítica nesse terceiro sentido corresponde, nada mais e nada menos, que as técnicas e mecanismos que incidem sobre a população, como a estatística, para auxiliar a administração do Estado, isto é, para auxiliar o governo nessa nova arte de governar chamada liberalismo.

2.1.2 Biopolítica em Giorgio Agamben: poder soberano, vida nua e o campo como paradigma biopolítico do moderno.

Feitas as considerações acerca da noção de biopolítica para Michel Foucault, é a vez de se debruçar para os escritos de Giorgio Agamben sobre o tema. O termo biopolítica, ao contrário das obras do filósofo francês, aparece desde o início do projeto *Homo Sacer*, que se iniciou em 1995 com a publicação de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Da leitura do projeto e outros textos de Agamben, percebe-se a clara influência dos acontecimentos históricos e

²⁶ Em *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* (2011), Agamben aponta para essa contingência, ou melhor, confusão entre a *pólis* e a *oîkos*, entre o espaço público e o privado, evidenciada no fato de que o poder político assumiu, no Ocidente, a forma de uma economia, isto é, um governo dos homens e das coisas, tal como a administração de uma casa. Segundo o autor, o “tom” doméstico foi se entranhando no vocabulário cristão e, se assumirmos, como Agamben, a tese schmittiana segundo a qual “os conceitos políticos são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 1996, p. 87), depreende-se que o vocabulário do espaço político, conseqüentemente, também se contaminou pelo dicionário típico da esfera privada. “A metáfora moderna da comunidade política como uma ‘casa’ - a ‘casa Europa’ - encontra aqui seu arquétipo” (AGAMBEN, 2011, p. 38-39)

políticos que macularam o século XX como pontos de reflexão sobre o presente e para traçar diagnósticos, revelando aspectos nebulosos de nosso tempo²⁷.

Em suas obras, não raramente o filósofo italiano fala nos campos de concentração, das Declarações de Direitos Humanos, da Segunda Guerra Mundial, da Guerra do Golfo e da política antiterrorista que reinou nos Estados Unidos após o ataque às torres gêmeas. Agamben identifica que todos esses acontecimentos estão, de algum modo, relacionados à biopolítica e seus desdobramentos. Para o autor, só é possível compreender os enigmas de nosso século, as razões históricas que permanecem atuais, somente através da biopolítica. Nas palavras do filósofo:

Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia, etc), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido (AGAMBEN, 2002, p. 12).

Em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, a questão central será a vida nua. Para Agamben, a vida nua seria aquilo que se encontra numa espécie de zona cinzenta ente a *zoé*, o simples fato de viver ou vida natural, e a *bíos*, um modo de viver ou uma vida no âmbito político, politicamente qualificada (AGAMBEN, 2002, p. 9). Ela não se confunde com a vida natural, mas do resultado da captura dessa vida pelo dispositivo da exceção.

A vida nua não se trata, nessa perspectiva, de uma exclusão do âmbito político, mas de uma exclusão inclusiva: ao mesmo tempo em que a vida qualificada é excluída, isso ocorre no mesmo momento em que a mera vida é incluída na esfera de poder de um soberano, isto é, pode ser por ele sacrificada. Essa é a relação entre vida nua e soberania que Agamben procurará demonstrar.

Para tanto, Agamben parte da pesquisa de Foucault que realiza uma pesquisa sem preconceitos dos modos que o poder penetra nos corpos dos sujeitos. Segundo a leitura do filósofo italiano, a pesquisa de Foucault, nos últimos anos, orientou-se a partir de duas diretrizes distintas de investigação: o estudo das técnicas políticas, onde o Estado assume na íntegra os cuidados sobre a vida, e o estudo das tecnologias do eu²⁸, “que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo”

²⁷ Me refiro ao uso dos paradigmas, melhor explicado no primeiro capítulo desta dissertação.

²⁸ Agamben se refere à terceira fase da pesquisa de Foucault, centrada na produção de subjetividades e no governo de si.

(AGAMBEN, 2002, p. 13). Essas duas linhas se relacionam em vários pontos e possuem um ponto em comum que, segundo Agamben, ficou obscuro nas pesquisas de Foucault. É este ponto oculto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder que Agamben centrará sua pesquisa.

O filósofo considera que essas duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário, ainda que encoberto, do poder soberano. “Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original de poder soberano” (AGAMBEN, 2002, p. 13) e, neste sentido, em que pese as afirmações de Foucault sobre a biopolítica ser um aspecto moderno, Agamben aponta que a biopolítica seria, então, tão antiga quanto o poder soberano. O Estado moderno, ao colocar a vida biológica no centro de seus cálculos, em verdade, trouxe às claras o vínculo oculto que une o poder à vida nua, reatando, assim, “com o mais imemorial dos *arcana imperii*” (AGAMBEN, 2002, p. 14). A produção do corpo biopolítico, para Agamben, é fruto do poder soberano e, portanto, é um evento que antecede o Estado moderno e a biopolítica, nessa perspectiva, seria o fundamento da relação entre direito, política e a vida.

Neste ponto, é possível identificar um contraponto com a teoria de Foucault, que aponta uma cesura entre o poder soberano e a biopolítica, sendo realidades distintas, mas que, como vimos, se complementam. Para Agamben, no entanto, a biopolítica não emergiu na modernidade, mas é tão antiga quanto o poder soberano. O que o autor vai demonstrar é que a vida foi incluída na política através do paradoxo da soberania. Para isso, Agamben parte da famosa frase de Carl Schmitt (1996), que define o soberano como sendo aquele que decide sobre o estado de exceção, isto é, sobre a suspensão da lei. De acordo com Schmitt, o soberano “se situa externamente à ordem vigente, mas mesmo assim pertence a ela, pois é competente para decidir sobre a suspensão total da Constituição” (SCHMITT, 1996, p. 88). Isso constitui um paradoxo, que segundo Agamben, também pode ser formulado como “a lei está fora dela mesma”.

Seguindo sua análise sobre os escritos de Schmitt acerca da soberania, Agamben ressalta que a soberania se apresenta na forma de uma decisão sobre a exceção. Isso porque, para Schmitt, o fundamento da soberania é o estado de exceção e o fundamento da norma seria a decisão que instaura essa suspensão da ordem vigente. Em suma, quando o soberano decide por suspender a ordem vigente, ele se coloca fora lei, contudo, seguindo a interpretação do jurista alemão, a decisão de suspensão da ordem é aquilo que funda a norma. Por essa razão, Agamben identifica que o soberano estaria ao mesmo tempo fora e dentro do direito; fora em razão de poder suspender a norma, e dentro porque, enquanto portador da decisão acerca do estado de

exceção, ele também é quem funda a norma. Nas palavras do filósofo italiano, “o soberano através do estado de exceção, cria e garante a situação, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência” (AGAMBEN, 2004, p. 25).

Mas qual seria a estrutura do estado de exceção se ele consiste precisamente na suspensão da norma? Explica Agamben que o estado de exceção seria uma espécie de exclusão, mas, aquilo que é excluído não está totalmente fora da relação com a norma. É como se, mesmo diante de sua suspensão, a norma ainda mantivesse relação com algo que está fora dela. A norma, nesse contexto, se mantém em relação com a exceção na forma da suspensão. O estado de exceção é, então, a situação resultante da suspensão da norma. “Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo étimo, capturada fora (*ex-capere*) e não simplesmente excluída” (AGAMBEN, 2004, p. 25). A exceção que define a soberania, portanto, constitui a inclusão daquilo que está fora através da suspensão do ordenamento. Mas não é a exceção que subtrai a regra, “mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela” (AGAMBEN, 2004, p. 26).

É essa relação entre decisão soberana e exceção que exprime a estrutura político-jurídica originária da relação jurídica. A partir desta estrutura que algo que é incluído da ordem e aquilo que é excluído adquire seu sentido (AGAMBEN, 2002, p. 27). Esse algo, revela Agamben, é a vida. É ela que representa o algo externo da norma com o qual ela se relaciona ou, utilizando o vocabulário de Agamben, é o limiar entre fato e direito. O soberano não decide sobre o que é lícito ou ilícito, mas a aplicação originária do ser vivente na esfera do direito. O direito, nesse sentido, enquanto detentor de caráter normativo, “é norma não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, normatizá-la. (AGAMBEN, 2002, p. 33).

Tudo isso fica ainda mais claro quando, no final de *O Uso dos Corpos* (2017), último volume da série *Homo Sacer*, Agamben sintetiza seus principais diagnósticos e objetivos em um epílogo. O primeiro deles foi justamente identificar a vida nua como primeiro referente e como aquilo que se encontrava em jogo na política. E sobre a relação entre vida e exceção, ensina Agamben que a estrutura originária da política no Ocidente consiste em uma exceção, ou melhor, numa exclusão inclusive da vida humana na forma da vida nua. Mas, é importante destacar que “a vida nua não é política em si mesma – por isso ela deve ser excluída da cidade; contudo, é justamente a *exceptio*, a exclusão-inclusiva desse Impolítico que fundamenta o espaço da política” (AGAMBEN, 2017c, p. 295).

Nessa lógica de exclusão e inclusão, a vida nua é aquela que, capturada pela exceção, é separada de sua forma e assim se torna vida nua, constituindo o nexos entre vida e direito. Por

essa razão, Agamben assevera que a vida não é colocada fora do direito, mas *abandonada* por ele. Só se abandona aquilo que antes pertence. É nessa lógica que a vida nua deve ser entendida: era aquilo que pertencia à norma e que agora é excluída, mas não para fora, e sim numa condição de suspensão. Assim, “aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente à essa, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem” (AGAMBEN, 2002, p. 36).

Posto isso, Agamben destaca uma figura do antigo direito romano a qual representa essa relação entre vida e direito, a captura da vida natural pela exceção e sua conversão em vida nua. Trata-se da figura do *homo sacer* que, segundo Agamben (2002, p.79), constitui a ligação, pela primeira vez, do caráter da sacralidade a uma vida humana enquanto tal. Ele representa a junção de dois aspectos, quais sejam, a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício, porque constitui uma vida que embora seja matável, é insacrificável.

A lógica do abandono também pode ser compreendida e vista na figura do *homo sacer*, enquanto representa a exclusão de uma pessoa da jurisdição humana, mas que não ultrapassa para a esfera divina. Por essa linha, Agamben aponta que essa figura do antigo direito romano se encontra no limiar em que o sagrado e o profano se confundem. Nas palavras do filósofo: “assim como na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence a Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade” (AGAMBEN, 2002, p. 90). Ele é, portanto, uma vida matável, mas insacrificável.

Não se trata de um simples exemplo. O *homo sacer* constitui um paradigma na filosofia de Agamben que, se restituído ao seu lugar próprio, “ele apresentaria a figura originária da vida presa no bando soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política” (AGAMBEN, 2002, p. 91). A vida sacra, sendo aquela vida matável e insacrificável, é originariamente a vida no bando soberano, e a produção da vida nua é, conforme assevera Agamben, o préstimo original da soberania.

Ao final desta reflexão sobre o *homo sacer*, Agamben conclui que essa figura romana e a soberania são simétricas, pois possuem a mesma estrutura e são correlatas. Já a vida sacra é correlata à vida nua; elas constituem o limiar entre direito e vida, entre vida biológica e vida qualificada. E o *homo sacer*, como já dito, é o paradigma que revela que a vida humana é politizada somente através do seu abandono a um poder incondicional de morte.

Explicada a lógica da soberania, Agamben adentra especificamente nas reflexões acerca da politização da vida, sobre a biopolítica. Nesse contexto, a análise da política dos Estados totalitários é fundamental. O autor inicia citando Foucault e Hannah Arendt, dois autores que

são também umas de suas principais influências. Segundo o filósofo italiano, embora Foucault trabalhe com a ideia de biopolítica, ele não leva sua pesquisa para a política dos Estados totalitários de novecentos, que para Agamben é o local por excelência da biopolítica moderna. Afirma o filósofo italiano que Hannah Arendt, porém, faz uma análise acerca da estrutura dos Estados totalitários, mas sem trazer com ela uma perspectiva biopolítica. Para Arendt, os campos de concentração seriam laboratórios de experimentação do domínio total do homem, mas Agamben compreende, na verdade, se tratar do inverso, em que somente a transformação do espaço político no espaço da vida nua (em um campo) foi o que tornou possível esse domínio total (AGAMBEN, 2002, p. 126).

Para Agamben, somente com a transformação integral da política em biopolítica é que essa política totalitária citada por Arendt tomou grandes proporções. O filósofo italiano, então, irá convergir esses dois pontos de vistas, de Foucault e Arendt, e o fará através do conceito de vida nua.

Primeiramente, Agamben denuncia a contiguidade entre democracia e totalitarismo. A democracia, para ele, vive com o seu inimigo mais aguerrido. Mas a contiguidade entre eles não se deu por uma reviravolta. Conforme afirma o filósofo, antes de emergir impetuosamente sobre o século XX, o rio da biopolítica já corria continuamente, ainda que de modo subterrâneo (2002, p. 127). A partir de um determinado momento, todo evento político se tornou decisivo, porque passaram a englobar as necessidades e aspectos da vida privada do indivíduo, emergindo então, nas democracias burguesas, uma primazia do privado sobre o público. Segundo o filósofo,

O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas (AGAMBEN, 2002, p. 127).

Apenas em razão da vida biológica e todas as suas necessidades ter se tornado o fato politicamente decisivo é que se pode compreender a rapidez com a qual as democracias parlamentares puderam se tornar Estados totalitários e estes converterem-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares (AGAMBEN, 2002, p. 128). Qualquer que seja o caso, essas reviravoltas ocorreram em um contexto em que a vida já havia se tornado o aspecto central da política. A preocupação central, naquele momento, passou a ser apenas a como identificar a melhor forma de organizar, controlar e vigiar a vida nua.

Nesse contexto em que a biopolítica se afirma, Agamben aponta um deslocamento contínuo e um progressivo alargamento da decisão sobre a vida nua, para além dos limites do

estado de exceção. Se no Estado moderno existiu um ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte e a biopolítica pode então se converter em tanatopolítica, essa linha antes fixa e que dividia duas zonas distintas é agora, ao contrário, uma linha em movimento “que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote” (AGAMBEN, 2002, p. 128).

É preciso então, para entender os acontecimentos fundamentais da história política na modernidade, compreender o verdadeiro sentido deles, e isso só é possível quando se identifica essa esfera biopolítica ou tanatopolítica a qual pertencem. Nesse contexto, Agamben irá então apontar acontecimentos históricos a partir dos quais se é possível identificar a vida nua como sujeito político, ao invés do homem enquanto cidadão.

O primeiro registro da vida nua como sujeito político é, conforme aponta Agamben, o *Habeas Corpus* de 1679, que servia para garantir a presença do indivíduo no julgamento. A fórmula desse *Habeas Corpus*, para o filósofo, deixa claro que somente o corpo do indivíduo constitui o novo sujeito da política moderna. A lei necessita de um corpo, e a democracia responderia a esse desejo obrigando a lei a cuidar deste corpo, a tratar dos cuidados desse corpo. Nesses termos, “*corpus*” é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais” (AGAMBEN, 2002, p. 130). Essa centralidade do corpo foi também apontada na filosofia, como a de Newton, Descartes e também, conforme vimos, de Thomas Hobbes, em que este último aponta precisamente que são os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente.

O segundo acontecimento fundamental da história da modernidade apontado por Agamben é a Declaração dos Direitos do Homem. O autor, nesse contexto, faz uma relação com um dos textos mais conhecidos de Hannah Arendt, qual seja, o capítulo *O declínio do estado nação e o fim dos direitos do homem* de seu livro *Origens do Totalitarismo* (2011), trazendo à tona a figura dos refugiados e o paradoxo que ele evidencia. Para Arendt, depois de todo o horror envolvendo a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, a partir da análise que realiza da figura do refugiado, fica claro que o sujeito que a declaração do homem e do cidadão trata é aquele pertencente a um Estado-nação, e não a um ser humano pelo simples fato de ser humano.

O paradoxo contido na Declaração consiste no fato de que “ela se refere a um ser humano abstrato, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de uma ordem social” (ARENDT, 2012, p. 396). Toda a questão dos direitos humanos, nesse contexto, acabou relacionada a soberania emancipada do povo. Gradualmente, ficou evidente

que o povo, o grupo que o indivíduo pertencia, e não o próprio indivíduo em si, representava a imagem do homem.

No momento em que os seres humanos deixavam de pertencer e ter um governo próprio, não restava nenhuma autoridade e nenhuma instituição para protegê-los. Os Direitos Humanos, supostamente inalienáveis, se mostraram inexecutáveis sempre que surgiam pessoas que não pertenciam a algum Estado soberano, isto é, não eram cidadãos. Conforme assevera Arendt, a calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de não terem propriedade, lar, etc, mas por não pertencerem a comunidade alguma. Eles são privados do seu direito de ação, do seu direito de opinião e isso, a perda de um lar e da condição política de um homem, equivale à sua expulsão da humanidade (ARENDR, 2012, p. 405).

A partir dos escritos da Hannah Arendt, Agamben propõe que se passe a enxergar a função original da declaração na modernidade: a de inscrever a vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. A vida natural se torna o fundamento da soberania desse Estado-nação:

Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação ‘nacional’ e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio da soberania (AGAMBEN, 2002, p. 135)

O que o Agamben aponta, portanto, é a união dos princípios da natividade e da soberania. O que a figura do refugiado coloca em questão é a ficção de que o nascimento se torna imediatamente nação, como se não pudesse existir nada entre eles. Quando o resíduo existente entre nascimento e nação vem à tona, com a crise do Estado-nação após a primeira Guerra Mundial, surge o nazismo e o fascismo²⁹, onde a vida natural é necessariamente o local da decisão soberana (AGAMBEN, 2002, p. 135). Por isso o autor afirma que há uma constante movimentação, uma necessidade de se redefinir sempre aquilo que está dentro e aquilo que está fora, e aquilo pertencente a esfera privada que foi politizado deve ter suas linhas redefinidas para que o isolamento da vida sacra sempre ocorra.

Nesse contexto, Agamben revela que o refugiado é verdadeiramente o sujeito de direitos, porque ele rompe com essa ficção, rompe com a continuidade homem e cidadão, colocando em crise a soberania moderna. Ele escancara aquilo que verdadeiramente constitui o

²⁹ “Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolítico em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana (AGAMBEN, 2002, p. 135).

fundamento do Estado-nação, que é a vida nua. O refugiado se mostra como aquilo que é, sem a “máscara do cidadão” que deveria o encobrir.

Hoje, o que estaríamos vivendo, segundo Agamben, seria uma separação entre o humanitário e o político, que para ele seria a fase extrema do deslocamento entre os direitos do homem e os direitos do cidadão. As organizações humanitárias de hoje, inclusive, compreendem apenas os indivíduos enquanto vida nua, ou seja, não há uma visão dessas pessoas como seres políticos. A vida humana é considerada como vida sacra, aquela vida matável, e somente assim constitui objeto de proteção. Essa separação entre o humanitário e o político reproduz o isolamento da vida sacra “sobre o qual se baseia a soberania, e o campo, isto é, o espaço puro da exceção, é o paradigma biopolítico para o qual ele não consegue encontrar solução” (AGAMBEN, 2002, p. 140).

Apesar disso, Agamben vai propor que o refugiado seja visto por aquilo que é: a figura que coloca em crise as categorias fundamentais do Estado-nação, que rompe com o nexo nascimento e nação, e ser usado como a figura basilar de uma nova comunidade política que está por vir, onde a vida dos indivíduos não seja reduzida a vida nua, nem mesmo através dos direitos humanos.

Na esteira disso, Agamben apresenta o conceito “vida indigna de se viver” e começa através da questão envolvendo o suicídio, que seria um ato fora do direito, mas não juridicamente irrelevante. O ato de tirar a própria vida configuraria uma soberania do homem acerca de sua própria existência, assim, surge a necessidade de autorizar o aniquilamento da vida indigna de ser vivida (AGAMBEN, 2002, p. 143). Isso corresponde a uma discussão dentro da questão da eutanásia, e é aqui que o filósofo identifica a primeira articulação jurídica da biopolítica na modernidade, fazendo emergir nesse cenário jurídico a vida que não merece ser vivida e a vida que é indigna de ser vivida.

Emerge, então, as seguintes questões: existem vidas humanas que perderam suas qualidades de modo que a sua continuidade perca permanentemente todo o seu valor? O que seria essa vida sem valor? A vida sem valor, segundo Agamben, se aplica àqueles indivíduos que são considerados incuravelmente perdidos, e também dos idiotas incuráveis. Estes constituem uma maior problemática, porque eles não expressam nem a vontade de viver, nem a de morrer (AGAMBEN, 2002, p. 145). Dentro desse cenário, Agamben não está interessado na discussão sobre a eutanásia, mas se debruça sobre o fato de que a soberania do homem sobre sua própria existência corresponde a um limiar para além do qual a vida deixa de ter um valor jurídico e pode ser morta sem que isso se configure um homicídio (AGAMBEN, 2002, p. 146)

A vida sem valor seria, portanto, a vida nua do *homo sacer*. Para o filósofo, é como se a politização da vida, a sua valorização, implicasse numa nova decisão sobre esse limiar, onde a vida perde seu valor político e se torna somente vida sacra, que pode ser eliminada. Toda a sociedade, mesmo as mais modernas, fixa quem seriam os seus homens sacros, mas é possível que esse limite tenha se alargado na história do Ocidente “e passe hoje – no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional – necessariamente ao interior de toda vida humana e de todo cidadão”. A vida nua, então, não estaria mais confinada a um lugar particular ou numa categoria definida, mas habita o corpo biológico de todos os seres vivos (AGAMBEN, 2002, p. 146)

Por fim, gostaria de destacar a que considero uma das diagnoses mais importantes de Agamben: a de que o campo é o paradigma biopolítico do moderno. O filósofo considera que o campo “é o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra” sendo esta uma análise que conta tanto para as vítimas, como para a posterioridade (AGAMBEN, 2002, p. 173). A análise de Agamben parte da inquietação acerca da estrutura jurídico-política do campo e de buscar saber por qual razão eventos semelhantes a ele puderam ter lugar. A hipótese que o autor quer comprovar é de que o campo não se trata de uma anomalia pertencente ao passado, mas “uma matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos” (AGAMBEN, 2002, p. 173).

Os campos, segundo Agamben, são frutos de uma guerra colonial; os primeiros surgiram como forma de repressão a uma população da colônia espanhola em Cuba, em 1896. Eles nasceram, portanto, não de um direito, mas de um estado de exceção. Na Alemanha nazista, no entanto, os campos eram normatizados, previstos em decretos que revestiam de legalidade o extermínio dos judeus. Segundo Agamben, isso evidencia que o estado de exceção não mais se refere a uma situação provisória de perigo fictício, mas se confunde com a própria norma (AGAMBEN, 2002, p. 175).

Através dos decretos, os nazistas colocaram em vigor um estado de exceção “desejado”. Significa dizer que o estado de exceção não é mais a suspensão da norma por um período determinado de tempo baseado numa situação fictícia de perigo, mas uma disposição permanente que, como tal, permanece, porém, fora do ordenamento jurídico. Assim, “o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra” (AGAMBEN, 2002, p. 175). Essa ideia de um estado de exceção permanente é melhor desenvolvida no segundo volume do projeto *Homo Sacer*, qual seja, Estado de Exceção, que decidi analisar melhor mais à frente por uma questão didática. Aqui, o ponto chave que Agamben quer destacar é precisamente o campo e o seu estatuto paradoxal enquanto espaço de exceção. O campo é um

pedaço de território o qual é colocado externamente ao ordenamento jurídico normal, mas não se define simples e puramente como um espaço externo.

Segundo Agamben, conforme o estado de exceção é “desejado”, ele inaugura “um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção” (AGAMBEN, 2002, p. 177). O soberano não mais depende do reconhecimento de uma situação fictícia de perigo ou de garantia, porque “exibindo a nu a íntima estrutura de *bando* que ele caracteriza o seu poder, ele agora produz³⁰ a situação de fato como consequência da decisão soberana”, por essa razão, Agamben afirma que o campo é um híbrido de direito e de fato, em que os dois se tornam indiscerníveis (AGAMBEN, 2002, p. 177).

Por essa razão, o campo marca de modo decisivo o espaço político na modernidade. Conforme sintetiza Agamben (2002, p. 181):

Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação.

O deslocamento cada vez maior entre a vida nua e o Estado-nação é o fato novo da política moderna, e o campo é o seu resíduo. Aquele ordenamento sem localização que correspondia o estado de exceção é, agora, uma localização sem ordenamento, porque o sistema político não mais ordena formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas possui em seu interior uma localização deslocante que vai além dele, “na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas”. Como uma localização que se desloca, o campo é a matriz oculta da política que ainda se vive. Por isso, “devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d’attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades” (AGAMBEN, 2002, p. 182).

Posto isso, portanto, podemos afirmar que, diferente de Foucault, a noção de biopolítica para Agamben foca mais em uma dimensão tanatopolítica do poder. Embora a tanatopolítica esteja presente na filosofia do francês, Agamben adentra mais nesta questão. Esse poder político não investe somente sobre a vida, mas também numa constante exposição dos corpos à morte. Segundo afirma Peixoto (2021, p. 328), a partir dos elementos da filosofia agambeniana é possível repensar o próprio contexto político em que vivemos, a exemplo de “como o projeto democrático-capitalista pode operacionalizar uma política de eliminação das classes mais

³⁰ Podemos agora compreender porque, precipitadamente, Agamben, ao analisar a pandemia do COVID-19, aponta que o vírus seria uma invenção para justificar as medidas de exceção. Esta e outras análises suas sobre a situação pandêmica serão tratadas no capítulo 3 desta dissertação.

pobres, transformando populações em vidas nuas, em uma ‘guerra civil global’ que divide povos e populações”.

É possível, também, analisarmos a pandemia do coronavírus através da filosofia de Agamben, sobretudo quando o próprio filósofo publicou suas análises que desencadearam extensas discussões filosóficas, inclusive no Brasil. Em seus textos sobre a pandemia, Agamben retoma algumas de suas diagnoses que tratamos até aqui e aponta a ascensão da biossegurança como técnica de governo. Tendo a pandemia como justificativa, o filósofo se preocupa com a permanência de dispositivos de segurança e de controle, geralmente adotados em um contexto de guerra, de forma indiscriminada e ilimitada no tempo. Segundo a teoria do próprio filósofo, isso revela que o estado de exceção se tornou a regra e que agora os dispositivos de exceção atingem não somente um determinado grupo, mas a todos os cidadãos.

2.2 O ESTADO DE EXCEÇÃO PERMANENTE E OS DISPOSITIVOS DE CONTROLE E VIGILÂNCIA

Para compreender de que modo houve o surgimento de um estado securitário, a ser melhor explicado no terceiro capítulo desta dissertação, é preciso compreender melhor a ideia de como o estado de exceção se tornou a regra. Tal diagnóstico de Agamben está presente desde o primeiro volume da série *Homo Sacer*, mas é em *Estado de Exceção* que o filósofo italiano se debruça inteiramente ao tema, fazendo, no entanto, uma análise mais jurídica e repensando esse fenômeno a partir dos decretos do regime nazista e da política antiterrorista dos EUA.

A justificativa para o desenvolvimento deste tópico é, precisamente a afirmação de que as medidas de exceção utilizadas na pandemia do coronavírus e que parecem ter caráter permanente demonstram como o estado de exceção tornou-se a regra, isto é, deixou de ser uma suspensão do ordenamento jurídico por um período determinado de tempo e embasado numa situação fictícia. Agamben se propõe a mostrar que hoje, até as sociedades ditas democráticas, coexistem com seu inimigo mais aguerrido, os estados totalitários, a tal ponto de ser colocada em jogo se ainda podemos falar em democracia.

Portanto, este tópico se dedica a definir esse estado de exceção que hoje se tornou a regra para melhor compreender os alertas de Agamben sobre os dispositivos de exceção não serem mais limitados no tempo. Começamos, antes, com a introdução da noção de dispositivo, que será também fundamental para compreender que as preocupações de Agamben acerca dos dispositivos de exceção não surgiram com a pandemia, mas existem, em verdade, desde o início de suas investigações.

2.2.1 O que é um dispositivo?

É de Michel Foucault que Agamben pega para si a ideia de dispositivo e enseja suas contribuições sobre o conceito que, segundo ele, o francês nunca esclareceu de fato. Contudo, em uma entrevista de 1977, publicada originalmente na revista *Ornicar – Boletim periódico do campo freudiano*, o filósofo francês é claro ao definir “dispositivo”. No Brasil, conforme destaca Deluchey (2017, p. 177), esse texto foi publicado somente em 1979, no livro *Microfísica do Poder*, sob o título *Sobre a história da sexualidade*, onde aponta três características do dispositivo. Primeiramente, o filósofo o define como sendo um conjunto heterogêneo o qual “engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisão regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo”, sendo este a rede que se estabelece entre esses elementos (FOUCAULT, 1998, p. 244).

A segunda característica apontada pelo filósofo francês é que, nessa rede de elementos discursivos e não discursivos, há uma espécie de jogo, mudança de posições e de funções, que também podem ser muito diferentes. (FOUCAULT, 1998, p. 244). Nas palavras de Eduardo Neves Filho (2022, p. 28), “o dispositivo está inscrito em um determinado jogo de poder, e está ligado a uma ou algumas configurações de saber que dele nascem e igualmente o condicionam”. E, em terceiro lugar, Foucault entende dispositivo “como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência (FOUCAULT, 1998, p. 244). Segundo o filósofo francês, o dispositivo possui uma função estratégica dominante.

Seguindo as três definições apresentadas por Foucault, Deluchey resume dispositivo como “uma rede de elementos heterogêneos (discursivos e não discursivos, expostos e velados) cuja formação corresponde a uma função estratégica específica” (DELUCHEY, 2017, p. 179). Essa rede de elementos discursivos e não discursivos que constitui o dispositivo são reunidos, conforme assevera Deluchey, por um motivo estratégico, isto é, “por uma projeção em um devir histórico dos indivíduos e grupos sociais que avaliam este devir como desejável” (DELUCHEY, 2017, p. 179). Nessa perspectiva, aponta que estratégia seria o elemento mais importante que compõe o dispositivo, haja vista que ele reina na estruturação da rede formada por tais elementos. A estratégia pode ser classificada como a razão do dispositivo, “ela é ao mesmo tempo o motivo originário e a grade racional do dispositivo” (DELUCHEY, 2017, p. 179).

É no texto intitulado *O sujeito e o poder* que Foucault define estratégia a partir de três sentidos: I) “a escolha dos meios empregados para se chegar a um fim; trata-se da racionalidade empregada para atingir um objetivo”; II) “a maneira pela qual tentamos ter uma vantagem sobre o outro” e III) “o conjunto dos procedimentos utilizados num confronto para privar o adversário dos seus meios de combate e reduzi-los renunciar à luta; trata-se, então, dos meios destinados a obter a vitória” (FOUCAULT, 1995, p. 247).

Dito isso, há, segundo Foucault, a predominância de um objetivo estratégico no dispositivo. Nesse contexto, o filósofo francês aponta que há dois processos distintos e que fazem parte da constituição de um dispositivo:

[...] o dispositivo se constitui como tal e continua sendo dispositivo na medida em que engloba um duplo processo: por um lado, processo de sobredeterminação funcional, pois cada efeito, positivo ou negativo, desejado ou não, estabelece uma relação de ressonância ou de contradição com os outros, e exige uma rearticulação, um reajustamento dos elementos heterogêneos que surgem dispersamente; por outro lado, processo de perpétuo preenchimento estratégico. (FOUCAULT, 1998, p. 245)

A sobredeterminação funcional que se refere Foucault diz respeito a coerência interna que os elementos heterogêneos em precisam ter em prol da estratégia e para se ter um dispositivo. O preenchimento estratégico, por sua vez, se refere ao fato de que a função definida ao dispositivo não é fixa, podendo ser redefinida de acordo com as práticas e dos campos de saber relacionados a ele. Ainda, essa redefinição ou renovação pode ser intencional, isto é, novos arranjos estratégicos podem ser estabelecidos e o dispositivo pode, inclusive, ser preenchido com intencionalidade oposta àquela estratégia original. (DELUCHEY, 2017, p. 181).

Em razão desse “perpétuo preenchimento”, é possível encontrar um dispositivo cuja estratégia fundante (originária) ainda reste intocada, mas suas funções sejam outras completamente diferentes. Do mesmo modo, é possível que haja um dispositivo ocupada por outros objetivos estratégicos em razão do esvaziamento de sua estratégia originária (DELUCHEY, 2017, p. 181-182). Mas essa estratégia presente no dispositivo, segundo destaca Eduardo Neves Filho (2022, p. 29), deve ser entendida como uma estratégia sem estrategista, porque Foucault deixa claro que as relações de poder, embora intencionais e com objetivos, não resultam de uma escolha ou da decisão de um indivíduo (FOUCAULT, 1998, p. 252-253).

Para elucidar isso, o autor fala que uma classe dominante não constitui uma abstração, mas também não é um dado prévio. Uma determinada classe pode até assegurar sua dominação e que ela se reproduza, mas são “efeitos de um certo número de táticas eficazes, sistemáticas, que funcionam no interior de grandes estratégias que asseguram esta dominação”. Entre a

estratégia que fixa, reproduz, se multiplica, acirra as relações de força e essa classe dominante existe o que o autor denomina de relação recíproca de produção (FOUCAULT, 1998, p. 252).

Pode-se pensar, a partir disso, na estratégia de moralização da classe operária que é a da burguesia. Ainda, pode-se dizer que “é a estratégia que permite à classe burguesa ser a classe burguesa e exercer sua dominação”, mas não se pode afirmar que foi a classe burguesa, como um sujeito real e fictício, que inventou e impôs à força essa estratégia à classe dos operários. Nesse sentido, “a moralização da classe operária não foi imposta por meio de legislação ou livros de alguém, nem pelos sindicatos patronais. Ela se realizou porque respondia ao objetivo urgente de dominar uma mão de obra flutuante” (NEVES FILHO, 2022, p. 30). “Portanto, o objetivo existia e a estratégia desenvolveu-se, com uma coerência cada vez maior” (FOUCAULT, 1998, p. 253).

Posto a definição de dispositivo para Foucault, podemos agora partir para a definição do filósofo italiano Giorgio Agamben, muito influenciado, como já dito, pelo francês. Em uma das conferências que realizou no Brasil em setembro de 2005, Agamben dedica uma delas para esclarecer – ou chegar mais próximo – ao conceito de dispositivo para Foucault, mas vai além, traçando uma genealogia sobre o termo e, ao fim, chega em sua própria noção da palavra.

Sendo um termo decisivo nos escritos de Foucault que, inicialmente, utilizava outro termo próximo, a saber, positividade, Agamben menciona em sua fala, que deu origem ao texto “*O que é um dispositivo?*”, a entrevista do autor francês que tratamos acima, onde Foucault se aproximou do conceito de dispositivo como um conjunto heterogêneo, o qual inclui qualquer coisa linguística ou não, como discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de segurança, etc. Em suma, para Foucault, na leitura de Agamben, o “dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos”, possuindo uma função central e concreta e se inscreve constantemente em uma relação de poder (AGAMBEN, 2005, p. 9-10)

Influenciado por Hyppolite, quem empresta de Hegel o termo “positividade”, o termo significava uma ameaça à liberdade dos homens ou um elemento histórico, imposto aos indivíduos com toda a sua carga de regras e instituições através de um poder externo, mas que se interioriza no sistema as crenças e dos sentimentos (AGAMBEN, 2005, p. 10). O filósofo italiano afirma que Foucault, então, toma para si a noção desenvolvida por Hyppolite e problematiza exatamente a relação dos indivíduos enquanto seres viventes e esse conjunto de regras e processos de subjetivação pelas quais se concretizam as relações de poder.

Não se trata, portanto, de um termo que se refira somente a uma determinada técnica ou instrumento de poder, mas um termo geral, que diz respeito a rede que se estabelece entre medidas de segurança, de tecnologia de poder e outros elementos. No que tange ao significado

comum do termo dispositivo, segundo Agamben, Foucault se apropria dos 3 significados propostos pelos dicionários franceses mais usuais, e “parece se referir à disposição de uma série de práticas e de mecanismos com o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito” (AGAMBEN, 2005, p. 11).

Esse termo moderno teve origem, segundo o filósofo italiano, no contexto dos primeiros séculos da igreja, quando o termo *oikonomia*³¹ designava a importante função dentro da questão da Trindade, pois através dele se foram introduzidos na fé cristã a ideia do dogma trinitário, isto é, de que em relação a sua função de gestor, Deus era, em verdade, tríplice, sem que isso desconfigura-se sua unidade; e também a ideia de um governo divino providencial no mundo. A tradução, segundo Agamben (2005, p. 12), do termo *oikonomia* para os padres latinos é *dispositio*, do qual deriva o termo dispositivo.

Partindo, então, das noções Foucaultianas acerca de dispositivo, Agamben propõe situar tal termo em um novo contexto, separando os seres vivos dos dispositivos pelos quais são constantemente capturados. “De um lado, ou seja, para retomar a terminologia dos teólogos, a ontologia das criaturas e de outro a *oikonomia* dos dispositivos que tratam de governá-las e guiá-las para o bem” (AGAMBEN, 2005, p. 13). Dessa forma, passa a se referir como dispositivo qualquer coisa que tenha a capacidade de capturar, determinar, orientar, controlar, vigiar, gerir condutas, opiniões e ações dos seres vivos.

Entre os seres vivos e os dispositivos, Agamben considera existir um terceiro elemento, qual seja, o sujeito, que seria exatamente o resultante da interação entre aqueles. Segundo o filósofo, um mesmo indivíduo ou substância pode ser alvo de diversos processos de subjetivação, sobretudo no contexto do capitalismo, onde não há uma limitação da proliferação de dispositivos. Nesse sentido, hoje, não há um instante em que os indivíduos não são modelados, contaminados ou controlados por algum dispositivo (AGAMBEN, 2005, p. 13). Diante disso, qual seria a estratégia para fazer frente a essa situação, ou, dito de outro modo, qual a estratégia para se utilizar cotidianamente na interação constante com os dispositivos? Para o filósofo, a resposta não é tão simplória como simplesmente destruir tais dispositivos, como os aparelhos celulares. Não lhe parece, pelo menos, a solução mais justa, tendo em vista que em cada dispositivo se está “um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo em uma esfera separada constitui a potência específica do dispositivo” (AGAMBEN, 2005, p. 14).

³¹ Tal termo grego significa administração da casa ou simplesmente gestão/economia. O estudo desse termo e sua função na teologia, sobretudo no que tange à trindade, é um dos objetos de análise de Agamben em seu livro “O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo (2011)”.

Logo, a estratégia não constitui uma tarefa simples, uma vez que diz respeito a liberar o que o dispositivo capturou e separou para, assim, restituí-lo a um uso comum. É nesse contexto que Agamben introduz a noção de “profanar” ou profanações, que advém do contexto do direito e religião romana. Profanar significa, aqui, “retirar” o caráter religioso ou sagrado de algo que pertencia a um Deus, e devolvê-lo ao uso comum dos homens, funcionando, desse modo, como um contradispositivo.

Mas ao contrário dos dispositivos tradicionais, segundo Agamben, os modernos apresentam maior complexidade para a sua profanação. De modo geral, todo dispositivo implica, necessariamente, num processo de subjetivação, sem o qual não funcionaria como exercício de governo, mas como um mero exercício de violência. Numa sociedade disciplinar, conforme os ensinamentos de Foucault, Agamben diz que os dispositivos atuam na criação de corpos dóceis, que assumem sua identidade e liberdade no próprio processo de seu assujeitamento. Enquanto máquina que produz subjetivações, o dispositivo funciona como máquina de governo. No entanto, os dispositivos que os indivíduos tem de lidar, hoje, no império do capitalismo, é que para muito além da produção de um sujeito, eles agem também pela sua dessubjetivação.

Nesse sentido, “aquele que se deixa capturar no dispositivo ‘telefone celular’, qualquer que seja a sua intensidade do desejo que o impulsionou, não adquire uma nova subjetividade, mas somente um número através do qual pode ser, eventualmente, controlado” (AGAMBEN, 2005, p. 15). Assim, a preocupação de Agamben quanto aos dispositivos se justifica no fato de considerar que na contemporaneidade, os indivíduos se apresentam como corpos dóceis e inertes, atravessados por gigantescos e incessantes processos de dessubjetivação que não implicam em uma nova subjetivação real. Os cidadãos hoje, então/estariam marcados por se deixarem ser comandados, vigiados e controlados por dispositivos que atingem os mais variados e mínimos detalhes, como se ele fosse, de fato, um potencial terrorista.

Esse contexto tem íntima relação com a instauração de um estado de exceção permanente, onde a utilização de dispositivos de exceção, geralmente utilizados em período de guerra, foram normalizados e aplicados a todos de forma indiscriminada. Todo cidadão hoje é afetado/atingido por dispositivos, sobretudo de vigilância e de controle. É como se todo o globo agora vivesse em um estado de terror, um estado de guerra sem fim, pois não há demarcações geográficas desse conflito. Nesse cenário, “não existe qualquer jurisdição legal que possa proteger os feridos (atingidos) por esse conflito, sinalizando um conflito dentro do campo da exceção” (PEIXOTO, 2021, p. 193).

O uso indiscriminado de dispositivos, sobretudo os de controle e vigilância, revelam, portanto, que o estado de exceção se tornou a regra e estendeu-se por todo o globo, não sendo mais exatamente localizável, mas deslocante, isto é, que se move constantemente, de acordo com a ocasião.

2.2.2 Guerra civil e o estado de exceção permanente

Para a resposta da pergunta problema norteadora da presente investigação, é preciso também apresentar a noção de que o estado de exceção é permanente. Mais à frente, especificamente no capítulo 3 desta dissertação, demonstrarei que Agamben, inúmeras vezes em seus textos sobre a pandemia, revela preocupação com a adoção de medidas de exceção as quais parecem terem se tornado regra. Só se compreende essa diagnose do filósofo se, no entanto, nos debruçarmos sobre o segundo volume da série *Homo Sacer*, qual seja, Estado de Exceção, onde Agamben realiza uma análise mais próxima do direito sobre esse fenômeno que, segundo ele, se tornou a regra, um paradigma de governo que permite a utilização de dispositivos bélicos de forma indiscriminada.

Em *Estado de Exceção* que Agamben se propõe a evidenciar o significado biopolítico do estado de exceção, como estrutura original através do qual o direito inclui em si o vivente por meio da sua própria suspensão, o que vem apontando desde *Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua*. O filósofo utiliza como exemplo a política antiterrorista adotada pelos Estados Unidos após o ataque às torres gêmeas de 2001, deixando claro o contexto no qual o livro foi escrito, o que compreendo como uma tentativa do autor em deixar claro que seus diagnósticos são mais presentes do que nunca.

Logo no início do segundo volume do projeto *Homo sacer*, Agamben revela haver uma dificuldade em definir o estado de exceção devido a sua estreita relação com a guerra civil e a resistência. Sendo o oposto do estado normal, “a guerra civil se situa numa zona de indecidibilidade quanto ao estado de exceção, que é a resposta imediata do poder estatal aos conflitos internos mais extremos” (AGAMBEN, 2004, p. 12). No decorrer do século XX, Agamben revela que houve o desenvolvimento de um fenômeno paradoxal, definido como uma guerra civil legal, qual seja, o Estado nazista, quando Hitler suspendeu, através de um decreto, os artigos da Constituição de Weimar que tratavam sobre as liberdades individuais.

Esse decreto deu fundamentação jurídica para todo o Terceiro Reich, o qual “pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos” (AGAMBEN, 2004, p. 13). A partir disso, Agamben denuncia que o totalitarismo moderno se define como a instauração, através do estado de exceção, de uma guerra civil legal a qual

permite a eliminação não só de adversários políticos, mas de categorias inteiras de cidadãos que, por alguma razão, não são considerados pertencentes ao sistema político.

Para Agamben, o Estado nazista parece ter aflorado a prática de criar, voluntariamente, um estado de emergência permanente, ainda que não declarado tecnicamente, tornando-se tarefa essencial inclusive para os Estados ditos democráticos. Diante do avanço do que foi definido como uma guerra civil mundial³², “o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea”. Esse deslocamento do estado de exceção como uma medida provisória e de fato excepcional para uma técnica de governo, diz o filósofo, já domina a política contemporânea e se apresenta como uma zona de indeterminação entre democracia e absolutismo (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Nesse contexto, a captura da vida através da sua própria suspensão revela-se prática recorrente, essencial. Isso fica claro na *military order*, promulgada em 2001 pelo presidente dos Estados Unidos, a qual autorizou a *indefinite detention* e o processo perante as *military commissions* dos cidadãos suspeitos de envolvimento de práticas terroristas (AGAMBEN, 2004, p. 14). Do mesmo modo, o significado biopolítico do estado de exceção como estrutura original através do qual o direito inclui em si o vivente através da sua própria suspensão torna-se claro ao se observar o *USA Patriot Act*, promulgado pelo Senado Americano em outubro de 2001 e que permitia o *Attorney general*, isto é, manter preso o estrangeiro considerado suspeito envolvido em atividades que colocam em risco a segurança nacional. No prazo de sete dias, esse estrangeiro seria expulso ou efetivamente acusado de transgredir a lei de imigração ou de ter cometido qualquer outro delito.

Essa ordem do à época presidente Bush, assevera Agamben, implica em “anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável”. Nesse sentido, a única comparação possível seria com a situação jurídica dos judeus no regime nazista, pois juntamente com a cidadania, eles também haviam perdido toda a identidade jurídica e conservaram unicamente a identidade de judeus (AGAMBEN, 2004, p. 14).

O estado de exceção, nessa perspectiva, não pode mais ser confundido com o estado de sítio ou decretos de emergência. Agamben aponta que o próprio conceito de estado de exceção carrega uma incerteza que corresponde exatamente a uma incerteza terminológica. Contudo,

³² Agamben mais tarde revela que o correspondente à guerra civil mundial é a guerra ao terror, o terrorismo, que passou a justificar todas as medidas de exceção e a utilização incessante de dispositivos de vigilância e de controle. Essa sua afirmação, no entanto, é atualizada com a pandemia do coronavírus. Guerra civil mundial seria, nessa perspectiva, a guerra contra aquilo que deve ser combatido, a justificativa para a adoção de medidas de exceção, como os dispositivos bélicos.

opta por utiliza da nomenclatura “estado de exceção” por entender mais adequado para tratar o conjunto coerente dos fenômenos jurídicos que se propõe a definir (AGAMBEN, 2004, p. 15). O termo inclui uma relação com o estado de guerra, bem como as noções de estado de sítio estão presentes, mas são insuficientes para revelar a estrutura própria do fenômeno. Conforme afirma o filósofo, o estado de exceção “não é um direito especial (como o direito de guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito-limite (AGAMBEN, 2004, p. 15).

Com a utilização da progressiva expansão dos poderes executivos durante as duas grandes guerras mundiais, Agamben aponta que houve transformações nos regimes democráticos, porque essas práticas não perduraram somente no período de guerra, mas permaneceram e seguiram a diante, assim como o estado de exceção que as havia acompanhado. A partir do momento em que o estado de exceção se tornou a regra, é possível observar que “ele não só sempre se apresenta muito mais como técnica de governo do que como uma medida excepcional, mas também deixa aparecer sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica” (AGAMBEN, 2004, p. 18).

O que Agamben quer denunciar é que, a partir da Primeira Guerra Mundial, essa expansão do poder executivo em relação aos outros poderes constitui a prática cada vez mais corriqueira de editar decretos com força-de-lei³³, assumindo o Parlamento quase sempre a única tarefa de ratificar as disposições contidas nesses decretos. O filósofo reforça que essa prática se tornou comum, por essa razão, afirma que a Primeira Guerra mundial e os anos posteriores a ela serviram como “laboratório em que se experimentaram e aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo”. O desaparecimento da distinção entre os três poderes, nessa perceptiva, é característica essencial do estado de exceção e demonstra sua tendência em se transformar em prática duradoura de governo (AGAMBEN, 2004, p. 19).

O filósofo se preocupa então a traçar distinções entre a ditadura constitucional e ditadura inconstitucional. Agamben destaca que as próprias constituições trazem consigo o estado de exceção, como forma de proteção. Nesse sentido, pelos olhos do autor Friedrich, o filósofo italiano cita a ditadura constitucional, que seria aquela para proteger a ordem constitucional, e

³³ Os hifens são propositais, seguindo a própria forma que Agamben se utiliza do termo. No capítulo 2 de *Estado de Exceção*, entretanto, Agamben fala em força-de-lei para falar dos decretos que tem força de lei e que o poder executivo pode promulgar no estado de exceção. Nesse sentido, “o conceito ‘força-de-lei’, enquanto termo técnico do direito, define, pois, uma separação entre a *vis obligandi* ou a aplicabilidade da norma e sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua ‘força’” (AGAMBEN, 2004, p. 60).

a ditadura inconstitucional, que aniquila a ordem constitucional. Ocorre que a transição de uma para a outra nem sempre é perceptível. Dessa forma, os mecanismos excepcionais, que são usados como defesa das constituições, podem levar, ao contrário, a sua ruína (AGAMBEN, 2004, p. 20). Não existe nenhuma salvaguarda, nenhuma garantia de que esses poderes de emergência serão utilizados com o objetivo de salvar a constituição democrática. Assim, se se apresentarem condições favoráveis, Agamben salienta que esses institutos podem se transformar em sistemas totalitários.

Nesse sentido, Agamben (2004, p. 21), a partir da leitura que faz do livro de Rossiter, destaca que o autor, em que pese distinguir a ditadura constitucional e a ditadura inconstitucional, não apresenta uma forma de se conseguir perceber a transição de uma para a outra e, com isso, o estado de exceção torna-se a regra, porque esses instrumentos de crise podem ser utilizados como instrumentos duradouros mesmo em tempos de paz.

Esse processo em que o estado de exceção se tornou a regra pode também ser visto ao analisar seu histórico, desde a sua origem na França durante a Revolução, até se tornar técnica de governo. Na breve história sobre o estado de exceção introduzida pelo autor, Agamben (2004, p. 24-25) novamente afirma que a Primeira Guerra Mundial coincidiu com um estado de exceção permanente, na maior parte dos países beligerantes. Antes, no contexto francês, a lei de 9 de agosto de 1849 permitia a declaração do estado de sítio político pelo Parlamento diante de perigo iminente para a segurança externa ou interna. Essa lei foi constantemente utilizada por Napoleão III e, com a constituição de janeiro de 1852, confiou ao chefe de Estado o poder exclusivo de declarar o estado de sítio. Nesse contexto, conforme assevera o filósofo italiano, “a guerra franco-prussiana e a insurreição da Comuna coincidiram com uma generalização sem precedentes do estado de exceção, que foi proclamado em quarentena departamentos e, em alguns deles, vigorou até 1876” (AGAMBEN, 2004, p. 25).

Após esses eventos e após o fracasso do golpe de Estado de Macmahon, em 1877, a lei de 1849 foi alterada e passou a estabelecer que o estado de sítio poderia ser promulgado através de uma simples lei, diante de um perigo iminente em casos de uma guerra externa ou diante de uma insurreição armada. No contexto da Primeira Guerra Mundial, em agosto de 1914, o presidente Poincaré emitiu um decreto instaurando um estado de sítio por todo o território francês. Esse decreto, posteriormente, transformou-se em lei e vigeu até outubro de 1919. Agamben afirma que foi nesse período que “a legislação excepcional por meio de decreto governamental (que nos é hoje perfeitamente familiar) tornou-se uma prática recorrente nas democracias européias” (AGAMBEN, 2004, p. 26).

Com o avançar dos anos, observou-se a ampliação do poder executivo sobre o poder legislativo, mesmo depois do fim das hostilidades. A emergência militar deu lugar a emergência econômica “por meio de uma assimilação implícita entre guerra e economia” (AGAMBEN, 2004, p. 26). Significa dizer que medidas de exceção passaram a ser tomadas mesmo em um contexto não bélico antes necessário para a instauração do estado de emergência. O contexto de guerra se tornou o contexto de outros problemas estatais e ligados à população, como a crise econômica, a fome, o surgimento de doenças, etc, demonstrado que a prática de legislar através de decretos, inaugurada durante a guerra, passou a ser aceita por todas as forças políticas (AGAMBEN, 2004, p. 26).

Durante a Segunda Guerra Mundial não foi diferente. Agamben assevera que, em dezembro de 1939, sob a justificativa da guerra, o governo obteve a faculdade de tomar, através a emissão de decretos, todas as medidas que julgou necessárias para a proteção da nação. Em 1940, ainda no contexto da França, o ato constitucional de 11 de julho conferia a faculdade de o chefe do Estado declarar o estado de sítio em todo o território. Do mesmo modo, há a previsão na constituição atual francesa, especificamente em seu art. 16, de o chefe de Estado tomar todas as medidas necessárias para garantir a independência da nação e a integridade do território (AGAMBEN, 2004, p. 27). Em que pese o mencionado artigo nunca mais ter sido utilizado desde 1961, observa-se que, “conforme uma tendência em ato em todas as democracias ocidentais, a declaração do estado de exceção é progressivamente substituída por uma generalização sem precedentes do paradigma da segurança como técnica normal de governo” (AGAMBEN, 2004, p. 27-28).

No contexto no Terceiro Reich, também observou-se ser conferido ao presidente poderes excepcionais demasiadamente amplos, como aqueles previstos no art. 48 da Constituição de Weimar, para restabelecer a segurança e a ordem pública. Segundo Agamben, em várias oportunidades durante o ano de 1923, o governou se utilizou do art. 48 para enfrentar a queda do marco, “confirmando a tendência moderna de fazer coincidirem emergência político-militar e crise econômica” (AGAMBEN, 2004, p. 29). Mais tarde, ao fim da República de Weimar, o estado de exceção passou a ser previsto como instrumento de proteção da democracia. Na opinião de Agamben, uma democracia protegida não é democracia e demonstra que “o paradigma da ditadura constitucional funciona sobretudo como uma fase de transição que leva fatalmente à instauração de um regime totalitário”. Em 1968 o estado de exceção passou a ser previsto não apenas como instituto de segurança e da ordem pública, mas para a defesa da “constituição liberal-democrata” (AGAMBEN, 2004, p. 29-30).

Tanto na Itália quanto na Suíça, também houve e ainda há a previsão do estado de exceção como forma de garantir a segurança e a existência do próprio Estado (AGAMBEN, 2004, p. 30-32). Na Itália especificamente, Agamben cita o aumento da utilização de decretos³⁴ de urgência como prática de legislação governamental, denunciando que o Parlamento não é mais órgão soberano, se limitando apenas a ratificar os decretos emanados pelo executivo. Já no contexto da Inglaterra, Agamben denuncia que a Primeira Guerra Mundial desempenhou papel fundamental e decisivo, quando propiciou a generalização de dispositivos governamentais de exceção; medidas de emergências que conferiam ao governo amplos poderes para regular a economia da guerra e ainda limitavam os direitos fundamentais dos cidadãos (AGAMBEN, 2004, p. 33-34).

No contexto norte-americano, por sua vez, o estado de exceção guarda relação com a dialética entre os poderes do presidente e os do Congresso, sendo determinada a partir da guerra civil, como “conflito relativo à autoridade suprema numa situação de emergência; em termos schmittianos [...], como conflito relativo à decisão soberana” (AGAMBEN, 2004, p. 34). Há uma ambiguidade, segundo Agamben, na Constituição americana, já que não é possível depreender se o poder de suspendê-la é do Congresso ou do Presidente. Mas, o Presidente, como *commander in chief*, obtém o poder de declarar a guerra (AGAMBEN, 2004, p. 35).

Durante a guerra civil americana de 1861 a 1865, essa confusão se tornou ainda mais crítica, mas Lincoln agiu como ditador absoluto, ignorando a casa do poder legislativo, e a tomada de medidas provisórias unicamente pelo presidente continuou mesmo após a convocação do Congresso. O presidente dos Estados Unidos, assim, tornou-se o detentor da decisão soberana sobre o estado de exceção (AGAMBEN, 2004, p. 35-36). Ademais disso, durante a Segunda Guerra, no governo de Woodrow Wilson, poderes ainda mais amplos foram conferidos ao presidente, mas este não ignorava o Congresso, apenas fazia que este lhe delegasse os poderes em questão. A prática de governo de Wilson se aproxima, segundo Agamben, mais da prática atual dos governos que, “à declaração de um estado de exceção, prefere a promulgação de leis excepcionais” (AGAMBEN, 2004, p. 36), justamente porque hoje o estado de exceção não é e nem precisa ser mais declarado técnica e formalmente.

³⁴ Embora Agamben não fale do Brasil, neste ponto podemos facilmente fazer relação com o período da ditadura militar, onde o governo promulgou uma série de Atos Institucionais (dentre eles, o famoso AI-5), restringindo direitos e garantias fundamentais. Conforme destaca Simões e Martins (2021), a ditadura no Brasil foi um estado de exceção em que a justificativa de garantia da ordem foi utilizada para suspender a ordem jurídica e onde os decretos presidenciais, na forma dos Atos Institucionais, tinham força de lei, pois ainda que não fossem, porque promulgadas pelo Executivo, passaram a valer como tal.

Em 1918, o Congresso atribuiu ao Presidente americano controle total da administração do país, além de proibir atividades desleais ao governo. Segundo Agamben:

A partir do momento em que o poder soberano do presidente se fundava essencialmente na emergência ligada a um estado de guerra, a metáfora bélica tornou-se, no decorrer do século XX, parte integrante do vocabulário político presidencial sempre que se tratava de impor decisões consideradas de importância vital (AGAMBEN, 2004, p. 36).

Significa dizer que, mesmo diante de tempos em que não há guerra (enquanto conflito armado, entre Estados, etc), a metáfora bélica continua sendo utilizada na adoção de medidas emergenciais, de exceção. Podemos ver isso no contexto inclusive pandêmico, no discurso do presidente francês Emmanuel Macron, em que citou sete vezes a expressão “estamos em guerra” e, do mesmo modo, na retórica utilizada por Donald Trump, quando afirmou ter sido um presidente em tempos de guerra, segundo o El País (2020, *online*). Até mesmo no Brasil, Jair Bolsonaro falou em guerra, mas como forma de se colocar contra as medidas adotadas pelos governadores em combate ao vírus (MAZUI; KRUGER, 2020).

A metáfora da guerra é utilizada muitas vezes para a adoção de medidas excepcionais. Nesse contexto, há a utilização de medidas bélicas de forma indiscriminada. Conforme afirma Peixoto (2021, p. 194), se antes essas medidas de exceção tinham que ser amplamente discutidas e votadas pelo Parlamento, “hoje elas são medidas corriqueiras, convencionais, ‘necessárias’ para a proteção, a segurança dos indivíduos”. Sem declarar expressamente um estado de guerra, há uma normalização das práticas bélicas; elas são cada vez mais disseminadas e utilizadas pelo aparelho estatal sem qualquer fundamentação ou prescrição jurídica, como uma técnica biopolítica de controle das populações (PEIXOTO, 2021, p. 194).

As circunstâncias anormais, como a guerra, passaram a ser somente a justificativa do Poder Executivo para a adoção de um arcabouço bélico sem qualquer controle ou limitação. A exemplo, Agamben cita a decisão de George W. Bush, após o ataque terrorista de 11 de setembro de 2001, de se auto proclamar *Commander in Chief of the Army*. Trata-se, claramente, de uma reivindicação de seu poder soberano como Presidente diante de uma situação de emergência. Para o filósofo italiano, Bush estaria preocupado em “produzir uma situação em que a emergência se torne a regra e em que a própria distinção entre paz e guerra (e entre guerra externa e guerra civil mundial) se torne impossível” (AGAMBEN, 2004, p. 38).

Nessa perspectiva, é possível observar a estreita relação entre guerra civil e estado de exceção. Entendo não ser possível definir se a guerra civil advém do estado de exceção ou se este desencadeia a guerra civil. Compreendo que essa indefinição é fruto da própria indecidibilidade entre ambos. Na perspectiva agambeniana, a guerra civil funciona como um

dispositivo similar ao estado de exceção, porque, como vimos, assim como na exceção há a inclusão da vida natural na ordem jurídica-política a partir de sua exclusão, “de modo análogo através da *stasis* a *oikos* é politizada e incluída na *polis*” (AGAMBEN, 2015, p. 32).

A partir da breve história sobre o estado de exceção, depreende-se que no período entre guerras houve uma significativa mudança no modelo bélico. Houve, me verdade, um estreitamento entre o estado de exceção e a guerra. Os conflitos bélicos eram utilizados como justificativa para a instauração de medidas de exceção. Com o passar do tempo, a dialética da guerra, mesmo em tempos de paz, se entranhou no vocabulário jurídico-político, e o estado de exceção se tornou a regra. A guerra civil se tornou, do mesmo modo, paradigma, através do qual medidas de emergência são utilizadas e atravessem o indivíduo em todas as suas esferas, sob a justificativa da necessidade e do terror, de forma indiscriminada e não necessariamente declarada juridicamente.

Neste ponto, pode-se perguntar se o estado de exceção é exterior ou interior à ordem jurídica. Para Agamben, o estado de exceção não se encontra dentro e nem fora do ordenamento. O estado de exceção diz respeito a uma zona de indiferença em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam (AGAMBEN, 2004, p. 39). O problema acerca do estado de exceção se apresenta como uma disputa do *locus* que lhe cabe. Para definir o estado de exceção, Agamben assevera que o estudo do seu significado pressupõe uma análise do conceito jurídico de necessidade, que é uma teoria de exceção, onde se suspende a lei num determinado caso. Nesse sentido, a lógica é que em caso de necessidade, a lei desaparece. Para Agamben (2004, p. 40-41), portanto, “mais do que tornar lícito ou ilícito, a necessidade age aqui como justificativa para uma transgressão em um caso específico por meio de uma exceção”.

Nas palavras do autor, “a teoria da necessidade não é aqui outra coisa que uma teoria da exceção (*dispensatio*) em virtude da qual um caso particular escapa à obrigação da observância da lei” (AGAMBEN, 2004, p. 41). A necessidade, na perspectiva agambeniana, é o fundamento da validade dos decretos com força de lei emanados do executivo no estado de exceção. Enquanto figura de necessidade, ele se apresenta como uma medida “ilegal” mas perfeitamente jurídica e constitucional que se concretiza na criação de novas normas. É um verdadeiro limiar onde fato e direito parecem se tornar indiscerníveis (AGAMBEN, 2004, p. 43-44).

A necessidade, nesse contexto, não pode ser lida como algo objetivo, a não ser que se parta de uma concepção ingênua sobre o termo. Segundo ensina Giorgio Agamben (2004, p. 46) “a necessidade, longe de apresenta-se como um dado objetivo, implica claramente um juízo subjetivo e que necessárias e excepcionais são, é evidente, apenas aquelas circunstâncias que

são declaradas como tais”. A necessidade, nesse sentido, se relaciona a um determinado objetivo que se quer atingir.

Ademais disso, Agamben destaca que o problema do estado de exceção tem relação com um problema do direito, qual seja, o da lacuna jurídica. Diante de uma lacuna, o juiz deve mesmo assim pronunciar um julgamento. Assim, “em analogia ao princípio de que a lei pode ter lacunas, mas o direito não as admite, o estado de necessidade é então interpretado como uma lacuna no direito público, a qual o poder executivo é obrigado a remediar”. Este princípio que pertence à esfera do poder judiciário, portanto, se estende ao poder executivo (AGAMBEN, 2004, p. 48). Mas essa lacuna refere-se a uma suspensão do ordenamento vigente para garantir sua própria existência. O estado de exceção, nessa perspectiva, se apresenta como uma abertura fictícia no ordenamento, “com o objetivo de salvaguardar a existência da norma e sua aplicabilidade à situação normal. A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação” (AGAMBEN, 2004, p. 48).

Posto isso, em suma, quando fala em estado de exceção permanente, o que Agamben quer alertar é que o espaço jurídico supostamente vazio do estado de exceção “irrompeu de seus confins espaço-temporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal, no qual tudo se torna assim novamente possível” (AGAMBEN, 2002, p. 44). O que a arca do poder de nosso tempo contém em seu centro é o estado de exceção, que constitui nada mais e nada menos que um espaço vazio, “onde uma ação humana sem relação com o direito está diante de uma norma sem relação com a vida” (AGAMBEN, 2004, p. 131).

Conforme destaca Peixoto, “nos momentos de necessidade, de urgência, o estado de exceção se estende para toda a população civil” (2021, p. 198). Ele se desloca conforme a classificação de um inimigo, que pode ser o terrorista ou um potencial contaminador, portador de um vírus e, contra eles, diversas podem ser as medidas de exceção adotadas. Eles representam a parcela da população que será incluída através da sua própria exclusão. O que se observa hoje, no entanto, é que todos carregam consigo a possibilidade de serem os indesejáveis e que as medidas bélicas, sob a justificativa da segurança, se tornaram comuns e corriqueiras nos mais variados aspectos da vida do indivíduo. A guerra, nessa perspectiva, se tornou instrumento de governo.

3 UM PARADIGMA (BIO)POLÍTICO: A PANDEMIA COMO GUERRA CIVIL E A LEITURA DE AGAMBEN

No capítulo 1 e 2 desta dissertação, apresentei, respectivamente, a noção de guerra civil e de biopolítica para Giorgio Agamben, buscando compreender de que forma a guerra civil se trata de um paradigma (bio)político. Conforme destaquei, a guerra civil que Agamben se refere não se trata de um conflito entre Estados ou de uma guerra externa, mas de um paradigma biopolítico na medida em que, hoje na forma do terror, permite o controle da população através da adoção de medidas de exceção que consubstanciam-se nos dispositivos de controle e vigilância. A guerra civil se tornou paradigma biopolítico somente porque houve uma transformação nas estratégias de poder que passaram da lógica negativa e punitiva, para uma de controle total sobre a vida, até dos aspectos mais íntimos do indivíduo, que antes pertenciam exclusivamente à sua esfera privada.

Desde o início do projeto *Homo Sacer*, Agamben aponta para um processo contínuo de despolitização da cidadania e de politização da mera vida. Significa dizer que a vida qualificada do indivíduo, visto como cidadão, portador de direitos e de vivência política não mais importa, porque o indivíduo é reduzido à sua vida biológica que, no estado de exceção, é constantemente exposta à morte. Por essa razão, Agamben afirma que a “única forma pela qual a vida enquanto tal pode ser politizada é na sua incondicional exposição à morte, isto é, vida nua” (AGAMBEN, 2015, p. 34).

Nesse contexto, Agamben apontava que o correspondente da guerra civil mundial na contemporaneidade era o terrorismo. Na política da guerra ao terror, medidas bélicas são adotadas para vigiar e controlar não apenas uma parcela da população, mas todos os cidadãos, pois qualquer um é visto como um terrorista em potencial. Todo cidadão, dessa forma, pode ser morto a qualquer tempo, sob a justificativa de que representa a ameaça ao governo. Em 2020, no entanto, conforme veremos, Agamben altera sua percepção e diz que o correspondente da guerra civil mundial, hoje, é a pandemia do coronavírus.

Em que pese Agamben ser um filósofo europeu e tratar na maioria de seus textos sobre a pandemia sobre o contexto italiano, tenho como objetivo neste capítulo apresentar em que medida a pandemia no Brasil pode ser vista como guerra civil, isto é, corresponder também a um paradigma biopolítico de controle de corpos. Compreendo que a filosofia de Agamben também pode ser utilizada para revelar os aspectos nebulosos do contexto brasileiro, inclusive durante a pandemia, mas não de forma integral e levianamente. É preciso cautela na interpretação dos textos de Agamben sobre a pandemia e considerar as peculiaridades do contexto brasileiro e da política adotada por Bolsonaro no combate ao vírus.

Por esse prisma de tentar ler a pandemia no Brasil como guerra civil, isto é, como paradigma biopolítico, entendo que a compreensão da instauração do que podemos denominar de paradigma do estado securitário (tanto em todo o globo, como no contexto brasileiro) foi essencial para a fácil aceitação de medidas que, em que pese combaterem o vírus, afeta inevitavelmente a liberdade e a vida política dos cidadãos.

Assim, este capítulo primeiramente abordará como a obsessão pela segurança ou as “razões de segurança” já haviam se tornado justificativa para a adoção e normalização de medidas de exceção para, posteriormente, analisar os alertas agambenianos sobre a pandemia do COVID-19 e o caso brasileiro.

3.1 O PARADIGMA DO ESTADO SECURITÁRIO: A OBSESSÃO PELA SEGURANÇA

Além de adentrarmos especificamente nos escritos de Agamben acerca das sociedades hoje serem marcadas pela obsessão pela segurança e as consequências disso, é preciso citar, ainda que brevemente, os escritos de Michel Foucault, precisamente as análises que realiza no curso *Segurança, Território e População* (2008)³⁵. Brevemente porque o objetivo desta pesquisa não é fazer um estudo aprofundado da sociedade ou mecanismos de segurança, mas apenas compreender como uma sociedade marcada pela obsessão pela segurança foi fundamental para disseminação ilimitada de dispositivos de exceção que controlam e vigiam os indivíduos constantemente, como ocorreu no período pandêmico.

Mais uma vez, recorrer aqui aos escritos de Foucault não se trata de uma tarefa aleatória uma vez que, quando explana suas preocupações com os dispositivos de segurança, Agamben quase sempre cita o filósofo francês, ainda que de forma não pormenorizada. No mencionado curso, Foucault revela que, com o biopoder³⁶, houve a ascensão da utilização de dispositivos de segurança através dos quais é possível controlar, vigiar e normalizar o espaço e a população. Sem excluir aqueles velhos mecanismos do poder soberano e do poder disciplinar, a segurança, segundo Foucault, “é uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina” (FOUCAULT, 2008, p. 14).

³⁵ Agamben não se preocupa detalhadamente em seus escritos a explicar a conversão de uma sociedade marcada pelo poder soberano para uma sociedade disciplinar, e em como as características de ambas hoje configuram a sociedade de segurança. Essa tarefa se incumbiu Foucault, ao introduzir seus estudos sobre uma nova arte de governar, ligada a um governo econômico e à gestão da população.

³⁶ No capítulo 2 desta dissertação, expliquei a noção de biopolítica para Foucault, que envolve necessariamente a passagem do velho poder soberano para um poder sobre a vida.

Segundo o autor, as técnicas de segurança são, em boa parte, a reativação e a transformação de técnicas jurídico-legais e das técnicas disciplinares. Foucault destaca que, enquanto a soberania capitaliza um território e a disciplina arquiteta um espaço, a segurança vai criar um ambiente em função de acontecimentos ou de séries de acontecimentos possíveis, em que será preciso regularizar em um contexto multivalente e transformável. Enquanto a soberania se exerce nos limites de um território e a disciplina sobre o corpo dos indivíduos, Foucault explica que a segurança se exerce sobre o conjunto de uma população (FOUCAULT, 2008, p. 15-16). Segundo a filosofia foucaultiana, a utilização dos dispositivos de segurança são o modo de governar do biopoder³⁷.

Pode-se afirmar, nessa perspectiva e segundo o faz Edgardo Castro (2015), que Foucault neste ponto em sua pesquisa introduz a noção de dispositivo de segurança em relação com a biopolítica. O que o filósofo francês aponta é que os dispositivos disciplinares e os dispositivos biopolíticos se convertem “nas novas tecnologias políticas, necessárias para governar as multiplicidades urbanas e ajustá-las à dinâmica de produção e consumo de uma sociedade industrial e capitalista” (CASTRO, 2015, p. 83).

Foucault aponta que a inserção dos mecanismos de segurança, antes já existentes, começam a ser inseridos de forma ascendente no biopoder na modernidade de forma conjunta com os mecanismos jurídicos-legais e disciplinares, que não são mais suficientes para gerir a população. A segurança, portanto, passa a ser central para governar a população assim como, para Giorgio Agamben, a noção de segurança exerce um papel essencial na arte de governar.

No texto *Como a obsessão por segurança muda a democracia*, publicado em 2014 no site do Le Monde Diplomatique Brasil, isto é, anos antes do primeiro caso de coronavírus, Agamben demonstra preocupação para a cada vez mais recorrente utilização das chamadas “razões de segurança”. Segundo o filósofo, a expressão “funciona como um argumento de autoridade que, cortando qualquer discussão pela raiz, permite impor perspectivas e medidas inaceitáveis sem ela” (AGAMBEN, 2014b). É preciso, nesse sentido, analisar o próprio conceito de segurança, a qual, segundo o filósofo, aparentemente suplantou qualquer outra noção política.

Numa análise menos aprofundada, se pode pensar que as políticas de segurança têm como objetivo pura e simplesmente prevenir os perigos, os riscos ou até mesmo as catástrofes.

³⁷ No início de *Segurança, Território e População*, Foucault revela sua pretensão de estudar o que denomina como biopoder, isto é, “essa série de fenômenos que me parece bastante importante, a saber, o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (2008, p. 3).

Desde a filosofia de Hobbes, o objetivo máximo do soberano é manter os seus súditos em segurança. A própria genealogia do termo remonta a origem do conceito ao provérbio romano *salus publica suprema lex*, o qual significa “a salvação do povo é a lei suprema” e, assim, a inscreve no paradigma do estado de exceção (AGAMBEN, 2014b). Segundo o filósofo, é possível pensar no *senatus consultum ultimum* da ditadura Romana e no art. 48 da Constituição de Weimar, que também mencionava a segurança pública como fundamento para conferir poderes amplos ao governante. Contudo, segundo Agamben, essa genealogia não permite compreender os dispositivos de segurança dos tempos atuais.

Segundo o filósofo, “os procedimentos de exceção visam uma ameaça imediata e real, que deve ser eliminada ao se suspender por um período limitado as garantias da lei”. Mas, ao contrário, as razões de segurança de hoje constituem, conforme assevera Agamben, uma técnica de governo normal e permanente (AGAMBEN, 2014b).

Foucault, ainda no curso *Segurança, Território e População*, conforme afirma Agamben, aconselha a procurar a origem da segurança contemporânea no princípio da economia moderna, em François Quesnay e nos fisiocratas. Segundo o filósofo italiano, foi com Quesnay que a “segurança” se tornou o conceito central da doutrina do governo, ao tratar sobre a escassez de alimento e da fome. A partir de Quesnay, não se procurou mais prevenir tais problemas com a proibição da exportação, mas, ao invés de prevenir a fome, deixou-se que ela acontecesse e, “pela liberação do comércio exterior e interior, governa-la quando ocorresse” (AGAMBEN, 2014b).

O “governar”, aqui, diz respeito ao seu sentido etimológico, isto é, “um bom piloto – aquele que detém o governo – não pode evitar a tempestade, mas, se ela ocorre, ele deve ser capaz de dirigir o seu barco (AGAMBEN, 2014b). Segundo Agamben, é nessa lógica que se deve interpretar a famosa expressão atribuída à Quesnay, embora ele não seja realmente o autor dela: *laissez faire, laissez passer*. Conforme assevera Agamben, ela não designa apenas a divisa do liberalismo econômico, mas também um paradigma de governo em que a segurança não diz respeito a prevenção de desastres, mas a capacidade de canalizar os problemas numa direção útil (AGAMBEN, 2014b).

Nesse sentido, ensina Foucault no mencionado curso, em que se dedica ao biopoder e a analisar se podemos falar que vivemos em uma sociedade da segurança:

O que me pareceu de fato importante, bem característico dos mecanismos de segurança a propósito da escassez alimentar, era justamente que, enquanto os regulamentos jurídico-disciplinares que haviam reinado até meados do século XVIII procuravam impedir o fenômeno da escassez alimentar, o que se procurou, a partir de meados do século XVIII [...] foi apoiar-se no processo de escassez alimentar [...], não procura-lo impedi-lo, mas ao contrário fazer

funcionar em relação a ele outros elementos do real, de modo que o fenômeno de certo modo se anulasse (FOUCAULT, 2008, p. 77-78).

Segundo o filósofo francês, Quesnay fala de um bom governo como sendo um governo econômico. Governar um Estado, nessa perspectiva, seria aplicar uma economia no nível de todo Estado, ou seja, “em relação aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle, não menos atenta do que a do pai de família sobre a casa e seus pais” (FOUCAULT, 2008, p. 127). Mas, além de Quesnay, Foucault também (2008, p. 130-131) se debruça sobre uma frase de Guillaume de La Parrière, que define governo como “uma maneira correta de dispor das coisas para leva-las, não à forma do ‘bem comum’ [...], mas a um ‘fim adequado’, fim adequado para cada uma das coisas que, precisamente, devem ser governadas”.

Trata-se de uma lógica de governo ligada a arte liberal de governar. Segundo Foucault, a partir de Quesnay e os fisiocratas, ascendeu esse o modelo de governar liberal em que a crise é permanente e o estado policial também, denominado de dispositivo de segurança, em que a lógica é deixar fazer (*laisse faire*). Nesse contexto, “a disciplina funciona de maneira a corrigir cada gesto, e a segurança, por sua vez, apoia-se nos processos naturais e globais” e aquilo considerado a divisa do liberalismo se apresenta em sua expressão máxima, sendo também técnica de governo (PEIXOTO, 2021, p. 206).

Por essa linha, é como se ao invés de governar as causas, mais útil e mais seguro é governar os efeitos. Segundo Agamben, a importância de tal axioma não é negligenciável, haja vista que ele “rege nossas sociedades, da economia à ecologia, da política externa e militar às medidas internas de segurança e de polícia” (AGAMBEN, 2014b). Ainda, através dele é possível compreender “a convergência entre um liberalismo absoluto na economia e um controle de segurança sem precedentes” (AGAMBEN, 2014b). Como exemplo dessa lógica, Agamben aponta as usinas hidrelétricas, que funcionam e ainda são construídas mesmo diante da certeza de que a água potável algum dia irá acabar. Outro exemplo seria justamente os dispositivos biométricos.

Os dispositivos biométricos, sendo um dos dispositivos de segurança mais utilizados no contexto atual, surgiu na França na segunda metade do século XIX, primeiramente como fotografia signalética e medidas antropométricas que constituem o retrato falado e, posteriormente, com Francis Galton, com o desenvolvimento das técnicas das impressões digitais (AGAMBEN, 2014b). Esses dispositivos não são capazes de prevenir a ocorrência de crimes, mas através deles é possível perseguir criminosos reincidentes. “Encontramos aqui

ainda a concepção de segurança dos fisiocratas: é apenas com o crime cometido que o Estado pode intervir com eficácia” (AGAMBEN, 2014b).

Por muito tempo, esses dispositivos se direcionavam apenas à uma parcela da população, isto é, para criminosos, estrangeiros, etc. Foi apenas na segunda metade do século XX, segundo afirma Agamben, que esses dispositivos se generalizaram, não se aplicando apenas a casos ou a parcela determinada da população, mas a todos os indivíduos. “Os scanners ópticos, que permitem revelar rapidamente as impressões digitais e também a estrutura da íris, fizeram os dispositivos biométricos saírem das delegacias de polícia para ancorar na vida cotidiana” (AGAMBEN, 2014b). Até nos ambientes menos hostis, como em escolas, esses dispositivos passaram a ser adotados em certos países.

É esse controle absoluto e ilimitado que preocupa Agamben. Segundo o filósofo, se esses dispositivos existissem na época do nazismo, o extermínio dos judeus teria sido mais eficaz, letal e rápido. Por essa razão, Agamben aponta que as legislações atuais sobre segurança pública e contra o terrorismo podem ser comparadas com as do fascismo (AGAMBEN, 2014b), sem que isso configure um exagero.

A utilização cada vez maior de mecanismos de segurança revela, segundo Agamben, uma mudança na conceituação político, a ponto de se poder até mesmo duvidar se as sociedades atuais podem ser realmente qualificadas como democráticas e, acima de tudo, se se tratam de sociedades políticas. Se na Grécia antiga o cidadão era definido pela vivência política, ou seja, *polis* e *politeia*, cidade e cidadania, se definiam reciprocamente, havendo a divisão clara entre o espaço público e o espaço privado, hoje este fator se reverte pois se trata de um processo de despolitização. Segundo afirma o filósofo italiano, “a cidadania se tornou uma condição puramente passiva, em que a ação ou a inação, o público e o privado se desvanecem e se confundem” (AGAMBEN, 2014b).

Com os dispositivos de segurança, o que antes se concretizava com uma atividade cotidiana, hoje, para o filósofo, se limita a um estatuto jurídico e o exercício do voto se parece mais com uma pesquisa de opinião, porque a utilização dessas técnicas de identificação afeta diretamente a identidade política. A identidade dos cidadãos hoje se resume a dados biológicos que não mantém nenhuma relação com o sujeito; este passa a ser identificado pelo carimbo de seu polegar molhado em tinta ou pelo seu DNA. “O fato mais neutro e mais privado se torna assim o veículo de identidade social, removendo seu caráter público” (AGAMBEN, 2014b).

A preocupação com o fato de critérios biológicos que não se relacionam com a vontade do indivíduo agora determinarem a identidade deste torna problemática a construção de uma identidade política. Não há mais aquela divisão entre o público e o privado, entre a casa e a

cidade, mas uma zona de indiferenciação entre eles, exatamente o que define a guerra civil para Agamben. Isso pode ser visto através da materialização da videovigilância no espaço público. Para o filósofo italiano, um espaço constantemente videovigiado não corresponde a nenhuma característica pública e implica causas como o desvio do poder moderno em relação à biopolítica. Trata-se agora de governar a vida biológica e não mais de exercer o velho poder soberano sobre um território. Esse deslocamento da noção de vida biológica para o centro da vida política é o que explica o primado da identidade física sobre a identidade política (AGAMBEN, 2014b).

Esse alinhamento da identidade social com a identidade corporal, biológica, começou com a preocupação de identificar os criminosos. Hoje, todo cidadão é tratado como criminoso ou, dito de outro modo, todo cidadão, enquanto ser vivente, é um terrorista em potencial (AGAMBEN, 2014b). Nessa perspectiva, confirma-se a transformação do Estado do antigo regime, regido pelo poder territorial ou de soberania, como ensinou Foucault, para um Estado da disciplina, onde a máxima passa a ser o de fazer viver e deixar morrer. Um Estado marcado também por uma arte de governar em que os dispositivos de segurança são essenciais. Segundo Agamben, “um Estado que se ocupa da vida dos sujeitos para produzir corpos são dóceis e disciplinados” (AGAMBEN, 2014b).

O Estado que hoje se caracteriza, segundo Agamben, não é mais o da disciplina, mas o do controle, onde controlar a desordem é mais útil do que propriamente estabelecer a ordem. A polícia, nessa perspectiva, não atua sobre as causas, mas intervém sobre os efeitos, isto é, segundo Agamben, sobre algo que não pode ser decidido. É exatamente esse não decidido que corresponde as “razões de segurança”, por isso, “o *security State* é, portanto, um Estado de polícia” (AGAMBEN, 2014b).

Diante disso, segundo Agamben, é preciso repensar as estratégias tradicionais de conflito, pois no paradigma securitário todo conflito e toda tentativa violenta de reverter o poder oferecem ao Estado a oportunidade de administrar os efeitos seguindo seus próprios interesses. Isso pode ser vislumbrado na guerra ao terror, na guerra contra o terrorismo, que passou a ser a justificativa para a instalação de diversos dispositivos de controle e segurança que se estendem a toda à população.

A utilização de drones e da videovigilância ocupa hoje os mais variados espaços, mesmo os públicos, como shoppings, praças, etc. No Brasil, os drones, sob a justificativa da segurança, foram utilizados durante a copa do mundo de 2014³⁸ e chegou a ser pensado para identificar

³⁸ Segundo o G1, os drones foram utilizados para monitoramento durante a copa de 2014. (G1, 2013)

pessoas que furassem a quarentena durante a pandemia do coronavírus, como aconteceu em outros países (CNN BRASIL, 2020).

Posto isso, pode-se finalmente compreender os alertas de Agamben sobre as medidas de combate ao coronavírus. Não se tratam de alertas aleatórios, mas de alertas com os quais o filósofo italiano se preocupa desde o início do projeto *Homo Sacer*. É preciso cautela, no entanto, para interpretar os escritos do filósofo italiano, sobretudo no Brasil, quando eles se assemelharam com a política negacionista de Bolsonaro. Mas há diferenças substanciais entre Agamben e Bolsonaro, porque o filósofo italiano se preocupa, como sempre se preocupou, com o caráter permanente dos dispositivos de exceção cada vez mais adotados pelo governo e com o processo de despolitização que eles desencadeiam. Passemos, então, para a análise dos alertas de Agamben sobre a pandemia.

3.2 OS ALERTAS DE GIORGIO AGAMBEN SOBRE AS MEDIDAS DE COMBATE À PANDEMIA DO CORONAVÍRUS E O CASO BRASILEIRO

3.2.1 Os alertas de Agamben acerca das medidas adotadas em combate ao COVID-19

Desde o início da pandemia do coronavírus, Agamben vem lançando pequenas reflexões, ou ensaios, no seu espaço do site *Quodlibet*. O filósofo desencadeou uma série de discussões no âmbito filosófico e acadêmico, haja vista que, logo em sua primeira declaração sobre a pandemia do coronavírus, Agamben a trata como uma invenção.

Em seu primeiro texto publicado em 26 de fevereiro de 2020, intitulado *L'invenzione di un'epidemia*, Agamben se baseou nos dados do Conselho Nacional de Pesquisa da Itália (CNR) os quais negavam uma epidemia na Itália, estimando que apenas 4% dos indivíduos acometidos pelo vírus precisariam de hospitalização. Diante desses dados, definiu as medidas de emergência adotadas contra o vírus como frenéticas, irracionais e totalmente imotivadas (AGAMBEN, 2020a). As autoridades, no ponto de vista do filósofo, estariam causando um estado de pânico proposital, revelando a utilização do estado de exceção como paradigma normal de governo, acompanhado de sérias limitações às liberdades individuais.

Para o filósofo, a pandemia então seria uma invenção, um pretexto ideal para estabelecer um estado de medo já presente na consciência dos indivíduos e limitar as liberdades, inclusive políticas, em nome do desejo de segurança (AGAMBEN, 2020a). Em resposta à sua análise precipitada, Agamben recebeu diversas críticas, inclusive de outros filósofos como Roberto Esposito, Judith Butler, Jean-Luc Nancy e outros, o que não impediu que continuasse a lançar outras declarações.

Em seu segundo texto, denominado *Contagio*, Agamben (2020b) aponta que as medidas em combate ao vírus adotadas pelo governo italiano revelam que, se antes cada cidadão era visto como terrorista em potencial, eles passaram agora a ser vistos como uma possível fonte de contágio. Isso resulta no que o filósofo italiano denominou de “sociedade pandêmica”, que se caracteriza por uma sociedade que não possui outro valor a não ser a própria sobrevivência.

É preciso aqui salientar que essa segunda declaração de Agamben foi publicada no mesmo dia em que a Organização Mundial da Saúde (OMS) alterou o *status* da COVID-19 de epidemia para pandemia, considerando os números cada vez mais altos de casos de indivíduos contaminados, revelando a postura precipitada do filósofo. “Nada melhor do que o distanciamento histórico para reflexões mais cautelosas e amadurecidas” (LIMA; VERBICARO, 2020), embora a intenção de Agamben esteja clara: de analisar acontecimentos históricos enquanto eles ainda estão ocorrendo, de analisar o tempo do agora, mas sem perder de vista os problemas de fragmentos históricos que poderiam passar (ou passaram) despercebidos aos olhos de um historiador.

Em sua terceira declaração, *Chiarimenti*, Agamben aponta que, considerando as medidas governamentais adotadas em combate ao COVID-19, a associação do vírus a uma guerra é perfeitamente cabível. Mas esta seria, aos olhos do filósofo, a mais absurda das guerras, porque o inimigo agora é invisível. A guerra seria, em essência, uma guerra civil em que o inimigo não estaria fora, mas dentro dos indivíduos (AGAMBEN, 2020c).

Quase um mês após a sua primeira declaração, em que apontou que a pandemia do coronavírus era inventada, Agamben sutilmente volta atrás e, de forma mais cuidadosa, aponta que ainda que os governos não tenham produzido a situação de exceção, eles não hesitavam em explorá-la (AGAMBEN, 2020d). Para Agamben, a pandemia deixa claro que o estado de exceção se tornou a regra, tendo em vista a normalização de dispositivos de controle que atingem diretamente as liberdades dos indivíduos. Aliado ao estado de medo, o contágio é a lógica utilizada para transformar a emergência em norma estável (AGAMBEN, 2020e).

A medicina, nesse contexto, se torna fundamental. Agamben (2020f) aponta que ela se tornou a religião vitoriosa em que existe um deus e um inimigo maligno, a doença, cujos agentes são precisamente as bactérias e os vírus. Sempre presente, o inimigo deve sempre ser combatido, de forma incessante e sem trégua. O governo, nesse contexto, se exerce em sua plenitude e sem qualquer limite.

Nesse ponto, podemos resgatar um diálogo que Agamben realiza com Foucault, em seu texto denominado *Metropolis* (2006), onde o filósofo francês trata, mais de uma década antes, sobre a questão das pandemias. Na obra *Os Anormais*, especificamente na aula de 15 de janeiro

de 1975, Foucault define a pandemia mais devastadora registrada pela história humana, qual seja, a Peste Negra, como um evento em que “as individualidades se desfazem, em que a lei é esquecida” e, mais, sendo o momento em que “o poder político é exercido plenamente”. Segundo Foucault, a peste traz consigo o poder político e age sobre a população por meio do policiamento excessivo, atingindo o habitat, o corpo e a essência de cada um dos indivíduos (FOUCAULT, 2001, p. 43). Nas palavras do filósofo:

A peste é o momento em que o policiamento de uma população se faz até seu ponto extremo, em que nada das comunicações perigosas, das comunidades confusas, dos contatos proibidos pode mais se produzir. O momento da peste é o momento do policiamento exaustivo de uma população por um poder político, cujas ramificações capilares atingem sem cessar o próprio grão dos indivíduos, seu tempo, seu habitat, sua localização, seu corpo. A peste traz consigo, talvez, o sonho literário ou teatral do grande momento orgiástico; a peste traz consigo também o sonho político de um poder exaustivo, de um poder sem obstáculos, de um poder inteiramente transparente a seu objeto, de um poder que se exerce plenamente. (FOUCAULT, 2001, p. 55)

Agamben, nesse sentido, expande a concepção foucaultiana ao definir a pandemia do coronavírus como a evidenciação máxima do aspecto biopolítico do poder estatal, uma vez que, as instituições estatais passam a tomar medidas que invadem cada vez mais a esfera privada dos indivíduos pelas “razões de segurança”. Para Agamben, a metrópole moderna consiste na fusão, da qual já alertava Foucault, dos paradigmas da lepra e da peste. Enquanto a lepra envolve, necessariamente, divisões binárias, como doente/sadio ou louco/são, o paradigma da peste, ao contrário, tem-se “toda a complicada série de repartições diferenciais de dispositivos e de tecnologias que subjetivam, individualizam e controlam os sujeitos” (AGAMBEN, 2006).

Nessa perspectiva, o que Agamben pretende é criticar não a ideia de se combater um vírus, mas o risco para o espaço político em que os indivíduos são controlados e vigiados em todas as suas esferas, porque o governo os alcança sem qualquer obstáculo. Há, segundo o filósofo, uma aparente incapacidade de se observar os dispositivos de exceção implementados durante o coronavírus para além do contexto imediato pandêmico (AGAMBEN, 2020g). Esses dispositivos constituem, na visão de Agamben, sintomas de um experimento mais amplo e que se tornou paradigma de governo de nosso tempo, isto é, o estado de exceção.

No contexto da pandemia do coronavírus, Agamben (2020g) aponta que o que é instalado é uma espécie de terror sanitário como instrumento para governar. Nele, há a construção de um cenário fictício com base num risco possível, em que dados e estatísticas são utilizadas para favorecer comportamentos que permitam o governo dessa situação extrema. A saúde, assevera o filósofo, deixa de ser um direito e se torna uma obrigação. Nesse cenário, se

as razões de segurança já causavam a cassação da atividade política, a biossegurança no atual contexto se apresentou como dispositivo em que essa cassação restou absoluta.

Posto isso, creio que se pode resumir que as preocupações de Agamben giram em torno da despolitização ocasionada pelas medidas de exceção adotadas no período pandêmico. Os dispositivos, nesse contexto, adquirem importante função, pois através deles é possível identificar possíveis fontes de contágio, de aglomerações não mais permitidas; é possível identificar o passo a passo do indivíduo que vive agora, aos olhos do filósofo, em constante vigilância, quase que numa verdadeira prisão que o impede de exercer, inclusive, sua vida política.

Ainda que o filósofo tenha se precipitado, seus alertas acerca dos dispositivos de caráter permanente são patentes. Isso fica claro quando, no texto em português intitulado *Réquiem para os estudantes*, Agamben (2020h) destaca a normalização das aulas online nas universidades. Publicada em 23 de maio de 2020, a declaração mencionada gerou polêmica ao lançar críticas aos professores que se submeterem ao ensino remoto, comparando-os àqueles que aderiram ao nazismo em 1931. Inserido no contexto italiano, Agamben se posiciona contra a recomendação do Ministério da Educação da Itália de que as aulas em 2021 ocorressem por meios completamente online. Diante disso, o filósofo propõe que os alunos e professores se recusem a se submeter a tais dispositivos virtuais que, aos olhos do italiano, seguindo a lógica de suas declarações, permitem o controle mais fácil da vida e o esvaziamento completo dos espaços políticos.

Pode-se, então, compreender a afirmação de que, assujeitados a esses dispositivos, os cidadãos hoje não se tratam mais de sujeitos livres, mas, sendo constantemente vigiados através de câmeras, controles biométricos, são, em verdade, habitantes de uma imensa prisão. Assim, a preocupação de Agamben quanto aos dispositivos adotados durante a pandemia, mas não somente nela, não é por acaso. Ele se preocupa, sobretudo, com a capacidade de agir de cada sujeito. Para Agamben, os cidadãos que hoje aceitam tão docilmente, em nome de sua segurança, serem constantemente vigiados e controlados, abrem mão de sua própria liberdade e do espaço político, revelando que vivemos em um constante processo de despolitização da cidadania e de politização da vida.

Nesse contexto, não há qualquer relação entre cidadania e atividade política, como ocorria na Grécia antiga. Agamben levanta tal afirmação no texto *Stato di eccezione e guerra civile*, publicado em 09 de abril de 2021, ainda analisando a situação pandêmica. Ao suscitar novamente que há uma ligação constitutiva entre guerra civil e política, mesmo no pensamento de Thomas Hobbes, Agamben (2021) aponta que a situação de despolitização absoluta na qual

se encontra a sociedade se deu em razão de a possibilidade da *stasis* ter sido progressiva e integralmente excluída da reflexão política e também da sua identificação com o terrorismo. Segundo Agamben, uma sociedade em que a possibilidade da guerra civil é excluída, ignorada, é uma sociedade que só pode se deslizar para o totalitarismo. (AGAMBN, 2021). E por totalitário, o filósofo entende como sendo “um pensamento que não contempla a possibilidade de enfrentamento na forma extrema do dissenso, ou seja, um pensamento que admite apenas a possibilidade do consentimento” (AGAMBN, 2021).³⁹

Segundo o filósofo, quase sempre o que é removido da consciência, como a possibilidade da guerra civil, ressurgiu de formas patológicas. A despolitização consequente dos dispositivos adotados durante a pandemia seria justamente fruto desse esquecimento. A desatenção com a possibilidade da *stasis* anda de mãos dadas com o desenrolar de uma espécie de guerra civil mundial (AGAMBN, 2021). Assim como o estado de exceção, a guerra hoje não é mais declarada e se tornou instrumento de governo. Isso fica claro ao se analisar os decretos e os dispositivos de governo, os quais visam quase sempre dividir os homens em dois grupos opostos, entre os quais há uma espécie de conflito ineliminável: os infectados e os sadios, os vacinados e os não vacinados, os integrantes da vida social e os excluídos. Seja qual for o caso, assim como na guerra civil, não há mais uma unidade entre os cidadãos. Do mesmo modo que o estado de exceção, portanto, a guerra civil se tornou paradigma de governo dos homens.

3.2.2 Agamben, um neoliberal?

Como visto no decorrer desta dissertação até aqui, a preocupação com a segurança como justificativa para a implementação de medidas de exceção se apresenta como uma das maiores preocupação de Agamben desde o início do projeto *Homo Sacer*. Não por acaso, a implementação de dispositivos de vigilância e controle na política antiterrorista dos Estados Unidos, pós o ataque às torres gêmeas em 11 de setembro de 2001 foi o que levou o filósofo a se despedir do país e a voltar ao seu continente de origem.

A filosofia construída por Agamben no decorrer do mencionado projeto, inevitavelmente, reaparece em seus textos sobre a pandemia do coronavírus. Em suma, a principal preocupação levantada por Agamben em suas declarações supracitadas é que a pandemia acabou por revelar e potencializar o modo como governos, instituições e a própria população naturalizam a gestão da vida em nome de sua segurança, isto é, em nome de sua

³⁹ Tradução nossa de “Chiamo totalitario un pensiero che non contempla la possibilità di confrontarsi con la forma estrema del dissenso, un pensiero, cioè, che ammette solo la possibilità del consenso” (AGAMBN, 2021).

própria sobrevivência. Suas análises buscavam questionar se o contexto pandêmico não poderia acentuar o declínio da democracia em prol da adoção de formas totalitárias de governo que tem como base um conceito meramente biológico de vida.

Destarte, considerando o risco à vida trazido pela pandemia, estaríamos dispostos, para sobrevivermos, a fazer concessões à nossa própria liberdade, demonstrando a renúncia de limites ético, políticos e jurídicos face ao risco da doença. Segundo Agamben, em nome da nossa biossegurança, os indivíduos deixam de lado a vida qualificada, a *bíos*, em prol da manutenção da mera vida, *zoé*, permitindo o rompimento do limiar que separa a humanidade da barbárie; que separa a vida da mera sobrevivência.

No contexto atual, contudo, aos olhos de Agamben, a pandemia do COVID-19 assumiu o lugar do terrorismo, constituindo, dessa forma, o correspondente de uma guerra civil mundial. Em que pese a recenticidade desta afirmação, o contexto pandêmico já era há muito tempo visualizado por Agamben como um paradigma de governo em si próprio. Como já mencionado, influenciado pelos escritos de Michel Foucault, o filósofo italiano escreveu, em 2006, um texto intitulado *Metropolis*, em que o autor analisa a metrópole, definida por ele como o novo tecido urbano que se funda paralelamente aos processos de transformação definidos por Foucault como a passagem do poder territorial ou poder soberano, do *ancien régime*, ao biopoder moderno⁴⁰, que é necessariamente vinculado à governabilidade.

Essa era do biopoder moderno não se limita, contudo, a um poder disciplinar e a um encerramento da antiga soberania. Há uma complementariedade entre eles. Além disso, com os problemas da população, houve a ascensão dos dispositivos de segurança diante da insuficiência dos instrumentos jurídicos para proteger essa população. A segurança, de acordo com Foucault, “vai procriar um ambiente em função de acontecimentos ou de séries de acontecimentos ou de elementos possíveis, séries que vai ser preciso regularizar num contexto multivalente e transformável” (FOUCAULT, 2008, p. 27). Não se trata mais, como ensina Foucault, de um Estado de justiça ou de um Estado administrativo que corresponde a uma sociedade de regulamentos e disciplinas, mas um Estado de governo, que tem por objeto a população e utiliza a instrumentação do saber econômico, correspondendo, assim, a uma sociedade controlada pelos dispositivos de segurança (FOUCAULT, 2008, p. 145-146).

Para Agamben, a sociedade da segurança é marcada por uma sentindo tão abrangente de “segurança” que talvez não seja mais possível falar em uma sociedade política. Em razão da segurança, é que medidas de exceção foram adotadas e hoje se tornaram a regra de nosso tempo.

⁴⁰ Para saber mais sobre este assunto, consultar o capítulo 2 desta dissertação.

Por essa razão, Agamben, ainda que precipitadamente, não hesitou ao criticar as medidas de controle adotadas em combate ao vírus, porque o filósofo se preocupava sobretudo com o esvaziamento do espaço político.

As críticas do filósofo Giorgio Agamben, como vimos, coadunam com as investigações e diagnósticos ensejados e evidenciados em seu imperioso projeto *Homo Sacer*, contudo, parece haver uma dificuldade em compreender as declarações consideradas polêmicas do autor, sobretudo após levantar a tese da invenção e questionar os dados acerca do contágio divulgados pela mídia (AGAMBEN, 2020a). Diante disso, deu-se início a uma discussão no âmbito filosófico envolvendo não apenas os estudiosos do italiano, mas também outros filósofos, como Roberto Esposito, Judith Butler, Jean-Luc Nancy e, no Brasil, Yara Frateschi, quem traçou severas críticas à Agamben, chamando-o, inclusive, de neoliberal e de estar longe da realidade factual. (FRATESCHI, 2020a)

Para Frateschi, Agamben estaria apenas preocupado em ser coerente com sua própria teoria, a qual segue as noções de Michel Foucault acerca da ideia de biopolítica e de dispositivo, os quais lançam seus tentáculos em direção à vida dos indivíduos e adquirem absoluto controle em relação a eles. Tendo isso em vista, a filósofa considera a teoria de Agamben insuficiente para compreender a realidade factual porque ele estaria colocando os indivíduos na posição de sujeitos dóceis, sem poder de agência, insurgência, luta e resistência (FRATESCHI, 2020b). Por essa análise, a teoria de Agamben seria insuficiente para ler a realidade brasileira. Mas, o que busco aqui é mostrar exatamente o contrário, a propor que, como afirma Agamben, a pandemia no Brasil⁴¹, sendo a correspondente de uma guerra civil, também funcionou/funciona como dispositivo biopolítico.

Partindo para uma análise mais pormenorizada da crítica feita por Frateschi, a filósofa inicia seu texto diante da afirmação polêmica de Agamben sobre a invenção da pandemia. Se o COVID-19 se trata realmente de uma criação humana, a autora questiona por qual motivo então as autoridades italianas fariam isso. Segundo ela, Agamben em sua primeira declaração não tergiversa e vai direto ao ponto alegando que a pandemia agora “cai como uma luva” como nova justificativa para a adoção das medidas de exceção.

Na leitura de Frateschi, “Agamben detecta aí um ‘perverso círculo vicioso’ no qual, induzidos pelo governo, os indivíduos trocam de bom grado a liberdade pela segurança e, assim, fomentam o estado de exceção e os controla pelo medo” (2020a). Para a filósofa, a afirmação

⁴¹ Compreendo ser possível ler a realidade brasileira a partir da filosofia agambeniana, mas não significa que essa tarefa não tenha que ser feita com cautela ou que a filosofia de Agamben não possua limitações.

do italiano de que a pandemia se trata de uma invenção foi precipitada e sequer o aumento do número de mortos pelo vírus fez com que ele revisse sua posição.

Segundo a filósofa brasileira, Agamben não volta atrás e vai além. No dia da publicação do quinto texto de Agamben, onde ele critica novamente as medidas de exceção aderidas pelo governo italiano, Yara Frateschi destaca que a Itália chorava 16523:

Naquela ocasião, até mesmo o prefeito de Milão – a cidade mais atingida da Itália – já tinha vindo a público desculpar-se pela campanha “Milão não para” (no grupo dos governantes negacionistas, o genocida Bolsonaro é dos poucos que se mantém firme em questionar a necessidade inquestionável do isolamento social com argumento econômico). Ao publicar o quinto texto, na mesma toada dos anteriores, mais de 100.000 pessoas haviam perdido a vida no mundo por causa da pandemia inventada (FRATESCHI, 2020a).

A partir disso, Yara critica a ideia de contágio de Agamben, qual seja, de que cada cidadão é agora um contaminador em potencial, e a ideia de que se tratam de uma massa passiva. Para a filósofa, o italiano estaria apenas atrás de identificar uma “perfeita harmonia” entre os acontecimentos da pandemia e sua própria filosofia.

Yara reconhece a que as reflexões de Agamben sobre a pandemia são, de fato, coerentes com o projeto filosófico que ele desenvolveu desde o início do século XXI, bem como a realidade de seu pensamento com o contexto brasileiro para identificar a relação entre a democracia e sua relação de continuidade com a ditadura militar que marcou o país no século passado. No entanto, identifica uma afinidade de parte do discurso de Agamben com a de Jair Bolsonaro, presidente do Brasil à época do COVID-19 e que muito negava a gravidade do vírus.

Poucas semanas depois da primeira declaração de Agamben acerca da pandemia, Bolsonaro qualificou como exagerada a preocupação com a expansão do vírus e, ainda, “criticou duramente a mídia por espalhar um clima de pânico e acusou os governos estaduais, que adotaram a medida de isolamento social, de limitar as liberdades das pessoas (FRATESCHI, 2020a).

A partir dessas semelhanças entre Agamben e Bolsonaro que Frateschi denuncia, a filósofa se propõe a explicitar que a teoria do autor italiano possui limitações severas que coadunam com suas duras críticas às medidas de combate ao vírus. Ao lançar sua tese de solidariedade entre o biopoder e o estado de exceção para explicar a pandemia, na leitura de Frateschi, a tese estaria amarrada numa camisa de força de um antagonismo único “e de um retrato sem muitas nuances das sociedades capitalistas atuais” (FRATESCHI, 2020).

Na leitura que faz do filósofo, Frateschi expõe:

De um lado, Agamben vê a máquina governamental – sempre dominadora – e seus aliados na produção de dispositivos de controle e dessubjetivação (a

mídia, a religião, a ciência, a tecnologia). De outro, há a sociedade, retratada quase invariavelmente como um bloco unívoco, inerte, passivo, composta por sujeitos dessubjetivados.

Com a ascensão do biopoder e as novas tecnologias contemporâneas, as sociedades atuais se apresentam como o corpo mais dócil e frágil antes nunca constituído na história. Na visão de Frateschi, no entanto, essa tese obstrui o olhar de Agamben para as lutas e os desejos da época atual e, para além disso, a autora considera que isso leva a enxergar de forma superficial as trevas de nosso tempo. Por essa razão, assevera a filósofa brasileira, que o contágio nos textos de Agamben interessa a ele somente enquanto ideia, e não como algo que afeta diretamente seres humanos concretos.

Assim, Frateschi considera que Agamben estaria mais comprometido com sua própria filosofia do que com o mundo concreto que ele deveria explicar ou ao menos tentar compreender. Nas palavras da autora, “a tese da invenção é o truque para fazer parecer que a pandemia é apenas outro recurso para reiterar o estado de exceção (FRATESCHI, 2020a).

Diante disso, Frateschi acusa Agamben de estar longe do que ela denomina de “verdade factual”. O filósofo se coloca, para ela, alheio às realidades concretas em nome de denunciar aquilo que sua teoria buscou evidenciar: o vínculo do biopoder com o estado de exceção. Nem mesmo o crescimento exponencial de vítimas do vírus por todo o globo sensibilizaram, segundo ela, Agamben, que manteve seu posicionamento de que a sociedade hoje aceita sem hesitar as restrições de sua liberdade, num movimento até antes nunca visto.

É seguindo por essa linha argumentativa que Frateschi choca ao apontar Agamben como um liberal. “Drenados da retórica e do messianismo [...], estes textos da intervenção colocam as liberdades individuais no topo da escala de valores” (FRATESCHI, 2020a). Frateschi considera que ser um (neo)liberal explicaria a omissão de Agamben quanto ao importante e necessário papel do Estado no gerenciamento da crise de dimensão sanitária, econômica e também social. Aponta ela que não há, nos textos do filósofo italiano, qualquer palavra sobre a proteção dos mais vulneráveis, sobre a importância dos sistemas de saúde pública ou, ainda, sobre o socorro financeiro dos mais pobres. Para ela, Agamben estaria negando o papel do Estado durante a pandemia e por isso ele se classificaria como um liberal. Isto, segundo ela, é coerente com seu esquema filosófico, porque, na teoria do estado de exceção de Agamben “o Estado controla, domina, cerceia as liberdades dos ‘corpos matáveis dos súditos hobbesianos’. Conhecemos bem no Brasil com quais ‘argumentos’ se dissemina a demonização do Estado” (FRATESCHI, 2020a).

Para ela, o filósofo deveria seguir à esteira do papel de Angela Davis e Judith Butler estariam fazendo: a de chamar a atenção para a intensificação das precariedades já existentes causadas pela pandemia e a incapacidade do sistema neoliberal em promover o básico para os mais vulneráveis. Ao contrário, Agamben não apresenta em seus textos, conforme afirma a filósofa brasileira, sinal de preocupação com as desigualdades e nem poderia fazer isso, porque sua teoria sobre a sociedade ser uma massa passiva e inerte, sem distinção de raça, classe ou gênero impossibilita a atenção sobre qualquer desigualdade (FRATESCHI, 2020a).

Finaliza sua crítica, então, convidando o filósofo a retornar para a cidade. Na visão de Frateschi, não é necessário acusar a sociedade de aceitar facilmente abrir mão de suas liberdades para lançar o alerta acerca dos riscos dos governantes desejarem perenizar as medidas emergenciais, como o fechamento de escolas e universidades e a implementação permanente do ensino a distância. Para ela, “estamos ‘empestados’ e corremos esse risco, as duas coisas. A filosofia pode manter vivas as tensões, quem as achata são os dogmáticos” (FRATESCHI, 2020a).

As duras críticas de Frateschi presentes à Agamben, presentes nesse primeiro texto, iniciaram um debate no âmbito filosófico brasileiro. O debate foi motivado, sobretudo, pela acusação de que o filósofo estaria fazendo binarismos e que seria, assim como Bolsonaro, um (neo)liberal. Em contrapartida a essas linhas argumentativas de Frateschi, Ricardo Evandro Martins (2020a), Carla Rodrigues, Ana Carolina Martins, Caio Paz, Isabela Pinho e Juliana de Moraes Monteiro (2020), estabeleceram um debate com filósofa brasileira e chamaram a atenção para o fato do filósofo italiano, em verdade, estar alertando-nos acerca do risco da continuidade de dispositivos de exceção, de controle das vidas e de restrições de nossas liberdades, sobretudo política, mesmo num contexto pós-pandêmico.

Evandro Martins destaca a importância, nesse cenário, em identificar a tarefa do filósofo. Assim, ressalta Evandro Martins (2020a) que há uma cobrança em relação à Agamben quanto uma solução ou que o mesmo endosse a maioria da visão progressista mundial sobre a pandemia. Contudo, conforme destaca o autor, essa é uma visão errada sobre o papel de Agamben. “A tarefa é justamente a de incomodar, de colocar o que seus colegas não concordam ou não querem ouvir e mostrar que a conjuntura, como está, pode ter consequências indesejadas, e levantar questões ainda sem solução óbvia” (MARTINS, 2020a).

Tanto Evandro Martins quanto Rodrigues *et al*, no entanto, reconhecem que Agamben se precipitou ao tratar da pandemia como uma invenção. “Faltou mais tempo para a Coruja de Minerva voar”, pois, na época, não tinha como saber se as medidas de exceção de fato perdurariam para além da pandemia, como alertou Agamben (MARTINS, 2020a). Trata-se de

um trabalho especulativo do filósofo, para gerar reflexão e para testar os limites de sua própria teoria.

Apesar da declaração precipitada, Agamben acerta ao alertar sobre os riscos de permanência dos dispositivos de exceção. O que incomoda Agamben, nesse cenário pandêmico, é a adoção de medidas excepcionais que se tornem permanentes. A adoção desses dispositivos, como o cão robô em Singapura⁴² e o uso de aplicativo de celular como medida de controle, revelam que Agamben não estaria longe da “cidade de Deus”, mas lançando o olhar crítico e temeroso para o esvaziamento do espaço público causado por eles. Num tom provocador, Agamben (2020c) é quem critica a docilidade com que aceitamos abrir mão de nossas qualificações em nome da segurança, mas não em nome de um projeto (neo)liberal, mas porque sujeitos que vivem em constante estado de medo e de segurança são também mais fáceis de vigiar e controlar.

Ademais disso, sobre a acusação de que o filósofo se ocupa de binarismos, Rodrigues *et al* (2020) destaca que, conforme explicado no primeiro capítulo desta dissertação, Agamben é quem justamente se propõe a romper com essa lógica binária que prevalece no Ocidente, expondo seu método paradigmático que não é dedutivo nem indutivo, mas analógico e que se move de singularidade para singularidade. O filósofo assume, em suas pesquisas, a urgente tarefa de analisar a história a contrapelo, isto é, de dar potência ao passado. Nesse sentido:

Diríamos, portanto, que em seus textos sobre o coronavírus não são as liberdades individuais que estão no topo da escala de valores, mas justamente a potência e o agenciamento humanos. Se levarmos a sério o estado de exceção como paradigma de governo, estaremos postos diante da exigência política de enfrentar as estruturas de poder *apesar* da condição de vida nua (RODRIGUES *et al*, 2020).

Ao assumir essa importante tarefa de não se esquivar das tarefas do presente, isto é, de ler o agora, o filósofo fornece ferramentas para tanto, a exemplo da figura do *homo sacer* e da guerra civil. Identificar e compreender o método paradigmático de Agamben, portanto, é essencial para não cair em interpretações equivocadas de sua teoria e até mesmo de seus textos sobre a pandemia, como fez o ex-ministro das Relações Exteriores do Brasil, Ernesto Araújo⁴³, que citou Agamben como fundamento ao argumento de que a crise causada pela pandemia poderia ensejar um movimento político contra a democracia liberal.

⁴² Andando pelas ruas de Singapura, o robô reforçava a importância de se manter o distanciamento social e vigiava possíveis aglomerações, onde a violação do isolamento poderia resultar em multa ou prisão. (GLOBO, 2020)

⁴³ Em seu artigo “Chegou o Comunavírus” (2020), Ernesto Araújo se preocupa com a utilização da pandemia como justificativa para implementar medidas de exceção que, para ele, caracterizam o comunismo.

Ademais disso, Martins destaca ainda que as desconfianças de Agamben sobre a ciência não são injustificadas e nem fruto de fantasia. O filósofo lembra que, no passado, a ciência teve sua versão nazista e relembra as desconfianças do saber-poder do discurso médico que se naturalizou.

Quanto à acusação de ser neoliberal, para Evandro Martins, isto configura uma interpretação equivocada sobre o filósofo, porque é ele quem nos diz que o estado de exceção advém da tradição liberal-revolucionária e jusnaturalista. Agamben estaria muito longe de Bolsonaro, porque este, enquanto defende a imunidade de grupo na sua política negacionista, o faz em nome da lógica do capital, para que as forças de produção e o mercado não parem de funcionar. Nas palavras do autor, Agamben é precisamente aquele que “desconfia do Estado, do direito, das instituições de controle, e isso o coloca mais próximo de um pensamento revolucionário anticapitalista, que prega uma forma-de-vida “que vem”, com um outro uso do direito, ou depois do direito e seu estado” do que com o pensamento de teóricos liberais e neoliberais (MARTINS, 2020a).

Sobre a acusação de que estaria longe da cidade, Rodrigues destaca que a incompreensão que tem sido patente em relação aos posicionamentos agambenianos acerca da pandemia ocorra porque “é muito duro admitir que acatamos como possível a captura de todas as dimensões da vida humana por uma lógica de pura manutenção de sua existência” (RODRIGUES, *at al*, 2020). A tensão estaria justamente neste “talvez”, porque talvez uma vida controlada por dispositivos, mesmo aqueles que puderam parar de produzir, mesmo aqueles que puderam continuar trabalhando em suas casas, seja mera vida capturada:

Esse ponto fundamental da filosofia agambeniana se torna evidente no tempo de agora, em que a fronteira entre incluídos e excluídos está mais explícita, quando isolados e em quarentena estão apenas os que têm casas, casas que se mantêm limpas com o não interrompido trabalho das diaristas e empregadas domésticas. Casas que se transformam em restaurantes pelo trabalho dos entregadores(as) e das(os) cozinheiras(os) para os quais não há qualquer perspectiva de isolamento, para os quais não se pode falar de quarentena, aqueles que, seja pelo discurso bolsonarista, seja pelos defensores acrílicos do isolamento, continuam a se reunir lá fora (RODRIGUES, *at al*, 2020).

Nesse sentido, para as autoras, a filosofia de Agamben não objetiva apagar as diferenças, e nem estar a mercê delas, embora não trate diretamente das desigualdades em sua filosofia. A teoria do autor, em verdade, revela em como as democracias espetaculares operam a eliminação dos excluídos e mantém vivo apenas aqueles que pretende incluir. “A filosofia de Agamben não apaga a diferença entre eles, mas exhibe o ponto em que um e outro se indetermina para os ler paradigmaticamente” (RODRIGUES, *at al*, 2020).

Na teoria agambeniana, é possível encontrar, ainda que de forma tangente, críticas ao neoliberalismo e às sociedades de classe que o sustenta. E quando demonstra preocupação com os dispositivos de segurança adotados durante a pandemia, o faz porque desconfia que as estruturas dessas medidas visam reforçar a condição de descarte e de desumanidade que produz o sistema capitalista, o racismo, o patriarcado, etc. Diante disso, Agamben, com seu pessimismo, se reduziria mesmo a um filósofo que se preocupa apenas em apresentar diagnósticos? Quando em seu primeiro livro, Agamben trata sobre a lógica inclusão-exclusiva em que todo cidadão é submetido, diz que todos nós seríamos virtualmente vidas nuas, e que o estado de exceção, que antes era localizável, se tornou, nas palavras dele, uma localização deslocante, insinuando que qualquer indivíduo pode ser morto sem que isso seja considerado homicídio.

A partir desse ponto, na interpretação da Frasteshi, Agamben estaria inerte às diferenças, as desigualdades. De fato, Agamben não leva sua teoria ao ponto de afirmar que certas vidas são mais vulneráveis que outras. Ou, se utilizarmos de seu vocabulário: certas vidas são mais matáveis que outras. Mas se pode perguntar se o diagnóstico do filósofo, por não tocar nisso, estaria errado. Não poderíamos nós sermos mortos a qualquer tempo a mando do governo? Do presidente? Se um indivíduo representasse uma ameaça ao interesse dos grandes empresários ou de políticos que detém também o poder econômico, esse indivíduo seria visto imediatamente como inimigo, não importando os direitos que a constituição o assegura.

Penso que a pesquisa de Agamben seria prévia a essas questões, lançando mão de um diagnóstico geral, já que se aplica a todos os cidadãos, mas ao mesmo tempo específico: somos sujeitos direcionados pelos dispositivos de controle, reduzindo nossos atos aos fins que o soberano ou a máquina capitalista e neoliberal deseja. Ao mesmo tempo, é a partir de seus diagnósticos que podemos pensar em saídas efetivas de um estado em que todos os indivíduos são expostos à morte e que, cada vez mais, o espaço político se esvazia.

Por fim, é preciso se ter em mente que o anarquismo de Agamben é tamanho que nenhuma saída pelas instituições seria suficiente para desativar a máquina, porque o soberano e a exceção se alimentam até mesmo da tensão existente entre os movimentos sociais e os que querem manter o *status quo*. Geralmente, são essas lutas que justificam as medidas de controle, as medidas excepcionais que acabam por suspender direitos em nome de um caos que supostamente ameaçaria o Estado e a vida de todos.

3.2.3 A gestão da pandemia como guerra civil no Brasil

Passando a discussão para o Brasil, a pandemia do coronavírus foi gerida por Jair Messias Bolsonaro. Eleito em 2018, coube a ele o desafio de adotar medidas de combate ao vírus como forma de evitar sua proliferação e a morte da população brasileira. A gestão de Bolsonaro, no entanto, guarda certas particularidades.

Nos últimos dois anos, desde quando surgiu o primeiro caso de coronavírus no Brasil, os governos estaduais e municipais adotaram uma série de medidas para impedir a rápida proliferação do vírus. Como em outros países, o isolamento social foi a primeira medida de urgência adotada, frente à inexistência de vacina para conter o vírus. A única saída frente a um vírus desconhecido foi o isolamento social, assim, as ruas ficaram assustadoramente vazias e as atividades *online* começaram a ser utilizadas.

A pandemia, então, se tornou pretexto para limitar as liberdades dos indivíduos que, em nome de sua própria sobrevivência, se viram obrigados a ficar confinado em suas casas. A pandemia, nesse contexto, enquanto correspondente a guerra civil mundial, como apontou Agamben, também se revela como paradigma biopolítico no Brasil, haja vista que diversas medidas de controle foram adotadas de modo a controlar e vigiar os indivíduos, que passaram a ser reduzidos a meros números e dados biométricos. A gestão da pandemia como dispositivo biopolítico se revela quando se analisa, por exemplo, o controle sobre a entrada e a saída de estrangeiros no território nacional. Em maio de 2020, o governo proibiu a entrada de estrangeiros no território nacional em razão da pandemia do coronavírus (Agência Brasil, 2020).

Além disso, a exigência de teste de COVID-19 para realização de viagens, a obrigatoriedade de apresentar o passaporte de vacina, dentre outras medidas adotadas no Brasil, também revelam que a pandemia assumiu seu viés biopolítico, isto é, como dispositivo de controle dos indivíduos, porque as medidas de combate ao vírus facilitaram ainda mais o controle e a vigilância dos cidadãos.

Contudo, a particularidade do governo Bolsonaro é que, ao contrário de outros países, o presidente assumiu uma lógica negacionista da pandemia (Folha de São Paulo, 2021), isto é, à semelhança aparente de Agamben, Bolsonaro tentou a todo custo minimizar a pandemia, negando a gravidade do vírus, chegando-o a chama-lo inclusive de “gripezinha” e a ridicularizar as milhares de mortes do país (FOLHA DE SÃO PAULO, 2021).

Num primeiro momento, é possível relacionar o discurso bolsonarista aos alertas de Agamben, já que ambos traçam críticas ao isolamento social. Porém, as semelhanças param por aí. O motivo pelos quais o filósofo italiano critica as medidas adotadas de combate ao vírus não

são as mesmas que as de Bolsonaro. Este não se preocupa com o esvaziamento do espaço político nem com as liberdades dos indivíduos, mas sim com o capital. Nas palavras de Rodrigues (2020 *online*):

O presidente Jair Bolsonaro prega o fim do isolamento social em nome do que vamos chamar de atualização da fórmula da biopolítica. Se a soberania primeiro se instituiu pela máxima “fazer morrer, deixar viver” e foi substituída, nos estados modernos, por “fazer viver, deixar morrer”, Bolsonaro inaugura um novo momento, “fazer morrer, deixar morrer”, em nada semelhante à maneira como Agamben está propondo pensar os significados de vida e morte diante do novo coronavírus e as exceções que o acompanham.

Em um artigo publicado na Folha de São Paulo (2021, *online*), destacam-se algumas das falas e Bolsonaro que evidenciam a sua negação da gravidade do vírus. Mesmo diante do crescimento exponencial do número de mortos no Brasil, Bolsonaro tratando a pandemia como se de fato fosse uma “gripezinha” e que as mortes eram somente eventos da vida. No então, paradoxalmente, houve momentos em que o presidente se aproveitou da situação anormal que é a situação pandêmica, revelando que Bolsonaro nega a pandemia a serviço do capital, mas se aproveita do momento de exceção para adotar medidas excepcionais, a exemplo da tentativa de intervir nas universidades públicas (GLOBO, 2020b).

Há um interesse neoliberal na política bolsonarista, camuflado por discursos de suposta preocupação com a liberdade dos indivíduos. Conforme afirma Ricardo Martins, “os discursos autoritários e a política do ‘deixar morrer’ do governo Bolsonaro se disfarçam de ideologia neoliberal, que só aparentemente está interessada na defesa das liberdades individuais dos cidadãos brasileiros nesta crise do coronavírus” (MARTINS, 2020b).

Diante disso, a guerra civil no Brasil se revela na pandemia do coronavírus como controle de corpos, mas também evidencia uma espécie refinada de barbárie que constrói um estado forte para os ricos e um estado de combate aos pobres. Isso porque, diante de um cenário de enorme desigualdade social, como é o caso do Brasil, quem se protege do vírus, sendo através de alimentação ou do isolamento, são aqueles que geralmente tem condições de fazê-lo e que estão, por isso, menos expostos à morte. Conforme afirma Dias e Deluchey (2020 *online*), opera uma estratégia central nessa guerra civil, qual seja, a seletividade radical das vítimas a quem recai a tática biopolítica de matar pessoas, que se sustenta pelo fortalecimento de um *apartheid* social e racial que se transforma em segregação sanitária.

No Brasil, marcado historicamente por desigualdade econômicas, raciais, de gênero, etc, a guerra civil pandêmica revelou que há muito mais uma política de morte do que uma política sobre a vida. Ou, para utilizar as palavras de Agamben, lida-se muito mais com a tanatopolítica do que essencialmente com um governo que “faz viver”. Talvez, o melhor termo a ser utilizado

é aquele de autoria de Achille Mbembe (2016), que fala de necropolítica ao se referir a uma política de morte criada pelos Estados, geralmente utilizando-se de critérios raciais, como ocorreu nas colônias. É como se, na realidade brasileira, o vírus fosse seletivo, porque contamina somente aqueles grupos historicamente marginalizados que se encontram mais vulneráveis à contaminação. Nesse quadro bionecropolítico, nega-se que os corpos só estejam mais expostos ao vírus porque são explorados por corpos preservados da exposição, com uma espécie de mais-valia imune (DIAS; DELUCHEY, 2020 *online*).

A retórica da guerra, que desde o século passado se entranhou no discurso político, como afirma Agamben (2004), portanto, serve para justificar esse regime biopolítico ou necropolítico. No cenário brasileiro, pode-se perceber exatamente o que Agamben (2020d) apontou: o governo Federal de Jair Bolsonaro pode não ter criado a situação de emergência, mas se aproveitou dela para implementar medidas permanente de exceção, sobretudo em nome do funcionamento ininterrupto do mercado e da lógica capitalista. É a lógica de uma sociedade liberal, da segurança, que governa não as causas, mas os efeitos para alcançar um fim útil que, no caso, é aquele que atende à lógica do capital. É possível vislumbrar isso na política bolsonarista, seguida durante a pandemia, para seguir em sua tentativa de aculturar ou exterminar a população indígena, estimulando invasões de suas terras por pecuaristas, plantadores de soja e garimpeiros e oferecendo-lhes a cloroquina, ou relaxando as legislações ambientais, facilitando a invasão de terras dos povos tradicionais (DIAS; DELUCHEY, 2020 *online*).

É possível visualizar, ainda, que a guerra investe contra a população mais vulnerável, e trabalha em favor do capital diante do fato de que Bolsonaro desfrutou da PEC do Orçamento de Guerra ao invés de se preocupar em socorrer grandes instituições financeiras, liberando o governo federal para usar de modo excepcional o orçamento público, funcionando como uma espécie de orçamento paralelo (MARTINS, 2020c). O descaso com a pandemia, comprovadamente revelado na Comissão Parlamentar de Inquérito, onde restou demonstrado que Bolsonaro atrasou propositalmente a compra das vacinas, torna ainda mais claro a política do deixar viver e deixar morrer bolsonarista,.

Posto isso, portanto, entendo ser plenamente possível compreender a realidade brasileira através dos escritos de Agamben, que revela que a pandemia (antes o terrorismo) é a guerra civil mundial que investe e se move sobre determinadas zonas do planeta, e revela que a única forma pela qual a vida pode ser politizada é na sua incondicional exposição à morte, isto é, vida nua, não havendo mais que se falar na qualificação do indivíduo pela sua vivência política. No Brasil, isso pode ser vislumbrado através da única medida adotada e assumida por Bolsonaro

em combate ao vírus, qual seja, a denominada imunidade de grupo, que basicamente consistia em esperar que todos os cidadãos adquirissem anticorpos, que geralmente constam em vacinas, após pegarem a doença, sem se importar com o risco do vírus ser letal ao indivíduo.

As mortes pareciam não preocupar o político, uma vez que a grande maioria se tratava da classe dos mais pobres, humildes ou portadores de doenças que, aliadas ao coronavírus, tornavam a tarefa de vencê-lo quase impossível. Esses indivíduos podem ser, ao meu ver, comparados àqueles que não interessam à força produtiva pois são encarados como incapazes de exercer seu trabalho e assim contribuir para o funcionamento do mercado.

Diante disso, a gestão da pandemia do coronavírus no Brasil pode ser considerada guerra civil enquanto dispositivo biopolítico e de exceção. A captura da vida pelos dispositivos de segurança abrange todos os cidadãos, porque agora todos podem ser fonte do contágio. No entanto, no governo Bolsonaro, houve uma espécie de guerra contra os indivíduos, em nome da continuidade da lógica de mercado. A lógica bolsonarista, como nos aponta Carla Rodrigues (2020), parece inaugurar uma nova premissa, se aproximando mais de uma tanatopolítica ou necropolítica, isto é, de um governo que faz morrer e também deixa morrer.

Não há, portanto, qualquer respeito com a vida, com as liberdades, com o espaço político. A lógica do mercado impera e é ela que conduz se a política investirá sobre a vida ou sobre a morte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa teve como objetivo demonstrar como a gestão da pandemia do coronavírus, enquanto guerra civil, pode ser considerada paradigma biopolítico. Dito de outro modo, motivada pelos alertas agambenianos sobre o contexto pandêmico dos últimos 2 anos, objetivei demonstrar que a gestão da pandemia do coronavírus, inclusive no Brasil, enquanto correspondente da guerra civil em nosso tempo, serviu como um dispositivo biopolítico de controle de corpos. Para alcançar esse objetivo geral, no entanto, primeiro, foi preciso apresentar o método paradigmático de Agamben, esclarecendo o que seria um paradigma, e a noção de guerra civil para o filósofo italiano. No entanto, no decorrer da dissertação, percebi que somente os escritos do filósofo italiano não seriam suficientes para responder a problemática sugerida, porque suas análises envolvem precisamente o estudo de outros filósofos que Agamben nem sempre se preocupa em referenciar.

O objetivo do primeiro capítulo, portanto, foi, a partir da introdução do método paradigmático de Agamben, apresentar sua noção de guerra civil. Vimos que, a partir dos escritos de Nicole Loraux e da análise do frontispício de *Leviatã*, de Thomas Hobbes, o filósofo italiano revela que a guerra sempre esteve entrelaçada com a política e representa uma zona onde há a confusão entre público e o privado, entre o político e o impolítico. Na modernidade, a guerra atinge a máxima de sua feição biopolítica, onde, camuflada pelas cifras da paz, investe sobre todos os indivíduos como técnica de controle e de policiamento do mundo.

Para compreender integralmente a guerra civil enquanto paradigma biopolítico, foi necessário introduzir as noções de biopolítica tanto para Agamben, quanto para Foucault, uma das principais referências do filósofo italiano. Isso porque se a guerra civil se apresenta como um paradigma de governo de controle sobre a vida, então esta se tornou central na política. Vimos, no capítulo 2 desta dissertação, que é Foucault quem revela as transformações das mais variadas técnicas de poder para um modelo regulamentar, em que a vida dos indivíduos passa a ser constantemente vigiada, controlada e calculada. Agamben, no entanto, o contrapõe, denunciando que a vida, desde o poder soberano, é o fundamento da política, porque é incluída por exclusão. A modernidade só fez aflorar e descortinar o rio da biopolítica que até então corria subterraneamente.

Objetivei demonstrar no capítulo 2 desta dissertação, portanto, as noções de biopolítica e seus desdobramentos na modernidade, marcada pela produção incessante de vida nua e a íntima relação entre guerra civil e estado de exceção, o qual se tornou a regra. Vimos que, sendo também um limiar onde direito e violência, o público e o privado se confundem, não há como

determinar se a guerra civil desencadeia a exceção ou se da exceção advém a guerra civil, mas sim que há um especial vínculo e uma espécie de dependência entre esses paradigmas, haja vista que a exceção é a resposta imediata aos conflitos extremos assim como a exceção se justifica na situação anormal para se manter.

Posteriormente, já no terceiro capítulo, busquei demonstrar, que dentre os mecanismos de controle de corpos, se desenvolveu também os dispositivos de segurança, através da instauração de um estado de medo generalizado ante a insuficiência dos mecanismos jurídicos para proteger a população. Vimos que, para Agamben, a segurança possui um sentido abrangente e se coloca hoje como a justificativa através da qual há a cassação de toda atividade política.

O terceiro e último capítulo teve como objetivo compreender finalmente os alertas agambenianos sobre a pandemia, que geraram, inclusive extensa discussão filosófica. No Brasil, Agamben chegou a ser acusado de ser neoliberal, no que entendo ser uma leitura equivocada de sua filosofia. Com a noção de guerra civil e de biopolítica já demonstrada, finalmente se pôde compreender a totalidade da afirmação de que a (gestão) da pandemia corresponde à guerra civil nos tempos atuais e que ela se trata de um paradigma biopolítico, para controlar e vigiar os corpos.

No Brasil, no entanto, a problemática se tornou mais complexa, porque a gestão do presidente Jair Bolsonaro, enquanto adotava medidas de combate ao vírus, também denunciava, através da figura do próprio presidente, o descaso para com a população brasileira. Isso pode ser mais facilmente visualizado através da Comissão Parlamentar de Inquérito, instaurada para investigar a gestão de Bolsonaro durante a pandemia. Durante a CPI, ficou comprovado que o agora ex-presidente ignorou diversas vezes os e-mails da Pfizer, empresa responsável pela fabricação e venda de umas das vacinas desenvolvidas em combate ao vírus. Assim, muito mais que um governo sobre a garantia da vida, percebeu-se que a gestão de Bolsonaro se aproximava muito mais de um governo de morte, de uma tanatopolítica.

Ignorar a gravidade da pandemia para que as pessoas não seguissem o isolamento social se tratava de uma estratégia em nome do capital, porque, conforme afirma Foucault ao falar de racismo de estado, agora as técnicas do poder não vão se centralizar na ascensão e proteção de uma raça, mas em nome do capital. Nesse sentido, seguir o isolamento social como combate ao contágio do vírus significava, ao mesmo tempo, interromper as forças de produção e o movimento do mercado, afetando sobremaneira a obtenção de lucros.

Nesse contexto, concluí ser plenamente possível ler, ainda que com cautela, o contexto brasileiro através da filosofia de Agamben. Os aparelhos estatais, como a polícia e até a

medicina, que, ao exercer o papel que lhe vem sendo atribuído como protetora e estabelecadora da ordem e do bem-estar social, acabam tendo uma visão positiva, principalmente para as classes dominantes para quem ela parece atuar. Não por acaso, seguindo uma lógica que prima pelo lucro, os detentores do poder político, hoje, são os detentores do poder econômico, para quem, segundo a perspectiva agambeniana, interessa manter o estado de exceção, em razão de encararem quem não concorda com tal lógica como verdadeiros inimigos a serem aniquilados, ou, como os indesejáveis, que devem permanecer na situação de abandono. A diferença é que agora essa condição, como revela Agamben desde o início do projeto *Homo Sacer*, não se aplica somente a certos indivíduos, mas abrange toda a população. Todos são virtualmente vida nua. Todos são vistos como terroristas em potencial, ou agora, fonte de contágio. Não por acaso observamos cada vez mais as medidas de controle adentrarem em todas as esferas do indivíduo, inclusive do âmbito privado, onde o processo de politização da vida e de despolitização da cidadania que constitui a guerra civil ocorre de forma incessante e desenfreada.

Conforme Agamben (2020d) sintetizou, não é preciso inventar uma situação de exceção, como a pandemia do coronavírus, basta que se aproveite dela e trabalhe com a lógica do medo e do terror para que os cidadãos, voluntariamente, abram mão de sua vida qualificada, isto é, que se reduzam à vida nua, pois essa é a única forma de integrar a política. Vimos que a *stasis* é o limiar entre a politização e a despolitização, e se ela implica, conforme nos aponta Agamben, a politização do impolítico e a despolitização do político, isso se visualiza na pandemia através da despolitização da cidadania, quando abrimos mão de nossas liberdades e exercícios cívicos em razão do medo e em nome da segurança; e a politização se dá, e é somente assim que podemos nos inserir na política, com a redução da vida a vida nua, isto é, através da exposição à morte.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. L'invenzione di un'epidemia. **Quodlibet**, 22 fev. 2020a. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Acesso em: 30 jun. 2020.

AGAMBEN, Giorgio. Como a obsessão por segurança muda a democracia. **Le Monde Diplomatique Brasil**, 06 jan. 2014b. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/como-a-obsessao-por-seguranca-muda-a-democracia/>. Acesso em: 30 jun. 2020.

AGAMBEN, Giorgio. Metropolis. **Cultura e Barbárie**, 11 nov. 2006. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/metropolis.htm>. Acesso em: 20 jul. 2020

AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben por Flávia Costa. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**, v. 18, n. 1, Jan./Jun., p. 131-136, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdpsi/a/qfWSyKkKcpMDVxy3Bj5Vmzz/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 09 de junho de 2022.

AGAMBEN, Giorgio. Exemplo. In: AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudio Notas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. São Paulo: Boitempo, 2017c.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. Metropolis. **Cultura e Barbárie**, 11 nov. 2006. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/metropolis.htm>. Acesso em: 20 jul. 2020

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? **Outra travessia 5**. Disponível em: <file:///C:/Users/dell/Downloads/12576-Texto%20do%20Artigo-38793-1-10-20100223.pdf>. Acesso em 03 jan 2021.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um povo? In: AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017b.

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

AGAMBEN, Giorgio. **Para uma teoria do poder destituente**. GGN, 14 jan. 2014a. Disponível em: <https://jornalggn.com.br/politica/giorgio-agamben-por-uma-teoria-do-poder-destituente/>. Acesso em 27 nov. 2022.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum**: sobre o método. Trad. Andrea Santurbano e Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019.

AGAMBEN, Giorgio. Stasis: a guerra civil como paradigma político, (Homo sacer II, 2). Trad. Marcus Vinícius Xavier De Oliveira. In: DANNER, Leno Francisco; OLIVEIRA,

Marcus Vinícius Xavier de (Orgs.) **Filosofia do direito e contemporaneidade**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. Stasis: a guerra civil como paradigma político. Tradução de Erika Gomes Peixoto e Francisco Bruno Pereira Diógenes. **Revista Reflexões**, Fortaleza-CE. Ano 7, nº 13, 2018.

AGAMBEN, Giorgio. Stato di eccezione e guerra civile. **Quodlibet**. 9 de abr 2020a. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-stato-di-eccezione-e-guerra-civile>>. Acesso em 20 de abril de 2022.

AGAMBEN, Giorgio. Contagio. **Quodlibet**, 13 mar. 2020b. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>. Acesso em: 30 jun. 2020.

AGAMBEN, Giorgio. Chiarimenti. **Quodlibet**, 17 mar. 2020c. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>. Acesso em: 30 jun. 2020.

AGAMBEN, Giorgio. L'épidémie montre clairement que l'état d'exception est devenu la condition normale. **Le Monde**, 24 mar. 2020d. Disponível em: https://www.lemonde.fr/idees/article/2020/03/24/giorgio-agamben-l-epidemie-montre-clairement-que-l-etat-d-exception-est-devenu-la-condition-normale_6034245_3232.html>. Acesso em: 02 jul. 2020

AGAMBEN, Giorgio. La medicina come religione. **Quodlibet**, 2 mai. 2020f. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione>. Acesso em 30 de jun. 2020.

AGAMBEN, Giorgio. Biosicurezza e politica. **Quodlibet**, 11 mai. 2020g. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>. Acesso em: 30 jun. 2020.

AGAMBEN, Giorgio. Che cos'è la paura? **Quodlibet**, 13 jul. 2020e. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-che-cos-u2019-a-paura>. Acesso em: 19 jul. 2020

AGAMBEN, Giorgio, Réquiem para os estudantes. **Instituto Humanitas Unisinos**, 25 mai. 2020h. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/599292-requiem-para-os-estudantes-artigo-de-giorgio-agamben>>. Acesso em out. 2022.

ARAÚJO, Ernesto. **Chegou o Comunavírus**. Gov.com.br, 2020. Disponível em: <<https://www.gov.br/funag/pt-br/centrais-de-conteudo/politica-externa-brasileira/chegou-o-comunavirus-artigo-do-ministro-ernesto-araujo-publicado-no-livro-politica-externa-soberania-democracia-e-liberdade>>. Acesso em 05 dez. 2022.

ARENDT, Hannah. **Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARISTÓTELES. Analíticos anteriores. In: ARISTÓTELES. **Órganon**: categorias, da interpretação, analíticos anteriores, analíticos posteriores, tópicos, refutações, sofísticas (Clássicos Edipro). Bauru: Edipro, 2010. p. 111-199.

ARMITAGE, David. **Civil Wars**: a history in ideas. Knopf Publishing Group, 2017

ARMITAGE, David. História intelectual e a longa duração: a guerra civil em perspectiva. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, Vol. 34, 2ª série, p. 9-33, 2016. Disponível em: https://doi.org/10.14195/2183-8925_34_1. Acesso em: 15 julh. 2022.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

Cão robô reforça medidas de distanciamento social em parque de Singapura. **Globo**, 08 mai. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/economia/tecnologia/noticia/2020/05/08/cao-robo-reforca-medidas-de-distanciamento-social-em-parque-de-singapura.ghtml>>. Acesso em out. 2022.

Covid-19: governo proíbe entrada de estrangeiros no país por 30 dias. **Agência Brasil**, 22 mai. 2020. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2020-05/covid-19-governo-proibe-entrada-de-estrangeiros-no-pais-por-30-dias>>. Acesso em 15 dez. 2022.

D'URSO, Flavia. **A crise da representação política do Estado**: perspectivas da soberania em Carl Schmitt, Michel Foucault e Giorgio Agamben. Barueri, SP: Minha Editora, 2016.

DELUCHEY, J. F. Y. Sobre estratégias e dispositivos normativos em Foucault: considerações de método - DOI: <http://dx.doi.org/10.5216/rfd%20ufg.v40i2.44128>. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 40, n. 2, p. 175–196, 2017. DOI: 10.5216/rfd.v40i2.44128. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/revfd/article/view/44128>. Acesso em: 12 dez. 2022.

Dias, BLCV, & Deluchey, J.-FY (2020). The “Total Continuous War” and the COVID-19 Pandemic: Neoliberal Governmentality, Disposable Bodies and Protected Lives. **Law, Culture and the Humanities**. 0 (0). <https://doi.org/10.1177/1743872120973157>

ESPOSITO, Roberto. **Bios**: Biopolítica e Filosofia. Trad. De M. Freitas da Costa. Lisboa: edições 70, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. 13ª Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 25 ed. São Paulo: Edições Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. O saber e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FRATESCHI, Yara. **Agamben sendo Agamben**: o filósofo e a invenção da pandemia. Blog da Boitempo. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>. Acesso em: 11 de junho de 2022.

FRATESCHI, Yara. Essencialismos filosóficos e “ditadura do corona”: sobre Giorgio Agamben, mais uma vez. **Blog da Boitempo**, 29 mai. 2020. Disponível em < <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/29/essencialismos-filosoficos-e-ditadura-do-corona-sobre-giorgio-agamben-mais-uma-vez/>>. Acesso em 20 de jul. 2022.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. São Paulo: Edipro, 2016.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. São Paulo: Edipro, 2015.

KUHN, Thomas S. Posfácio. In: KUHN, Thomas S. **As estruturas das revoluções científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

LEMKE, Thomas. **Biopolítica**: críticas, debates, perspectivas. São Paulo: Editora Politeia, 2018.

LIMA FILHO, Eduardo Neves. **Guerra à drogas e governamentalidade neoliberal**: poder sobre os corpos e a sobre população. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2022.

LIMA, Giovanna F. B. S.; VERBICARO, Loiane P. A pandemia do novo coronavírus e a leitura de Giorgio Agamben. In: VERBICARO, Dennis; VERBICARO, Loiane P (Orgs.). **Tensões de uma sociedade em crise**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

LORAUX, Nicole. **A tragédia de Atenas**: a política entre as trevas e a utopia. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LORAUX, Nicole. **The divided City**: on memory ad forgetting in ancient Athens. New York: Zoone books, 2002.

LORAUX, Nicole. War in the family. Trad. Adam Kotsko. In: SERRES, Michel (Org). Trad. David Webb. **Extract from the bith of physics**. Parrhesia, 2017. Disponível em: < <http://parrhesiajournal.org/parrhesia27/parrhesia27.pdf>>. Acesso em jan de 2022.

MARTINS, Ricardo Evandro Santos. Giorgio Agamben na cidade de Deus. **A Terra é Redonda**, 17 mai. 2020a. Disponível em: < <https://aterraeredonda.com.br/giorgio-agamben-na-cidade-dedeus/>>. Acesso em 01 dez. 2022.

MARTINS, Ricardo Evandro Santos. Ernesto Araújo e o nazismo no Brasil. **Le monde diplomatique Brasil**, 15 mai. 2020b. Disponível em: < <https://diplomatie.org.br/ernesto-araujo-e-o-nazismo-no-brasil/>>. Acesso em 05 dez. 2022.

MARTINS, Ricardo Evandro Santos. Ainda Agamben. **A terra é redonda**, 02 de set. 2020, disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/ainda-agamben/>>. Acesso em 03 dez. 2022.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Arte & Ensaios, n. 32. Rio de Janeiro, 2016.

MAZUI, Guilherme; KRUGER, Ana. Bolsonaro fala em guerra e pede que empresários joguem pesado com Dória contra o lockdown. **Portal G1**, 14 mai. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/14/bolsonaro-fala-em-guerra-e-pede-que-empresarios-joguem-pesado-com-doria-contr-lockdown-em-sp.ghtml>>. Acesso em 05 dez. 2022.

Relembre o que Bolsonaro já disse sobre a pandemia, de gripezinha a pais de mericas a frescura e mimi. **Folha de São Paulo**, 5 mar. 2021. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/03/relembre-o-que-bolsonaro-ja-disse-sobre-a-pandemia-de-gripezinha-e-pais-de-maricas-a-frescura-e-mimimi.shtml>>. Acesso em 15 dez. 2022.

Reitores eleitos nas universidades federais e não empossados por Bolsonaro criticam ‘intervenções’ do governo. **Globo**, 17 de dez 2020b. Disponível em: < <https://g1.globo.com/educacao/noticia/2020/12/07/reitores-eleitos-nas-universidades-federais-e-nao-empossados-por-bolsonaro-criticam-intervencoes-do-governo.ghtml>>. Acesso em 07 dez. 2022.

Pandemia acelera demanda por drones; empresas brasileiras estudam uso. **CNN Brasil**, 15 jun 2020. Disponível em: < <https://www.cnnbrasil.com.br/business/pandemia-acelera-demanda-por-drones-empresas-brasileiras-estudam-uso/>> . Acesso em 10 dez. 2022.

PEIXOTO, Erika Gomes. **O estado de exceção como paradigma entre a politização da vida e a despolitização da cidadania**. 2016. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.

PEIXOTO, Erika Gomes. **A guerra civil como paradigma biopolítico de governo: conexões com o pensamento de Giorgio Agamben**. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2019.

PLATÃO. **A república**. Trad. De Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

RODRIGUES, Carla, *et al.* Agamben sendo Agamben: por que não? **Blog da Boitempo**, 16 mai. 2020. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/2016/agamben-sendo-agamben-por-que-nao/>>. Acesso em: 29 out. 2020.

SCHMITT, Carl. **Teologia política**. In: SCHMITT, Carl (Org.) A crise da democracia parlamentar. São Paulo:Scritta, 1996

Segurança da Copa 2014 terá ‘drones’ da FAB e PF; Exército estuda compra. **G1**, 2013. Disponível em: < <https://g1.globo.com/brasil/noticia/2013/03/seguranca-da-copa-2014-tera-drones-da-fab-e-pf-exercito-estuda-compra.html>>. Acesso em 10 dez. 2022.

SIMÕES, Paloma Sá Souza; MARTINS, Ricardo Evandro Santos. Espaços de tortura da ditadura como campo biopolítico. **Profanações**, [S.L.], v. 8, p. 43-65, 11 fev. 2021. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.24302/prof.v8.3305>>. Acesso em 05 dez. 2022.

SOUKI, Nádia. **Behemoth contra Leviatã**: Guerra Civil na filosofia de Thomas Hobbes. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

Trump busca se redefinir como “presidente em tempos de guerra” em meio à crise do coronavírus. **El País**, 27 mar. 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/internacional/2020-03-27/trump-busca-se-redefinir-como-presidente-em-tempo-de-guerra-em-meio-a-crise-do-coronavirus.html>>. Acesso em: 05 dez. 2022.